Interdisziplinäre Tierethik | Interdisciplinary Animal Ethics 1

Martin M. Lintner [Hrsg.]

Mensch – Tier – Gott

Interdisziplinäre Annäherungen an eine christliche Tierethik

Nomos

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

Interdisziplinäre Tierethik
Interdisciplinary Animal Ethics

Herausgegeben von | Edited by
Herwig Grimm, Wien und | and Michael Rosenberger, Linz

Wissenschaftlicher Beirat | Editorial Advisory Board

Roland Borgards, Frankfurt a. M.,
Literaturwissenschaften | literary studies
Gyula Gajdon, Wels, Biologie | biology
Alison Hanlon, Dublin, Animal Welfare Wissenschaften und
Veterinärethik | animal welfare science and veterinary ethics
Martin M. Lintner, Brixen, Theologie | theology
Clare Palmer, College Station | Texas, Philosophie | philosophy
Anne Peters, Heidelberg, Rechtswissenschaften | law
Elisabeth Schramm, Freiburg i. Br., Psychologie | psychology
Aline Steinbrecher, Zürich, Geschichtswissenschaft | history
Jessica Ullrich, Münster, Kunstwissenschaft | art history
Martin Ullrich, Nürnberg, Musikwissenschaft | musicology
Rainer E. Wiedenmann, Eichstätt-Ingolstadt, Soziologie | sociology

Band 1 | Volume 1

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Martin M. Lintner [Hrsg.]

Mensch – Tier – Gott

Interdisziplinäre Annäherungen an eine christliche Tierethik

Nomos

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

© Titelbild: Eric Isselee – shutterstock.com

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

1. Auflage 2021

© Martin M. Lintner (Hrsg.)

Publiziert von
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3-5 | 76530 Baden-Baden
www.nomos.de

Gesamtherstellung:
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3-5 | 76530 Baden-Baden

ISBN (Print): 978-3-8487-6629-1
ISBN (ePDF): 978-3-7489-0708-4

DOI: https://doi.org/10.5771/9783748907084

Onlineversion
Nomos eLibrary

Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Geleitwort der Reihenherausgeber

Als Herausgeber der wissenschaftlichen Buchreihe *Interdisziplinäre Tierethik (ITE) / Interdisciplinary Animal Ethics (IAE)* freuen wir uns, diese mit dem Band *Mensch – Tier – Gott. Interdisziplinäre Annäherungen an eine christliche Tierethik* zu eröffnen.

Für eine Debatte, die sich zunehmend in englischsprachigen Journalen abspielt, eine Buchreihe ins Leben zu rufen, scheint fast schon anachronistisch. An welchem Punkt soll diese Reihe also einen Unterschied machen? Im Vergleich zu den stark disziplinär strukturierten Journalen ist es das Verbinden verschiedener disziplinärer Perspektiven, das allein den komplexen normativen Dimensionen der Mensch-Tier-Beziehung und ihren Voraussetzungen gerecht werden kann. Deshalb wird „Tierethik" nicht als isolierte, binnenphilosophische oder binnentheologische Bereichsethik verstanden, sondern als spezifische Perspektive, die in die *(Human-)Animal-Studies* eingebracht werden soll. In diesem Sinne ist sie Medium und Resultat der wissenschaftlichen Beschäftigung mit gesamtgesellschaftlichen Auseinandersetzungen zu Fragen der Mensch-Tier-Beziehung. Für ein derartiges Anliegen sind aber Bücher in Form von Monographien, längeren Essays oder Sammelbänden weiterhin ein wichtiger Publikationstyp.

Der hiermit erscheinende Band zu interdisziplinären Annäherungen an eine christliche Tierethik ist ein treffendes Beispiel dafür, wie wir uns den Beitrag dieser Reihe in der Wissenschaftslandschaft vorstellen. Insbesondere geht es darum, dieses wissenschaftliche Feld weiter zu vertiefen und institutionell zu stärken. Denn obwohl christliche Theologinnen und Theologen in den gesellschaftspolitischen Debatten um verantwortbare Mensch-Tier-Beziehung als wichtige Stimme auftreten und wahrgenommen werden, haben diese Beiträge überraschenderweise wenig institutionellen Niederschlag und Verankerung in der fachwissenschaftlichen Disziplin der Moraltheologie, ja der Theologie insgesamt gefunden. So sind es gewichtige, aber wenige theologische Stimmen, die Begriffe wie „Mitgeschöpflichkeit", den recht verstandenen biblischen Herrschaftsauftrag oder die „Würde der Kreatur" und weitere moralische Aspekte der Mensch-Tier-Beziehung aus theologischer Perspektive bearbeiten. Hier wirkt die Entscheidung der frühchristlichen Theologie nach, die Tiere wie der Mainstream der griechischen Philosophie als *Aloga*, d. h. als sprach- und vernunftlose Wesen zu klassifizieren und den Vergleich zwischen Menschen und Tieren im Sinne des Differentialismus vor allem zur Abgrenzung und

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zur Untermauerung der menschlichen Superiorität zu nutzen. Der biblische Inklusivismus, der Menschen und Tiere im selben Boot und einander weitestgehend ähnlich sieht, wird damit für lange Zeit beiseitegelegt. Rund eineinhalb Jahrtausende und eine erfolgreiche Evolutionstheorie später liegt die Betonung nicht mehr auf der Ab-, sondern der Angrenzung und den verschwimmenden Grenzen zwischen Menschen und Tieren. Diese Wendung von Tieren als „Fremde" hin zu Tieren als „Verwandte" wurde von Theologinnen und Theologen produktiv aufgegriffen. So finden sich auch in diesem Band Beispiele theologischen Denkens, das den Differentialismus hinter sich lässt. Aber auch Beiträge aus Natur- und anderen Geisteswissenschaften sind in diesem Band versammelt, die Gründe dafür liefern, diese Richtung einzuschlagen. Insgesamt können sich Leserinnen und Leser also ein Bild darüber machen, worum es in christlicher Tierethik geht und was ihre Voraussetzungen innerhalb und außerhalb der Theologie sind.

Die Beiträge dieser Reihe durchlaufen eine Qualitätssicherung in Form eines standardisierten Peer-review-Verfahrens. Dieser Prozess wird von einem internationalen wissenschaftlichen Beirat unterstützt, wofür wir an dieser Stelle herzlich danken. International ist dieser Beirat, weil die Reihe auch für englischsprachige Beiträge offen ist, um die deutschsprachige und englischsprachige Debatte in größere Nähe und intensiveren Austausch zu bringen. Weiterhin sei auch den anonymen Gutachterinnen und Gutachtern gedankt, die Zeit und Arbeit für die Qualitätssicherung dieses Bandes investiert haben. Dass dieses Projekt möglich wurde, liegt insbesondere am Interesse und am Engagement des Verlages Nomos in der Person von Beate Bernstein, der wir für die aktuelle und künftige Zusammenarbeit herzlich danken.

So hoffen wir als Reihenherausgeber, dass das Projekt *Interdisziplinäre Tierethik* viele spannende wissenschaftliche Debatten auf den Weg bringen und begleiten wird. Ob im Rahmen der Abgrenzung von Menschen und Tieren, wie seit der frühchristlichen Theologie, oder der Angrenzung, wie das heute stärker der Fall ist, eines bleibt: Wenn wir über Tiere sprechen, machen wir uns selbst zum Thema.

Linz und Wien, im Januar 2021

Michael Rosenberger
Herwig Grimm

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Inhalt

Vorwort und Danksagung 11

Hinführung *13*

Christliche Tierethik – Themen und Diskurse 15
Martin M. Lintner

1. Standortbestimmung *35*

Gerechtigkeit für die unvernünftigen Tiere?
Tierethische Perspektiven auf die Beziehung von Gerechtigkeit und Gleichheit im abendländischen Denken 37
Heike Baranzke

Die traditionelle Tierethik und ihre Kritik: der moralische Individualismus und die Grenzen und Vorzüge der Wittgenstein'schen Alternative *59*
Susana Monsó, Andreas Aigner, Herwig Grimm

2. Naturwissenschaftlicher und tierphilosophischer Paradigmenwechsel *85*

Eine veränderte Sichtweise auf Tiere durch naturwissenschaftliche Erkenntnisse? 87
Kurt Kotrschal

Intentionalität und Empfindung bei Tieren 113
Markus Wild

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. Biblische und theologische Weichenstellungen *137*

„Der Gerechte kennt das Bedürfnis seines Viehs." (Spr 12,10 a)
Ethische Aspekte des Mensch-Tier-Verhältnisses im Alten Testament 139
Ute Neumann-Gorsolke

Schöpfungstheologie im Anthropozän
Gedanken zu einer planetarischen Solidarität und ihrer
(theo)politischen Relevanz 161
Julia Enxing

Der hl. Franziskus, Papst Franziskus und die Würde des Tieres 181
Peter Kunzmann

Das Konzept der „Sakralität der Person": ethische Verpflichtung
zum Schutz der Schöpfung oder anthropozentrische Hybris? 203
Jakob Ohm

Arme Tiere: die Option für die Armen als möglicher
Anschlusspunkt einer christlichen Tierethik 219
Julia Blanc

„Der Herr freut sich seiner Geschöpfe."
Anmerkungen zum Stellenwert der Tiere in der Liturgie 241
Martin M. Lintner

4. Tierethik im Kontext systemischer Herausforderungen *267*

Tierethik im Spannungsfeld von Tierwohl, Landwirtschaft und
Agrarpolitik 269
Markus Vogt

Agrarökologische Aspekte – zum Wert nachhaltiger Beweidung 293
Anita Idel

Tierwohl in der Landwirtschaft 317
Matthias Gauly

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zwischen individuellen Ansprüchen und systemischen Erfordernissen: der Konsum von tierlichen Produkten in der Ernährung 337
Michael Rosenberger

„Verschiedene Grade der Obszönität“: der Konsum von tierlichen Produkten außerhalb der Ernährung 351
Kurt Remele

Gewissens-Bisse. Wie Juan Azors Verständnis der Gewissenslagen zu einer am Tierwohl orientierten Praxis anleiten kann 369
Martina Besler

Die Genehmigung von Tierversuchen nach Richtlinie 2010/63/EU – zentrale Konzepte zur Prüfung der „ethischen Vertretbarkeit“, ihre Funktion, praktische Schwierigkeiten und die Beschränkung ihrer „ethischen Reichweite“ 385
Matthias Eggel

5. Ausgewählte Problemfelder *405*

Tiere in der medizinischen Forschung – zum Mensch-Tier-Verhältnis und der Rolle des Tieres in der Xenotransplantation 407
Katharina Ebner

Roboter-Tiere mit künstlicher Intelligenz (KI) – verheißungsvolles Experiment oder technisches K. O.? 423
Christina Potschka

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren 439

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vorwort und Danksagung

Der vorliegende Band dokumentiert mehrheitlich Referate, die im Rahmen des 39. Fachkongresses der *Internationalen Vereinigung für Moraltheologie und Sozialethik* vorgetragen und diskutiert worden sind, der vom 8. bis 11. September 2019 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Brixen stattgefunden hat. Rund 90 theologische und andere Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus dem gesamten deutschen Sprachraum haben zum ersten Mal auf dieser Ebene gemeinsam die neuralgischen Punkte einer christlichen Tierethik debattiert.

Es ist mir ein Anliegen, an dieser Stelle der Kollegin und den Kollegen zu danken, die mit mir das wissenschaftliche Vorbereitungsteam gebildet haben: Wilhelm GUGGENBERGER (Innsbruck), Michael ROSENBERGER (Linz), Markus VOGT (München), Angelika WALSER (Salzburg) und Thomas WEISSER (Bamberg). Ebenso danke ich herzlich allen, die durch einen Vortrag, ein Kurzreferat im Rahmen des Abschlusspodiums oder durch ein wissenschaftliches Poster beigetragen haben, die unterschiedlichen Facetten der Thematik zu beleuchten, sowie den Autorinnen und Autoren – unter ihnen auch Nachwuchswissenschaftlerinnen und -wissenschaftler –, die ihren Beitrag für die vorliegende Publikation überarbeitet und zur Verfügung gestellt haben. Heike BARANZKE, Matthias EGGEL und Peter KUNZMANN haben dankenswerter Weise ihre Beiträge eigens für den vorliegenden Band verfasst und beigesteuert.

Für das gute Gelingen des Kongresses war in der Vorbereitung, Durchführung und Nachbereitung die engagierte Unterstützung der Sekretärinnen der Philosophisch-Theologischen Hochschule Brixen Paola CECARINI BAYER und Annimi DE MONTE OBERRAUCH, des Personals der Verwaltung Thomas SCHRAFFL, Benno PFATTNER und Maria WALDBOTH sowie der studentischen Hilfskräfte Clara BOSIO, Magdalena HEISS und Tobias SIMONINI unerlässlich. Der Südtiroler Diözesanbischof Ivo MUSER hat mit den Kongressteilnehmerinnen und -teilnehmern einen Gottesdienst gefeiert und in der Predigt unterstrichen, wie bedeutend das Staunen über die Schönheit der Schöpfung und über die Geschöpfe ist, um sie nicht auf ihren Nutzwert zu reduzieren:

> „Das Staunen ist wirklich der Anfang des Glaubens! Das Staunen ist auch der Anfang der Verantwortung des Menschen für das Leben auf dieser Welt in all seinen Formen. Dieses Staunen setzt uns Menschen

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> in Beziehung – zum Schöpfergott, aber auch zu allen anderen Geschöpfen. Dieses Staunen bewahrt uns vor einem übersteigerten, maßlosen und despotischen Anthropozentrismus, der die Tiere und alle anderen Geschöpfe nur auf ihren Nutzen reduziert und damit abwertet und nur mehr gebraucht."

Für die Publikation danke ich den Kollegen Herwig GRIMM und Michael ROSENBERGER für die freundliche Einladung, mit diesem Band die von ihnen herausgegebene Schriftenreihe im Nomos-Verlag *Interdisziplinäre Tierethik (ITE) / Interdisciplinary Animal Ethics (IAE)* zu eröffnen. Ein besonderer Dank gilt Christine ECKMAIR (Linz) für das aufmerksame Korrekturlesen der Manuskripte und der Druckfahnen, den Gutachterinnen und Gutachtern der einzelnen Beiträge im Peer-review-Verfahren sowie Alberto BONDOLFI (Luzern) für die Gesamtbegutachtung des Bandes. Beate BERNSTEIN vom Nomos-Verlag danke ich für die unkomplizierte und umsichtige Betreuung der Publikation.

Der Kongress sowie die Drucklegung des vorliegenden Bandes wurden finanziell unterstützt durch die Autonome Region Trentino-Südtirol, die Stiftung Südtiroler Sparkasse, die Schweisfurth Stiftung sowie die Raiffeisenkasse Eisacktal. Teilnehmer aus mittel-ost-europäischen Ländern erhielten von der Solidaritätsaktion der deutschen Katholiken Renovabis eine finanzielle Zuwendung. Allen genannten Institutionen danke ich aufrichtig!

Hiermit übergebe ich diesen Band den Leserinnen und Lesern, verbunden mit dem Wunsch, dass er einen konstruktiven Beitrag in der wissenschaftlichen, zumal in der theologisch-ethischen Debatte darstellen wird, die christliche Tierethik als eine eigenständige Disziplin zu etablieren. Ebenso möchte ich meiner Hoffnung Ausdruck verleihen, dass viele Leserinnen und Leser für die tierethischen Belange sensibilisiert werden, sodass sich die tierethischen Debatten nicht nur auf einer akademischen Ebene abspielen, sondern sich längerfristig auf eine substantielle Verbesserung der Situation der Tiere in unserer Gesellschaft auswirken und helfen, die Tier-Mensch-Beziehung neu zu reflektieren.

Mögen die christlichen Kirchen ihre „theologische Tiervergessenheit" überwinden, sich den Einsatz für das Wohl der Tiere als biblisch begründeten Auftrag mehr und mehr zu eigen machen und sich engagieren, um positive Veränderungen zu bewirken.

Brixen, zu Jahresbeginn 2021 *Martin M. Lintner*

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hinführung

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Christliche Tierethik – Themen und Diskurse

Martin M. Lintner

1. Das Christentum und die Tiere

Christentum und Tiere? Franz von Assisi, dessen Predigt auch Vögel gelauscht haben sollen und der jedes Geschöpf als Bruder oder Schwester angesprochen hat, und Albert Schweizer, der sich mit jedem Lebewesen durch Wesensverwandtschaft und Schicksalsgemeinschaft verbunden wusste, sind Namen, die damit assoziiert werden. Vielleicht noch Philipp Neri, der Katzen und Hunde liebte und aus Tierliebe kein Fleisch aß, oder – zumal in der katholischen Tradition – der eine bzw. die andere Heilige, dessen bzw. deren Attribut ein Tier ist: die Evangelisten Markus, Lukas und Johannes mit einem Löwen, Stier bzw. Adler; Antonius, der Mönchsvater, mit einem Schwein und weiteren Wildtieren; Hieronymus mit dem Löwen, aus dessen Pfote er, so die Legende, einen Dorn entfernt hatte; Leonhard, der Patron des Bauernstandes, mit einem Rind; Agnes mit dem Lamm; Hubertus, der Patron der Jäger, mit dem Hirsch; Kolumban und Korbinian, ebenso Romedius von Thaur mit einem gezähmten Bär etc. Die Tiere als Attribute von Heiligen symbolisieren jedoch meistens eine Charaktereigenschaft oder ein Ereignis aus dem Leben dieser Menschen, sie spiegeln in der Regel nicht ihre Beziehung zu den dargestellten Tieren wider. In der Volksfrömmigkeit hat sich die Darstellung von Heiligen mit Tieren nicht unbedingt in einem verantwortungsbewussten Umgang der Menschen mit den jeweiligen Tieren niedergeschlagen. Eher haben „katholische Bildsymbolik, kirchliches Brauchtum und religiöse Feste die traditionelle Lehre von der Herrschaft des Menschen über die Tiere tief im kollektiven Gedächtnis vieler Katholiken verankert“ (Kurt Remele 2016, 109-110). Tatsächlich ist das Christentum weitgehend geprägt von philosophischen Einflüssen und einer Tradition der Bibelauslegung, die den Menschen gegenüber den Tieren eine Vorrangstellung einräumt, die als Legitimation dafür gedient hat, Tiere auf der dinglichen Ebene anzusiedeln und als Ressource zu nutzen. Im Lauf der christlichen Tradition hat eine Weltdeutung und Haltung gegenüber den Tieren Oberhand gewonnen, die Papst Franziskus in seiner Umweltenzyklika *Laudato si'* (2015) als „despotischen Anthropozentrismus“ anprangert, „der sich nicht um die anderen

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Geschöpfe kümmert“ (Nr. 68). Seitens der Theologie entspricht dem eine weitgehende „Tiervergessenheit“, die selbst in den gegenwärtigen Abhandlungen über Schöpfungstheologie zu konstatieren ist (Julia Enxing 2021) und die es zu überwinden gilt (Rainer Hagencord ⁴2009; Simone Horstmann/Thomas Ruster/Gregor Taxacher 2018; Simone Horstmann 2020). Die Theologie muss sich auch der kritischen Frage stellen, inwiefern nicht nur philosophische Traditionen wie die Vorstellung der Tiere als vernunftlose Lebewesen oder der cartesianische Dualismus, der ein mechanistisches Tierbild prägte, sondern auch das Christentum mit der Anschauung der Überlegenheit des Menschen über die Tiere sowie dem religiös begründeten, vielfach falsch ausgelegten Ermächtigungsauftrag, über die Tiere zu herrschen, mitverantwortlich ist für die massenhafte, auch strukturelle Gewalt gegenüber Tieren (Simone Horstmann [Hg.] 2021).

Der Tierschutz stellt bis heute kein Kernanliegen der christlichen Kirchen dar. In Vergessenheit geraten sind Persönlichkeiten wie Philipp Jakob Spener (1635-1705), Laurids Smith (1754-1794), Christian Adam Dann (1758-1837), Albert Knapp (1798-1864) und viele andere (Hans-Eberhard Dietrich 2019, 95-109; Stefan Schleißing/Herwig Grimm 2012, 48-49). Der lutherisch-pietistische Theologe Philipp Jakob Spener gab in einer Katechese über das biblische Tötungsverbot zu bedenken, dass es nicht nur auf den Menschen zu beziehen sei, sondern vielmehr verbiete, irgendeine Kreatur unnütz und mutwillig zu quälen oder zu töten. Ein achtloser und grausamer Umgang mit den Tieren widerspreche dem Willen des Schöpfers. Der Mensch, so Spener in einer Katechese über das „Seufzen der Schöpfung“ in Röm 8,19-24, solle sich hüten, ein Tier so zu behandeln, dass es seufzen müsse und Anlass habe, sich vor Gott über den Menschen zu beklagen. Der protestantische dänische Philosoph und Theologe Laurids Smith vertrat im Buch *Versuch eines vollständigen Lehrgebäudes der Natur und Bestimmung der Thiere und der Pflichten des Menschen gegen die Thiere* (Erst- und Zweitauflage 1793) die These, dass den Tieren eine eigene geschöpfliche Würde zukomme. Sie hätten Rechte, vergleichbar mit jenen des Menschen, und es sei menschliche Pflicht, sie zu achten. Der pietistische Pfarrer Christian Adam Dann veröffentlichte zwei wichtige Aufsätze, deren Titel eine deutliche Ansage sind: *Bitte der armen Thiere, der unvernünftigen Geschöpfe, an ihre vernünftigen Mitgeschöpfe und Herrn, die Menschen* (Erstauflage 1822, Zweitauflage 1838) und *Nothgedrungener, durch viele Beispiele beleuchteter Aufruf an alle Menschen von Nachdenken und Gefühl zu gemeinschaftlicher Beherzigung und Linderung der unsäglichen Leiden der in unserer Umgebung lebenden Thiere* (1832) (Martin H. Jung [Hg.] 2002). Anlass der ersten Schrift war ein Ereignis im Sommer 1821, das den Autor zutiefst verstört und empört hatte. Er fand eines Tages einen Storch, der seit

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Jahren auf seinem Kirchdach seinen Nistplatz hatte, durchsiebt von Schrotkugeln. Das Storchenpaar hatte er wiederholt in seinen Predigten als Vorbild für lebenslange Treue erwähnt. Erbost über die sinnlose Tötung des Storches verfasste er eine flammende Schrift gegen Tierquälerei und für einen sorgsamen Umgang mit den Tieren. Darin prangerte er nicht nur die sinnlose Quälerei von Haus-, Nutz- und Wildtieren sowie die Vernachlässigung und Misshandlung des Viehs, sondern auch Tierversuche und das Ausplündern der Natur durch Eierdiebstahl und Vogelfang an. Dann bekräftigte seine Position mit vielen Zitaten aus der Bibel, die von Gottes barmherzigem Umgang mit den Tieren berichten und vom gerechten Menschen verlangen, sich um das Wohl der Tiere zu kümmern. Er rief dazu auf, die Tiere als von Gott geliebte Mitgeschöpfe zu achten. Ein Mensch, der Tiere quäle, könne auch Gott nicht lieben. Der Begriff „Mitgeschöpf" dürfte inspiriert sein von Martin Luthers Auslegung des Glaubensbekenntnisses im *Kleinen Katechismus*: „Ich glaube, dass mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen" (Art. 1). Luther, der selbst einen Hund namens „Tölpel" besaß, hat auch laut darüber nachgedacht, ob Tiere in den Himmel kommen. In einer Tischrede soll er zu jemandem, der um seinen Hund getrauert hat, gesagt haben, dieser werde in der neuen Schöpfung, wo Gott alles in allem sei, eine goldene Haut und Haare aus Perlen haben (Ulrich Seidel 2017, 58). Diese doch etwas überspitzte Redeweise lässt jedoch Zweifel aufkommen, wie ernst oder polemisch es Luther gemeint hat. Zurück zu Christian Adam Dann: Dessen Freund Albert Knapp, ebenso ein pietistischer Pfarrer, der bereits an Danns zweiter Schrift mitgewirkt hatte, gründete 1837 in Baden-Württemberg den ersten Tierschutzverein Deutschlands. Gleichgesinnte gründeten weitere Vereine in ganz Deutschland und bereits 1839 wurde das erste württembergische Tierschutzgesetz erlassen sowie das Verbot der Tierquälerei ins Strafgesetzbuch aufgenommen. 1871 wurden erstmals Straftaten gegen Tiere im Reichsstrafgesetzbuch definiert und 1891 als Dachverband der bis dahin bestehenden Tierschutzvereine der Deutsche Tierschutzbund gegründet.

Trotz dieser Pioniere aus der lutherischen Tradition, die eine wichtige Vorreiterrolle für die Entwicklung des Tierschutzes und die Gründung von Tierschutzvereinen gespielt haben, bleibt das Verhältnis der christlichen Kirchen zum Tierschutz bis heute ambivalent. Weder die evangelische noch die katholische Kirche haben sich tierethische Fragen als ein vordergründiges Anliegen zu eigen gemacht. Es gibt zwar Initiativen wie die *Aktion Kirche und Tiere e. V.* (AKUT), allerdings „nur" als Arbeitskreis

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von Menschen aus den Kirchen, die sich aus persönlicher Überzeugung für die Tiere einsetzen.[1]

2. Kirchliche Positionen

Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) bringt sich schon seit Längerem engagiert in die Debatten um ethische Aspekte in der Nutztierhaltung aus christlicher Perspektive ein (Stefan Schleißing/Herwig Grimm 2012, 45-66). Bereits 1991 legte der Wissenschaftliche Beirat des Beauftragten für Umweltfragen des Rates der EKD den Diskussionsbeitrag *Zur Verantwortung des Menschen für das Tier als Mitgeschöpf* vor. Darin heißt es:

> „Mensch und Tier gehören zusammen als Geschöpfe: Beide geben sie sich ihre Lebensmöglichkeiten, ihren Lebensraum und ihre Lebensversorgung, nicht selbst. Sie verdanken ihr Leben Gott, dem Schöpfer und Erhalter. Das schließt sie zusammen in Abhängigkeit und Angewiesensein (Ps 104,27-30) und verwehrt dem Menschen, sich in Hochmut grundsätzlich vom Tier abzusetzen und über es zu erheben. […] Vor allem aber haben die Mitgeschöpfe der Menschen unabhängig von ihrem Nutzwert einen eigenen Sinn und Wert" (ebd., 5 und 7).

Das Papier wurde bewusst als ein Beitrag zur kontrovers geführten Auseinandersetzung um die Ausrichtung des evangelisch-kirchlichen Einsatzes im Tierschutz verstanden. Es sollte helfen, mehr Klarheit darüber zu finden,

> „ob das Ziel der Verminderung der Gewalt zwischen Mensch und Tier vom biblischen Zeugnis her weitergeführt werden darf zu der radikalen Position einer prinzipiellen Ablehnung von Gewalt, anders gesagt: in welcher Weise ein Schöpfungspazifismus eschatologische Hoffnung bleiben muss und wieweit er schon jetzt das Handeln leiten soll" (ebd., Vorwort).

2019 veröffentlichte die Kammer für nachhaltige Entwicklung der EKD das Positions- und Impulspapier *Nutztier und Mitgeschöpf! Tierwohl, Ernährungsethik und Nachhaltigkeit aus evangelischer Sicht*.[2] Das Dokument setzt sich zum Ziel,

---

1 Siehe dazu die Webseite des Vereins: aktion-kirche-und-tiere.de (abgerufen am 02.07.2020).

2 Im Dokument wird bemängelt: „Obwohl das Thema Tierwohl und Tierethik eine so hohe Relevanz in der Gesellschaft hat, haben sich die Kirchen sehr lange nicht mehr dazu geäußert. Die letzte Verlautbarung der EKD dazu mit dem Titel ‚Zur

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> „sich nicht nur mit wichtigen Einzelfragen und Regelungsbereichen zu befassen, sondern auch die grundsätzlichen Fragen des Verhältnisses zwischen Mensch und Tier zu beleuchten, wie sie insbesondere im Diskurs über neue Ansätze der Nutztierethik reflektiert werden" (ebd., 8).

Aus bibeltheologischer Perspektive kommt die EKD zum Schluss, dass

> „man biblisch sachgemäß durchaus von einer eigenen ‚Würde der Tiere' als Mitgeschöpfe des Menschen sprechen kann, auch wenn es biblisch gesehen keine wirklich entfaltete Lehre von der ‚Tierwürde' gibt und das Prädikat der ‚Ebenbildlichkeit' dem Menschen vorbehalten bleibt" (ebd., 13).

Die EKD fordert daher eine höhere Wertschätzung für Tiere sowie die Verbesserung der Situation der Nutztierhaltung, die als „umfassender zivilisatorischer Umlernprozess, der dem Prozess der Dekarbonisierung unserer Weltwirtschaft in nichts nachsteht" (ebd., 9), bezeichnet wird.

Die (katholische) Deutsche Bischofskonferenz hat 1993 die Arbeitshilfe *Die Verantwortung des Menschen für das Tier* herausgegeben.[3] Darin wird anerkannt, dass der Tierschutz „immer mehr als eine sittliche Verpflichtung empfunden wird":

> „Immer schon waren Haustiere Gefährten des Menschen. Sie sind lebende und fühlende Mitgeschöpfe des Menschen, die einen Eigenwert in Gottes guter Schöpfung haben. Deshalb wird Tierschutz heute immer mehr als eine sittliche Verpflichtung empfunden. Weil wir den Tieren gegenüber eine Verantwortung und Sorgfaltspflicht haben, müssen wir mit ihnen artgerecht umgehen. So ergeben sich z. B. Fragen nach der Berechtigung und den Grenzen von Tierversuchen, Gentechnologie in der Tierzucht, aber auch nach Massentierhaltung und Patentierung von Tieren" (ebd., 5).

Die katholischen Bischöfe wählen einen verantwortungsethischen Zugang. Einerseits sprechen sie von der „Mitgeschöpflichkeit" der Tiere und verste-

---

Verantwortung des Menschen für das Tier als Mitgeschöpf' stammt aus dem Jahr 1991. Auch in der theologischen Ethik und in der Diskussion der weltweiten Ökumene wurden in den letzten zwanzig Jahren die Fragen der Tierethik kaum behandelt" (ebd., 7).

3 Das Heft beinhaltet neben Anregungen für die Praxis (Religionsunterricht, Gemeindearbeit, Liturgie) auch eine Dokumentation von einschlägigen Auszügen aus kirchlichen Erklärungen.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hen darunter „unsere Gemeinsamkeit mit den Tieren im Strom der lebenden Schöpfung“ (ebd., 9), andererseits betonen sie die Vernunftbegabung des Menschen und gehen ausdrücklich von einem „weitgehenden Konsens“ darüber aus, dass er das einzige vernunftbegabte Wesen ist (ebd., 8). Verantwortlich handeln, so die Bischöfe, bedeutet die Verwirklichung von Werten und Gütern, wobei bei konkurrierenden Werten dem je höheren der Vorrang zu geben sei. Die dadurch zu begründende Rangordnung lasse eine Höhergewichtung von menschlichen gegenüber tierlichen Interessen zu, wie aus den angeführten Konkretionen (Tierversuche, Nutztierhaltung, Gentechnik) deutlich wird (ebd., 10-15). Des Weiteren führen die Bischöfe die Handlungsmotivation, die Wahl angemessener Mittel und die Berücksichtigung der beabsichtigten wie unbeabsichtigten absehbaren Folgen ins Feld. Sie kommen zum Schluss, dass

> „sich überall dort, wo Tiere ohne gerechten Grund leiden, ethische Bedenken zu erheben haben. Die Bestimmung dessen aber, was ein gerechter Grund ist, kann letztlich nur im Rahmen eines Modells der Verantwortungsethik für bestimmte Fallgruppen oder gar Fall für Fall entschieden werden“ (ebd., 15).

Im Wesentlichen findet sich diese Position auch im *Katechismus der Katholischen Kirche* wieder. Dieser geht an zwei Stellen auf die Tiere bzw. auf die Beziehung der Menschen zu den Tieren ein: einmal im Kontext der Ausführungen über das Glaubensbekenntnis, konkret über die sichtbare Welt der Schöpfung (Nrn. 339-344, 353-354), sodann im Rahmen der Erläuterungen zum Dekalog, konkret zum siebten Gebot „Du sollst nicht stehlen“ (Nrn. 2415-2418, 2456-2457). Zwar heißt es, dass

> „*jedes Geschöpf seine eigene Güte und Vollkommenheit besitzt* […]. Die unterschiedlichen Geschöpfe widerspiegeln in ihrem gottgewollten Eigensein, jedes auf seine Art, einen Strahl der unendlichen Weisheit und Güte Gottes. Deswegen muss der Mensch die gute Natur eines jeden Geschöpfes achten und sich hüten, die Dinge gegen ihre Ordnung zu gebrauchen. Andernfalls wird der Schöpfer missachtet und es entstehen für die Menschen und ihre Umwelt verheerende Folgen“ (Nr. 339).

Der Grundtenor ist jedoch, dass Gott „*alle materiellen Geschöpfe zum Wohl des Menschengeschlechtes bestimmt hat*“ (Nr. 353). Die Behandlung der Tiere im Rahmen des siebten Gebotes, konkret im Kapitel „Achtung der Menschen und ihrer Güter“, spiegelt diese Position wider. Zwar schuldet der Mensch den Tieren „Wohlwollen“, da sie als „Geschöpfe Gottes seiner fürsorgenden Vorsehung unterstehen [und] schon allein durch ihr Dasein

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gott preisen und verherrlichen" (Nr. 2416), doch „Tiere, Pflanzen und leblose Wesen sind von Natur aus zum gemeinsamen Wohl der Menschheit von gestern, heute und morgen bestimmt" (Nr. 2415). Somit stellen auch die Tiere wie die Pflanzen und Rohstoffe eine Ressource dar, die der Mensch zur Produktion von Nahrungsmitteln, zur Herstellung von Kleidern, bei der Arbeit sowie in der Freizeit und schließlich für die medizinische und wissenschaftliche Forschung nutzen darf (Nr. 2417). Die Rede ist von „vernünftigen Grenzen" in der Verhältnisbestimmung der Zielsetzung zu den inkaufgenommenen Schäden und Schmerzen für die Tiere sowie davon, dass es „der Würde des Menschen widerspricht, Tiere nutzlos leiden zu lassen und zu töten" (Nr. 2418). Schließlich solle der Mensch den Tieren „nicht die Liebe zuwenden, die einzig Menschen gebührt" (ebd.). Insgesamt ergibt sich ein eher ambivalenter Befund, da einerseits die je eigene Güte und Vollkommenheit jedes Geschöpfs anerkannt wird, andererseits aber die schöpfungsgemäße Bestimmung der Tiere zum Wohl der Menschen das Grundmotiv für die Tier-Mensch-Beziehung bildet. Die Tatsache, dass der Umgang des Menschen mit Tieren vielfach von Nutzungsinteressen und Gewalt geprägt ist, wird nicht kritisch reflektiert. Diese Ambivalenz wird durch die mangelnde Präzisierung von wichtigen ethischen Fragen, etwa jene nach den angeführten „vernünftigen Grenzen", bestärkt (Martin M. Lintner 2020, 28-29).

Eine bedeutsame Entwicklung in der katholischen Lehrtradition finden wir in der Umweltenzyklika *Laudato si'* (2015) von Papst Franziskus, mit der er sich ausdrücklich nicht nur an die Katholikinnen und Katholiken, auch nicht nur an die Christinnen und Christen, sondern an alle Menschen wendet, denen die Zukunft unserer Erde am Herzen liegt. Er kritisiert die jahrhundertelang vorherrschende anthropozentrische Perspektive, die die Geschöpfe – und damit auch die Tiere – auf ihren instrumentellen Nutzen reduziert oder auf eine technisch-ökonomische Rationalität verengt, als einen „despotischen" und „fehlgeleiteten" Anthropozentrismus (Nrn. 68-69, 118-119, 122). Wiederholt spricht er vom „Eigenwert", den jedes Lebewesen besitzt und den es anzuerkennen gilt (Nrn. 16, 33, 69, 118, 209). Deshalb, so Franziskus, „sagt die Kirche heute nicht einfach, dass die anderen Geschöpfe dem Wohl des Menschen völlig untergeordnet sind, als besäßen sie in sich selbst keinen Wert und wir könnten willkürlich über sie verfügen" (Nr. 69), und spricht „von einem Vorrang des *Seins* vor dem

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nützlichsein“[4] (ebd.). Es fällt auf, dass LS von den Geschöpfen und von den Lebewesen im Allgemeinen, nicht jedoch von den Tieren im Speziellen spricht. Es bleibt deshalb offen, was diese Aussagen spezifisch für die Tiere bedeuten und was genau die Anerkennung des Eigenwertes eines jeden Lebewesens für die Mensch-Tier-Beziehung bedeutet. So werden konkrete tierethische Probleme in LS nicht erwähnt, auch nicht jene mit umweltethischer Relevanz wie die industrialisierte Nutztierhaltung. Trotzdem stellt *Laudato si'* einen wichtigen Impuls dar, an dieser Stelle weiterzudenken und das Desiderat einer christlichen Tierethik zu verwirklichen (Martin M. Lintner 2020).

Der Beitrag der orthodoxen Kirchen besteht weniger in spezifischen Aussagen über die Tiere bzw. zu tierethischen Fragen, sondern darin, das Bewusstsein für die gemeinsame christliche Schöpfungsverantwortung geschärft zu haben, besonders im Rahmen der Europäischen Ökumenischen Versammlungen von Basel (1989), Graz (1997) und Sibiu (2007).[5] Auch die Initiative für eine jährliche Schöpfungszeit im liturgischen Kalender, die in vielen Kirchen im Herbst zwischen dem 1. September und 4. Oktober gefeiert wird, verdankt sich einer Anregung des griechisch-orthodoxen Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, Bartholomäus I. Tierethik wird in der orthodoxen Theologie jedoch nicht eigens thematisiert, sondern in die Umweltethik integriert, sodass der Verweis auf die Schöpfung als hinreichend angesehen wird, um die Würde der Tiere als Geschöpfe herauszustellen. Ein spezifischer Beitrag der orthodoxen Kirchen zur Umweltethik liegt „in der liturgisch-spirituellen Theologie und Praxis, in der Kosmologie, im Naturverständnis und in der ausgebauten Ethik des Lebens“ (Frank Mathwig/Christoph Stückelberger 2007, 160).

4 Der Papst zitiert an dieser Stelle die Deutsche Bischofskonferenz 1980, Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit. Erklärung zu Fragen der Umwelt und der Energieversorgung (Die deutschen Bischöfe 28), Bonn, II, 2.

5 In der *Charta Oecumenica*, den Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa, die 2001 von der Konferenz Europäischer Kirchen und dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen im Anschluss an die Europäischen Ökumenischen Versammlungen von Basel und Graz verabschiedet worden sind, werden die Tiere nicht eigens genannt, auch nicht im Abschnitt „Die Schöpfung bewahren“, in dem es heißt: „Im Glauben an die Liebe Gottes, des Schöpfers, erkennen wir dankbar das Geschenk der Schöpfung, den Wert und die Schönheit der Natur. Aber wir sehen mit Schrecken, dass die Güter der Erde ohne Rücksicht auf ihren Eigenwert, ohne Beachtung ihrer Begrenztheit und ohne Rücksicht auf das Wohl zukünftiger Generationen ausgebeutet werden.“

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. Interdisziplinäre Annäherungen an eine christliche Tierethik

In der katholischen und evangelischen theologischen Ethik ist die Tierethik herkömmlich in die Umwelt- oder aber in die Bioethik integriert. Sie etabliert sich aber zusehends als eine eigenständige Disziplin. Mehrere Autorinnen und Autoren haben in den vergangenen Jahren unterschiedliche Ansätze einer christlichen Tierethik erarbeitet (Martin M. Lintner 2018). Dabei zeigt sich, dass die meisten dieser Konzeptionen bei der Frage nach der Bestimmung des moralischen Status der Tiere eine gewisse Nähe zu einem der „klassischen" umwelt- und bioethischen Lösungsansätze aufweisen. Diese lassen sich in zwei große Gruppen unterscheiden: anthropozentrische und physiozentrische Positionen. Der Anthropozentrismus lässt sich unterteilen in Ansätze, die den Menschen und seine Interessen in den Mittelpunkt stellen und deshalb eine Nutzung der nichtmenschlichen Wirklichkeit inklusive der Tiere für menschliche Interesse für gut heißen. Dieser sogenannte axiologische Anthropozentrismus wird heute weitgehend problematisiert und kritisch in Frage gestellt, da er den Wert von Tieren auf deren Nützlichsein für den Menschen reduziert bzw. den Tieren keinen wie auch immer verstandenen Eigen- bzw. inhärenten Wert zuerkennt, sie also nicht um ihrer selbst willen als schützenswert erachtet. Davon zu unterscheiden sind Formen der aufgeklärten oder gemäßigten Anthropozentrik, die die Verantwortung des Menschen für die Tiere durch seine Vernunftbegabung begründen. Die Nutzung von Tieren wird nicht abgelehnt, aber es werden ihr ethische Grenzen gesetzt. Der Mensch wird in die moralische Pflicht gegenüber Tieren genommen und trägt dafür Verantwortung, in seinem Umgang mit ihnen ihre artspezifischen Bedürfnisse und Fähigkeiten zu berücksichtigen und Prinzipien wie ökologische Nachhaltigkeit und Gerechtigkeit zu befolgen. Die physiozentrischen Positionen umfassen den Pathozentrismus bzw. Sentientismus, den Biozentrismus und den Ökozentrismus. Der Pathozentrismus bzw. Sentientismus stellt die Empfindungsfähigkeit eines Lebewesens als entscheidendes Kriterium für die Bestimmung seines moralischen Status in den Vordergrund, d. h. die Fähigkeit, negative Empfindungen wie Schmerzen und positive wie Freude zu haben bzw. wahrzunehmen. Für den Biozentrismus ist ausschlaggebend, dass etwas lebt, und zwar unabhängig von seiner Empfindungs- oder Vernunftfähigkeit. Albert Schweitzer brachte diese Position in seiner Ethik der „Ehrfurcht vor dem Leben" pointiert auf den Punkt: „Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will" (Albert Schweitzer ^{9}2008, 21). Der Ökozentrismus vertritt die Auffassung, dass alles, was auf der Welt existiert, wertvoll und schützenswert ist, entweder als individuelles Seiendes (individueller Ökozentrismus) oder als Teil

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eines Kollektivs (z. B. einer Art) bzw. von komplexen Funktionszusammenhängen (z. B. des Ökosystems). Je nachdem, ob innerhalb dieser Ansätze den verschiedenen Formen von Lebewesen oder unbelebten Dingen je nach Zugehörigkeit zu einer Lebensstufe oder Gruppe ein je unterschiedlicher Wert zuerkannt wird oder nicht, differenziert man zwischen hierarchischen oder egalitären Ansätzen. Während hierarchische Ansätze eine Interessensabwägung aufgrund der Zugehörigkeit zu einer Spezies als ethisch legitim ansehen, wird die Spezieszugehörigkeit in den egalitären Ansätzen nicht als moralisch relevant anerkannt. Allerdings gibt es auch in diesen Positionen Differenzierungen, nach denen z. B. spezifische Eigenschaften auf der sensitiven, emotionalen und kognitiven Ebene in unterschiedlichen Maßen als moralisch relevant gewertet werden.

Es besteht ein breiter Konsens darüber, dass Tiere aus dem Kreis der moralisch zu berücksichtigenden Lebewesen nicht ausgeschlossen werden dürfen. Wie ein roter Faden durchzieht die Diskussionen allerdings nicht nur die Frage nach der Begründung und Reichweite der moralischen Pflichten gegenüber Tieren, sondern auch, mit welcher Terminologie der moralische Status von Tieren angemessen benannt werden kann. Interessanterweise wurde 1986 ins deutsche Tierschutzgesetz[6] und 1992 in die schweizerische Bundesverfassung[7] die religiös konnotierte Begrifflichkeit des Tieres als „Mitgeschöpf" bzw. der „Würde der Kreatur" aufgenommen, was intensive philosophische, theologische wie auch rechtswissenschaftliche Debatten über die Auslegung, rechtliche Konkretisierung und Justiziabilität dieser Konzepte zur Folge hatte (Philipp Balzer et al. 2001; Carl Friedrich Gethmann 2001; Margot Michel 2012).

Auf drei nach wie vor intensiv diskutierte Fragen soll an dieser Stelle besonders hingewiesen werden. (1) Die erste Frage ist theoretischer Natur: Wie ist die „Würde der Kreatur"[8] bzw. die „Tierwürde" zu verstehen? Viele

6 „Zweck dieses Gesetzes ist es, aus der Verantwortung des Menschen für das Tier als *Mitgeschöpf* dessen Leben und Wohlbefinden zu schützen. Niemand darf einem Tier ohne vernünftigen Grund Schmerzen, Leiden oder Schäden zufügen" (§ 1) (Hervorhebung MML).

7 „Der Mensch und seine Umwelt sind vor Missbräuchen der Gentechnologie geschützt. Der Bund erlässt Vorschriften über den Umgang mit Keim- und Erbgut von Tieren, Pflanzen und anderen Organismen. Er trägt dabei der *Würde der Kreatur* sowie der Sicherheit von Mensch, Tier und Umwelt Rechnung und schützt die genetische Vielfalt der Tier- und Pflanzenarten" (Art. 120) (Hervorhebung MML).

8 Nicht eingegangen werden kann an dieser Stelle auf die spannende Frage, welche Konsequenzen diese Terminologie auf den Umgang mit den Pflanzen hat, die als Lebewesen ebenso Kreaturen bzw. Mitgeschöpfe sind (Sabine Odparlik et al. [Hg.] 2008; Sabine Odparlik 2013).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Publikationen setzen sich mit der Problematik auseinander, welches Verhältnis zwischen der Würde von Menschen und jener von Tieren besteht (Alberto Bondolfi et al. [Hg.] 1997; Hans J. Münk 1997; Heike Baranzke 2002; Sabine Odparlik/Peter Kunzmann [Hg.] 2007 u. a. m.). Kann oder soll „Würde der Kreatur" unterschiedslos auf menschliche wie nichtmenschliche Tiere bezogen werden, was letztlich zur Anerkennung von Tierindividuen als Personen führt? Dies fordern Tierrechtspositionen, die konsequenterweise vertreten, dass Tiere (wenn auch in abgestufter Form) Ansprüche auf grundlegende Rechte, Freiheiten und Schutz haben (Sue Donaldson/Will Kymlicka 2013). Die Verwendung von zumal empfindungsfähigen Tieren für menschliche Zwecke wäre dann abzulehnen (Gary L. Francione/Anna Charlton 2015). Oder ist der Begriff im analogen Sinn zu verwenden, sodass die spezifische Menschenwürde von der kreatürlichen Würde der Tiere zu differenzieren ist (Heike Baranzke 2002)? Darauf bauen unterschiedliche Tierschutzpositionen auf. Auch wenn sie sich gegen den Vorwurf des Speziesismus zu verteidigen haben (Eberhard Schockenhoff 2009, 149-152), lassen diese Positionen eine Abwägung menschlicher und tierlicher Interessen zu, jedoch unter der Bedingung, dass Tiere nicht ausschließlich auf ihren Nutzwert reduziert, sondern ihre artspezifischen Grundbedürfnisse respektiert und erfüllt werden (Martin M. Lintner 2017 u. a. m.). (2) Auf eine zweite Frage sei hier nur hingewiesen – gleichsam in Klammern, da sie im vorliegenden Band nicht eigens thematisiert wird, obwohl sie in diversen Beiträgen unverkennbar eine untergründige Rolle spielt. Sie betrifft die linguistische Herausforderung, wie von Menschen und Tieren gesprochen werden soll, um einerseits die Nähe und Ähnlichkeit zwischen beiden Seiten, andererseits auch Unterschiede und Grenzen zu benennen. Ist die Rede von „menschlichen und nichtmenschlichen Tieren (oder Lebewesen)" angemessen? Oder jene von „menschlichen und anderen Tieren (oder Lebewesen)", um die Tiere nicht negativ durch ihr Nicht-Menschsein zu definieren? Und wie kann sprachlich sichtbar gemacht werden, dass zwischen einigen tierlichen und der menschlichen Spezies eine viel größere Nähe besteht als zwischen den meisten tierlichen? Zu problematisieren sind ebenso Ausdrucksformen, die bestimmte Tiere linguistisch auf ihre Funktion reduzieren – beispielsweise Nutz-, Arbeits- oder Versuchstiere, Zucht-, Mast- oder Schlachtvieh – und die die damit verbundene Nutzung und menschliche Macht- und Gewaltausübung über sie bereits sprachlich legitimieren (Reinhard Heuberger 2017 und 2021). Manche Autorinnen und Autoren – auch des vorliegenden Bandes – verwenden bewusst das Adjektiv „tierlich" anstelle von „tierisch", welches zumindest in manchen Sprechkontexten einen abwertenden Unterton hat. (3) Die dritte Frage hingegen ist mehr praktischer

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Natur: Haben tierschutzrechtliche Bestimmungen sowie die Anerkennung der Tiere als Mitgeschöpfe bzw. das Konzept der „Würde der Kreatur" einen wirkungsvolleren rechtlichen Schutz der Tiere und ihrer Interessen zur Folge? Die Realität ist ernüchternd. Besonders im Kontext der agrarischen Nutztierhaltung unterbleibt eine ernsthafte Bekämpfung von systematischen strafbaren Verletzungen des Tierschutzrechts immer noch weitgehend, während vorwiegend lediglich individuelles Fehlverhalten in Einzelfällen strafrechtlich geahndet wird (Jens Bülte 2018; Annabelle Thilo 2020, 172-294). Verschiedene Initiativen machen auf diese Missstände aufmerksam und verlangen sowohl rechtliche als auch systemische Veränderungen, so z. B. die Initiative gegen Massentierhaltung in der Schweiz (2019), das Tierschutzvolksbegehren in Österreich (2021) oder der Untersuchungsausschuss zu Tiertransporten des EU-Parlamentes (2020-2021).

Kehren wir zurück zu den tierethischen Positionen. Eine ausschließliche Zuordnung der verschiedenen theologischen tierethischen Entwürfe zu je einem der weiter oben aufgezeigten anthropo- bis ökozentrischen Modelle, die sich zwischen den Polen von Tierrechts- auf der einen und Tierschutzpositionen auf der anderen Seite bewegen, ist wenig zielführend. Jeder dieser stichwortartig vorgestellten Lösungsansätze vertritt nämlich berechtigte Anliegen und entspricht auch je unterschiedlichen moralischen Intuitionen, weist zugleich aber auch Grenzen auf bzw. beinhaltet kritische Aspekte. Es geht also nicht um eine strikte Abgrenzung dieser Ansätze voneinander, sondern – auch im Sinne einer legitimen Pluralität und Bandbreite von Perspektiven – um eine kritische wechselseitige Ergänzung.

Zudem knüpfen die unterschiedlichen theologisch-ethischen Ansätze an verschiedene moralphilosophische tierethische Konzeptionen an. Vor allem seit den 1970er-Jahren, im Besonderen in Folge der Publikation von Peter Singers *Animal Liberation* (1975) wurde eine Vielzahl von alternativen Konzepten entfaltet: utilitaristische Ansätze, Theorien moralischer Rechte und Würde, vertragstheoretische Konzeptionen, Mitleidsethik und Ethik der Fürsorge, tugendethische und schließlich multikriterielle Ansätze (Ursula Wolf [Hg.] 2016, 11; Friederike Schmitz ^{2}2017, 1-13). Die Spannweite reicht von Ansätzen, die motiviert von moralischer Empörung über den oft ausbeuterischen und gewaltsamen Umgang mit Tieren, zumal in der Nutztierhaltung und in der biomedizinischen und militärischen Forschung, stark emotiv-appellativ geprägt sind, bis hin zum Ringen um rational begründete Theorien als belastbare Basis für die ethische Beurteilung sowie Abwägung von menschlichen und tierlichen Interessen in konkreten Anwendungsbereichen. Die legitime Bandbreite unterschiedlicher Ansätze findet sich – wenig verwunderlich – auch in der theologischen

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ethik wieder. Wie im Kontext der philosophischen Ethik wird Tierethik zudem zusehends nicht nur als eine Bereichsethik der angewandten Ethik verstanden, da die Frage der Tier-Mensch-Beziehung neben den Grundfragen der Ethik auch ganz grundsätzlich das Selbstverständnis des Menschen sowie die unterschiedlichsten Bereiche von Ökologie, Ökonomie, Medizin, Forschung usw. bis hin zu Fragen der Nachhaltigkeit und sozialen Gerechtigkeit betrifft. Tiere spielen in all diesen Bereichen eine Rolle (Herwig Grimm/Markus Wild 2016, 16).

Nach diesem überblicksmäßigen und keineswegs erschöpfenden Aufriss von unterschiedlichsten Themen und Diskursen, mit denen sich theologisch-ethische Tierethikansätze auseinanderzusetzen haben, sollen abschließend kurz die Gliederung und die Inhalte der einzelnen Beiträge der vorliegenden Publikation vorgestellt werden.

4. Inhalt und Gliederung des vorliegenden Bandes

Der erste Band der Reihe *Interdisziplinäre Tierethik (ITE) / Interdisciplinary Animal Ethics (IAE)* beleuchtet unterschiedliche Facetten, die eine christliche Tierethik zu bedenken hat. Wie der Untertitel zum Ausdruck bringt, geht es um interdisziplinäre Annäherungen, nicht um den Entwurf einer einheitlichen Theorie bzw. einer homogenen tierethischen Position im Singular. Naturwissenschaftliche, philosophische, biblische und theologische Ressourcen und Aspekte sollen benannt werden. Zu Wort kommen deshalb Vertreterinnen und Vertreter nicht nur von verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen, sondern auch – wie aus der Lektüre der diversen Beiträge deutlich wird – von unterschiedlichen tierethischen Positionen, wobei der Fokus der einzelnen Artikel nicht darauf liegt, die je eigene Position darzustellen und stark zu machen.

Das *erste Kapitel* dient einer Standortbestimmung aus historischer wie gegenwärtiger Perspektive. Heike BARANZKE liefert eine ideengeschichtliche Verortung unterschiedlicher tierethischer Ansätze, die noch die heutigen Tierethikdebatten grundieren. Sie bietet einen historischen Überblick über die Reflexion auf die Mensch-Tier-Beziehung von der Antike bis in die Neuzeit und zeigt auf, wie ein überwiegend antagonistisch gegeneinander ausgespieltes Gleichheits- und Differenzdenken in abendländischen Gerechtigkeitskonzepten die klassischen tierethischen Positionen prägen. Dabei arbeitet sie am Beispiel von Porphyrios aus Tyros und Immanuel Kant heraus, wie inhomogene Mensch-Tier-Gemeinschaften moralphilosophisch integrativ gedacht werden können, indem begründungstheoretische von anwendungsethischen Argumentationen unterschieden

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

werden. Susana MONSÓ, Andreas AIGNER und Herwig GRIMM führen anhand einer kritischen Auseinandersetzung mit dem Argument des moralischen Individualismus, wonach individuelle Fähigkeiten und Eigenschaften, nicht jedoch die Zugehörigkeit zu einer Gruppe oder Spezies ausschlaggebend dafür sind, wie ein Individuum behandelt werden soll, in die gegenwärtigen tierethischen Debatten ein. Dabei analysieren sie die in der Tradition Wittgensteins stehende Kritik von Alice Crary und Cora Diamond an „orthodoxen" tierethischen Ansätzen, für die z. B. die Empfindungsfähigkeit oder die Fähigkeit, Interessen haben zu können, von zentraler Bedeutung sind (Peter Singer, Tom Regan u. a.). Trotz der Kritik am traditionellen moralischen Individualismus argumentieren die Autorin und die Autoren dafür, das Individuum in der Ethik nicht gänzlich außer Acht zu lassen, und plädieren für eine Ethik, welche spezifische Eigenschaften (menschliche wie tierliche) thematisieren kann und dabei der Reichhaltigkeit und Komplexität Beachtung schenkt, die das moralische Leben charakterisieren.

Im *zweiten Kapitel* wird auf dem Hintergrund ethologischer Erkenntnisse der naturwissenschaftliche und tierphilosophische Paradigmenwechsel im Blick auf die Tiere aufgezeigt. Kurt KOTRSCHAL zeigt stammesgeschichtliche Gemeinsamkeiten zwischen Menschen und Tieren auf und stellt neuere evolutionsbiologische Erkenntnisse über emotionale, soziale und kommunikative Fähigkeiten von Tieren vor. Zugleich räumt der Autor ein, dass es menschliche Alleinstellungsmerkmale gibt, z. B. die menschliche Fähigkeit zur Symbolsprache und zu abstraktem Denken, auch wenn er diese aus Sicht eines Evolutionsbiologen nicht als „anthropologische Differenz" gewertet wissen will. Damit wirft er exemplarisch die weiterführende Frage auf, wie naturwissenschaftliche Erkenntnisse geisteswissenschaftlich zu deuten sind. Markus WILD hingegen beschäftigt sich mit der moralphilosophischen Bedeutung von Kognition und Bewusstsein bei Tieren. Am Beispiel von Hühnern, Hähern und Fischen zeigt er auf, dass Tiere über intentionale Zustände und Empfindungen verfügen. Nach der repräsentationalistischen Theorie des Bewusstseins lassen diese auf Intentionalität und Bewusstsein schließen.

Das *dritte Kapitel* ist biblischen und theologischen Weichenstellungen gewidmet, die aufgrund von neuen exegetischen Einsichten sowie von theologischen Reflexionen über die Tiere vorgenommen werden müssen. Ute NEUMANN-GORSOLKE beleuchtet ethische Aspekte der Mensch-Tier-Beziehung im Alten Testament, welche durch die existentielle Bezogenheit des Menschen auf die Tiere und von Wertschätzung gegenüber den Tieren geprägt war. Für eine egalitaristische Mensch-Tier-Beziehung und eine entsprechende Ethik, so die Autorin, würden die alttestamentli-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

chen Texte jedoch keine Grundlage liefern. Julia ENXING fragt nach dem Platz der Tiere in der gegenwärtigen Schöpfungstheologie und -spiritualität. Zunächst konstatiert sie, dass Tieren für die Artikulation einer theologischen Anthropologie und Schöpfungstheologie nicht nur in der Tradition, sondern auch in den gegenwärtigen einschlägigen Publikationen keine Bedeutung zugemessen wird. Sie plädiert für eine ganzheitlich gedachte Schöpfungstheologie – im Sinne einer planetarischen Solidarität – sowie für eine Anthropologie, die den Menschen in seiner Abhängigkeit von der Ko-Schöpfung begreift. Peter KUNZMANN behandelt die neuralgische Frage nach dem Verständnis von „Tierwürde". Er zieht die Linien von einer religiös-metaphysischen Wertschätzung der Tiere als „Geschöpfe" bis zu ihrem Rang in der Enzyklika *Laudato si'*, argumentiert jedoch, dass Konzeptionen der Würde – unter Berücksichtigung der Analogie des Begriffs – geeigneter sind als die Begrifflichkeit der Kreatur, um das „je Eigene" der Tiere zu benennen, das sie einerseits schützenswerter macht als andere Naturdinge, andererseits eine Differenzierung zur Würde des Menschen zulässt. Jakob OHM untersucht in seinem Beitrag, inwieweit aus Sicht der theologischen Ethik eine Vermittlung der eminent theologischen Begriffe *Sakralität* und *Person* einen unterbewussten Vorschub für eine anthropozentrische Hybris des Menschen in ethischen Fragestellungen leistet oder aber zu einem tieferen Verständnis der Stellung des Menschen im Zusammenleben mit anderen Geschöpfen beitragen kann. Julia BLANC fragt, ausgehend von den vielfältigen Formen von Leid, das Tieren zugefügt wird, ob sich im sozialethischen wie theologischen Prinzip der Option für die Armen ein Anschlusspunkt nicht nur für eine christliche Tierethik, sondern letztlich auch für eine neue Tiertheologie findet. Martin M. LINTNER untersucht die Bedeutung der Tiere in der Liturgie. Diese stellt in der Art und Weise, wie sie das Leben integriert, im Licht der Heiligen Schrift reflektiert und zur Sprache bringt, einen „ethischen Lernort" dar. Ebenso arbeitet er die liturgisch relevante Bedeutung der Tiere aus schöpfungstheologischer wie heilsgeschichtlicher Perspektive heraus und plädiert für thematische Gottesdienste und Votivmessen. Schließlich geht er auf die Frage ein, wie sinnvoll Gottesdienste mit Tieren sind.

Im *vierten Kapitel* werden tierethische Herausforderungen im Kontext systemischer Zusammenhänge reflektiert. Markus VOGT untersucht die agrarökonomischen und -politischen Aspekte der Tierethik im Spannungsfeld von Tierwohl, Landwirtschaft und Agrarpolitik. Er diagnostiziert einen erheblichen Mangel an sozialethischer Auseinandersetzung mit den Systembedingungen der Nutztierhaltung in der modernen Landwirtschaft sowie des damit verknüpften Verlustes von Biodiversität. Anita IDEL zeigt die auch aus tierethischer Sicht relevanten agrarökologischen Potenziale

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nachhaltiger Beweidung für Bodenfruchtbarkeit und Klima auf. Da Landwirtschaft nur eine Zukunft hat, wenn sie in fruchtbaren Landschaften gedacht und behandelt wird, fordert die Autorin die Überwindung eines „kranken Naturbegriffs" der einseitigen *Konkurrenz* hin zur biologischen und sozialen *Kooperation*. Matthias GAULY geht auf die gegenwärtigen politischen Debatten und kritischen Anfragen an die Landwirtschaft ein, in denen Fragen zu Tierwohl und Tiergesundheit eine zunehmend wichtige Rolle spielen. Er stellt Kriterien vor, wie man Letztere bewerten kann, und untersucht, unter welchen Bedingungen positive Veränderungen in der Nutztierhaltung möglich sind. Michael ROSENBERGER gibt aus einer vertragstheoretischen Perspektive eine Antwort auf die tierethische „Gretchenfrage", ob wir Tiere töten und essen dürfen. Er argumentiert, dass Systeme der Tiernutzung einschließlich der Tiertötung dann, wenn sie gewissen Gerechtigkeitsstandards entsprechen, „ähnlich gerecht" sind wie die freie Wildbahn und die Ressourcen der Erde „halbwegs fair" zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Tieren verteilen. Kurt REMELE hingegen problematisiert von einem sentientistischen Zugang her nicht nur das Essen von Fleisch und den Konsum anderer tierlicher Produkte, sondern auch die Herstellung von Kleidung und anderen Artefakten aus tierlichen Materialien. In Anlehnung an den Roman „Das Leben der Tiere" von J. M. Coetzee bewertet er den Unterschied zwischen Essen von Fleisch und Tragen von Leder als lediglich „unterschiedliche Grade von Obszönität". Auch Martina BESLER geht davon aus, dass die gegenwärtige Situation des Konsums tierlicher Produkte vielfach ethisch nicht zu vertreten ist, und sieht in der Veränderung der Lebensgewohnheiten im Blick auf den Umgang mit tierlichen Produkten eine dringliche moralpädagogische Herausforderung für die persönliche Gewissensbildung. Sie wählt hierfür anhand der Gewissenslehre des spanischen Jesuiten Juan Azor (1535-1603) einen tugendethischen Zugang. Matthias EGGEL erläutert die Richtlinie des Europäischen Parlaments und des Rates der Europäischen Union zum Schutz der für wissenschaftliche Zwecke verwendeten Tiere. Er zeigt auf, dass die Prüfung auf wissenschaftliche Erforderlichkeit, Eignung und Verhältnismäßigkeit drei Eckpfeiler des Genehmigungsverfahrens darstellen, welche laut Gesetz erfüllt sein müssen, damit ein Tierversuch ethisch vertretbar ist, und benennt ihre Probleme sowie die Beschränkung ihrer „ethischen Reichweite".

Das *fünfte Kapitel* beinhaltet schließlich zwei Beiträge zu zwei exemplarischen tierethischen Problemfeldern. Katharina EBNER untersucht, über die herkömmlichen, vorwiegend medizinethischen Diskussionen hinausgehend, die mit der Xenotransplantation dringlich werdenden tierethischen Anfragen an das Mensch-Tier-Verhältnis. Sie stellt ausgewählte alter-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

native Ordnungskategorien vor und nimmt dabei wahr, dass das Mensch-Tier-Verhältnis gegenwärtig Gegenstand von Neuaushandlungen ist. Diese ergeben sich aus dem zunehmenden Wissen über Tiere, aber auch aus der Veränderung von Sinnhorizonten, weil die Menschen die Gestaltungskraft und ihr Einwirken auf die gesamte Umwelt mehr und mehr ausweiten. Religiös begründete Ermächtigungsmodelle hierfür werden in einer säkularen Gesellschaft jedoch zusehends in Frage gestellt. Christina POTSCHKA betritt Neuland und untersucht aus tierethischer Perspektive den Einsatz von Roboter-Tieren mit künstlicher Intelligenz im therapeutischen und pflegerischen Bereich. Sie analysiert, dass es vergleichbar mit dem Anthropomorphismus auch einen „Animorphismus" gibt, d. h. die Übertragung tierlicher Eigenschaften auf nichttierliche Roboter, und fragt anhand von tierethischen Ansätzen, ob bzw. inwiefern Roboter-Tieren in irgendeiner Form ein moralischer Wert zuerkannt werden soll.

Literatur

Balzer, Philipp/Rippe, Klaus Peter/Schaber, Peter 2001, Menschenwürde vs. Würde der Kreatur. Begriffsbestimmung, Gentechnik, Ethikkommissionen (Alber-Reihe Philosophie), Freiburg i. Br./München.

Baranzke, Heike 2002, Würde der Kreatur? Die Idee der Würde im Horizont einer integrativen Bioethik (Epistemata. Würzburger Wissenschaftliche Schriften/Reihe Philosophie 328), Würzburg.

Bondolfi, Alberto/Pezzoli-Olgiati, Daria/Lesch, Walter (Hg.) 1997, „Würde der Kreatur". Essays zu einem kontroversen Thema (Theophil 5), Zürich.

Bülte, Jens 2018, Zur faktischen Straflosigkeit institutionalisierter Agrarkriminalität, in: Goltdammer's Archiv für Strafrecht 165 (1), 35-56.

Bundesverfassung der Schweizerischen Eidgenossenschaft, in: https://www.admin.ch/opc/de/classified-compilation/19995395/index.html (abgerufen am 31.10.2020).

Deutsche Bischofskonferenz 1993, Die Verantwortung des Menschen für das Tier. Positionen – Überlegungen – Anregungen (Arbeitshilfen 113), Bonn.

Deutsches Tierschutzgesetz, in: https://www.gesetze-im-internet.de/tierschg/BJNR012770972.html (abgerufen am 05.07.2020).

Dietrich, Hans-Eberhard 2019, Gegen den Strom, in: Seidel, Ulrich/Dietrich, Hans-Eberhard 2019, An der Seite der Tiere. Christsein und ein neuer Umgang mit der Kreatur (Christsein aktuell 5), Münster, 95-109.

Donaldson, Sue/Kymlicka, Will 2013, Zoopolis. Eine politische Theorie der Tierrechte, Berlin.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Enxing, Julia 2021, Schöpfungstheologie im Anthropozän. Gedanken zu einer planetarischen Solidarität und ihrer (theo)politischen Relevanz [Beitrag im vorliegenden Band].

Evangelische Kirche in Deutschland 1991, Zur Verantwortung des Menschen für das Tier als Mitgeschöpf (EKD-Texte 41), Hannover.

Evangelische Kirche in Deutschland 2019, Nutztier und Mitgeschöpf! Tierwohl, Ernährungsethik und Nachhaltigkeit aus evangelischer Sicht (EKD-Texte 133), Hannover.

Francione, Gary L./Charlton, Anna 2015, Animal Rights. The abolitionist Approach, Logan.

Franziskus 2015, *Laudato si'*. Enzyklika über die Sorge für das gemeinsame Haus (24.05.2015).

Gethmann, Carl Friedrich 2001, Tierschutz als Staatsziel – Ethische Probleme, in: Thiele, Felix (Hg.) 2001, Tierschutz als Staatsziel? Naturwissenschaftliche, rechtliche und ethische Aspekte (Europäische Akademie/Graue Reihe 25), 50-76.

Grimm, Herwig/Wild, Markus 2016, Tierethik zur Einführung, Hamburg.

Hagencord, Rainer ^{4}2009, Diesseits von Eden. Verhaltensbiologische und theologische Argumente für eine neue Sicht der Tiere, Regensburg.

Heuberger, Reinhard 2017, Sprachgebrauch: Das Mensch-Tier-Verhältnis aus linguistischer Sicht, in: Kompatscher, Gabriela/Spannring, Reingard/Schachinger, Karin 2017, Human-Animal-Studies (utb 4759), Münster/New York, 48-53.

Heuberger, Reinhard 2021, Die Rolle der Sprache im Mensch-Tier Verhältnis unter besonderer Berücksichtigung des Bildungsbereichs. Eine linguistische Perspektive, in: Horstmann, Simone (Hg.) 2021, Interspezies Lernen. Grundlinien interdisziplinärer Tierschutz- und Tierrechtsbildung (Human-Animal Studies), Bielefeld [in Druck].

Horstmann, Simone 2020, Was fehlt, wenn uns die Tiere fehlen? Eine theologische Spurensuche, Regensburg.

Horstmann, Simone (Hg.) 2021, Religiöse Gewalt an Tieren. Interdisziplinäre Diagnosen zum Verhältnis von Religion, Speziesismus und Gewalt (Human-Animal Studies), Bielefeld [in Druck].

Horstmann, Simone/Ruster, Thomas/Taxacher, Gregor 2018, Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere, Regensburg.

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.

Katechismus der Katholischen Kirche. Neuübersetzung aufgrund der *Editio Typica Latina* 2003, Vatikan/München.

Konferenz Europäischer Kirchen/Rat der Europäischen Bischofskonferenzen 2001, *Charta Oecumenica*. Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa, in: http://www.oekumene.at/dl/uuopJKJKmnLJqx4KJK/Charta_Oecumenica.pdf (abgerufen am 05.07.2020).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

Lintner, Martin M. 2018, Einfach zum Fressen gern. Tiere in der theologischen Ethik, in: Herder Korrespondenz 72, 28-31.

Lintner, Martin M. 2020, Respect for the Proper Value of Each Creature. An Animal-Ethical Rethinking of the Encyclical *Laudato si'*, in: Louvain Studies 43 (1), 26-48.

Mathwig, Frank/Stückelberger, Christoph 2007, Grundwerte. Eine theologisch-ethische Orientierung, Zürich.

Michel, Margot 2012, Die Würde der Kreatur und die Würde des Tieres im schweizerischen Recht. Eine Standortbestimmung anlässlich der bundesgerichtlichen Rechtsprechung, in: Natur und Recht 34 (2), 102-109; DOI: 10.1007/s10357-012-2214-3.

Münk, Hans J. 1997, „Die Würde des Menschen ist unantastbar" (Art. 1,1 GG). Und was ist mit der Würde der Natur? Theologisch-ethische Überlegungen zur Grundkonzeption einer ökologischen Ethik, in: Verein der Freunde und Förderer des Zentrums für Umwelt und Kultur Benediktbeuern (Hg.) 1997, Handeln für die Zukunft der Schöpfung, München, 29-40.

Odparlik, Sabine 2013, Die Würde der Pflanze. Ein sinnvolles ethisches Prinzip im Kontext der Grünen Gentechnik? (Angewandte Ethik 12), Freiburg i. Br.

Odparlik, Sabine/Kunzmann, Peter (Hg.) 2007, Eine Würde für alle Lebewesen? (ta ethica 4), München.

Odparlik, Sabine/Kunzmann, Peter/Knoepffler, Nikolaus (Hg.) 2008, Wie die Würde gedeiht. Pflanzen in der Bioethik (ta ethica 6), München.

Remele, Kurt 2016, Die Würde des Tieres ist unantastbar. Eine neue christliche Tierethik, Kevelaer.

Schleißing, Stefan/Grimm, Herwig 2012, Tierethik als Thema der Theologie und des kirchlichen Handelns, in: Evangelische Kirche in Deutschland u. a. (Hg.) 2012, Dokumente zum kirchlichen Zeitgeschehen (Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 2010), Gütersloh, 45-86.

Schmitz, Friederike [2]2017, Tierethik, Münster.

Schockenhoff, Eberhard 2009, Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen, Freiburg i. Br. etc.

Schweitzer, Albert [9]2008, Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten, hg. von Hans Walter Bähr, München.

Seidel, Ulrich 2017, Alles, was lebt, ist dein Nächster (Gandhi), in: Hagencord, Rainer/Kretzschmar, Helga (Hg.) 2017, Das Tier in Religion, Kultur und Ethik. Neue Wahrnehmung des Tieres in Theologie und Spiritualität (Jahrbuch Theologische Zoologie 2), Münster, 55-72.

Seidel, Ulrich/Dietrich, Hans-Eberhard 2019, An der Seite der Tiere. Christsein und ein neuer Umgang mit der Kreatur (Christsein aktuell 5), Münster.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Thilo, Annabelle 2020, Die Garantenstellung des Amtstierarztes. Unter besonderer Berücksichtigung der rechtsphilosophischen und empirischen Implikationen von § 17 Tierschutzgesetz (Studien zum Strafrecht 106), Baden-Baden.

Wolf, Ursula (Hg.) 2016, Texte zur Tierethik (Reclams Universal-Bibliothek 18535), Stuttgart.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1.
Standortbestimmung

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 eingeebnet 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-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Symmetrieversessenheit 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 1,1-2,4 a) 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-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Schöpfungssegen 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

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 integre Gottesbeziehung des Frommen ist das Ferment eines umfassenden Friedlichkeitszustands, des *shalom*, der auch den Vers „Der Gerechte erbarmt sich seines Viehs" (Spr 12,10) grundiert. 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,

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> – 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-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Erbzwist 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 verzehrn; 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 ^{2}1967, 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

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„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-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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-entelechialen 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*

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Charakter der Lebewesen sowie *Über die Frömmigkeit* sind von Porphyrios aus Tyros (ca. 234-301) in seinem Werk *Über die Enthaltung vom Fleischgenuss* (*De abstinentia 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 (*zoà áloga*) scharf ab und letztere aus der Naturrechtsgemeinschaft radikal aus. Hier setzten zwei berühmte akademische Kritiker an, um mit einer Verteidigung der Tiervernunft Tieren Einlass in die stoische Naturrechtsethik 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 carnium*), 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 carnium* 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 Tiervernunft, 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 abstinentia* 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 Tiervernunft 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

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 abstinentia* 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 *oikeiótes*, 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

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Enthaltsamkeit 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-vervollkommnungsethischen 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 Gottebenbildlichkeit 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

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„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.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Tiervernunftdiskussion 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 verletzlichen 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 entteleologisierten mechanistischen Physik und entwickelt in intensiver Reibung mit Montaignes Apologie der Tiervernunft (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

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 passent,* 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-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 umfangen 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 Creaturen 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 fleußt 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

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 *Moral*gemeinschaft 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 berüchtigten § 17 der Tugendlehre hat Konsequenzen für die Einschätzung der Stellung des Verrohungsarguments 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-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Verkennung 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 anticartesianischen 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-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 zweischneidig 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 Rechtspersonalität 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.

Bregenzer, Ignaz 1894, Thier-Ethik, Bamberg.

Cavalieri, Paola/Singer, Peter (Hg.) 1994, Menschenrechte für die Großen Menschenaffen, München.

Cohen, Noah J. 1959, Tsa'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 ^{2}1967, Leben und Meinungen berühmter Philosophen (Philosophische Bibliothek 53/54), Hamburg.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ebach, Jürgen 1986, Ursprung und Ziel. Erinnerte 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 creaturem". 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.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 ^{2}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.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die traditionelle Tierethik und ihre Kritik: der moralische Individualismus und die Grenzen und Vorzüge der Wittgenstein'schen Alternative

Susana Monsó, Andreas Aigner, Herwig Grimm

1. Einleitung

Die wegweisenden Bücher *Animal Liberation* von Peter Singer ([4]2009) und *The Case for Animal Rights* von Tom Regan ([2]2004) sind Klassiker der akademischen Tierethik. In der Debatte um moralische Ansprüche von Tieren und in den einschlägigen tierethischen Argumenten zahlreicher Autorinnen und Autoren finden sie ungebrochen Niederschlag. Ein wesentlicher Gedanke war und ist, dass Tiere moralischen Status besitzen und *um ihrer selbst willen* zu berücksichtigen sind und nicht etwa, weil dies im Interesse von Menschen ist (vgl. z. B. David DeGrazia 2002, 13-18). Auch in vielen Weiterentwicklungen auf dem Feld der Tierethik bleibt die grundlegende Argumentationsform, nach der auch Singer und Regan den moralischen Status von Tieren begründen, dominant. Ein Teil dieses Erfolges ist sicherlich auch der bestechenden Klarheit und Einfachheit dieser Argumente geschuldet, die Phillip McReynolds (2004) prägnant zusammenfasst: „[W]henever moral standing is *extended to* a new group, it is granted to the new group *to the extent of and on the basis of their similarity to* members of the old group" (64, Hervorhebung im Original). Dabei stellen Singer wie Regan die Ähnlichkeiten bestimmter Tiere und Menschen in den Vordergrund, auf deren Basis sie gleiche Berücksichtigung relevant Ähnlicher fordern, was z. B. bei Singer in den Slogan *All animals are equal* mündet.

Wie dieses Argument der Ausweitung der moralischen Gemeinschaft vor dem Hintergrund eines Wittgenstein'schen Ansatzes zur Tierethik zu bewerten ist, wird im Folgenden behandelt. Alice Crary kritisiert in ihrem 2010 veröffentlichten Artikel *Minding what already matters: A critique of moral individualism* das skizzierte Argument, das auch heute noch als „orthodoxe" Position der Tierethik bezeichnet werden kann. Singer und Regan stehen paradigmatisch für dieselbe und Crary subsummiert sie trotz der Unterschiede unter dem Begriff des „moralischen Individualismus", da sie einer gemeinsamen Logik folgen: Der moralische Individualismus (im Folgenden kurz MI) beschreibt grob gesagt die Ansicht, dass die moralische

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Berücksichtigungswürdigkeit verschiedener Wesen an deren jeweilige individuelle Charakteristika gebunden ist. James Rachels, selbst ein moralischer Individualist, formuliert eine präzise Definition des MI: Die Art und Weise, wie ein Individuum behandelt werden darf, kann nicht durch einen Verweis auf die Gruppenzugehörigkeit (z. B. Spezieszugehörigkeit) festgelegt werden, sondern durch die Berücksichtigung ihrer oder seiner besonderen individuellen Charakteristika (James Rachels 1999, 173). Einfach gesagt: Wenn ich wissen will, wie ich ein Tier behandeln soll, dann liegt die Antwort auf die Frage „im Tier selbst".[1] Crarys scharfe Kritik richtet sich nun auf zwei Punkte: Einerseits basiere der MI auf falschen Annahmen über die Grundlage unserer moralischen Beziehungen zu anderen Menschen und andererseits führe er zu einem verzerrten Verständnis über unsere moralischen Beziehungen zu Tieren (Alice Crary 2010, 20). Einige Jahre später relativiert Crary ihre ursprüngliche Kritik und nimmt sie zum Teil zurück: Sie verteidigt den Gedanken, dass der MI nicht gänzlich aufgegeben werden muss, sondern dass wir statt des „traditionellen MI" in der Tierethik einem „alternativen MI" folgen sollten (Alice Crary 2018, 164). Im vorliegenden Artikel diskutieren wir die Grenzen und Vorzüge ihrer ursprünglichen Kritik des MI und zeigen zugleich die möglichen Gründe auf, die Crary zur Änderung ihrer Ansichten bewegten.

Crary folgt wie Cora Diamond einem Wittgenstein'schen Ansatz in der Tierethik[2], der sich in den Grundannahmen deutlich vom Zugang moralischer Individualisten wie Singer und Regan unterscheidet (Todd May 2014). Ihre Kritik am MI, so möchten wir zeigen, hat unserer Ansicht nach allerdings nur begrenzte Relevanz, da sie nur *bestimmte Formen* des MI trifft, nicht aber den MI insgesamt. Darüber hinaus, so ein vorweggenommenes Ergebnis unserer Analyse, ist der MI in bestimmter Hinsicht nicht überwindbar – ein Umstand, der für die Angemessenheit von Crarys Schritt hin zu einer qualifizierten Version des MI spricht. Wir wollen aber auch zeigen, dass die ursprüngliche Kritik immer noch aktuell ist und wichtige Einsichten liefert. Diese Punkte werden wir Schritt für Schritt erarbeiten. In Abschnitt 2 skizzieren wir die Wittgenstein'sche Kritik des MI.

---

1 Die hier verwendeten Bezeichnungen „traditionelle Tierethik" und „Orthodoxie" beziehen sich einerseits auf Singer und Regan, andererseits beschreiben sie auch Weiterentwicklungen dieser Arbeiten innerhalb des MI. Genannt seien etwa Gary Francione (1995), Bernard Rollin ([2]2017), James Rachels (1999), Jeff McMahan (2005), Gary E. Varner (2012), Evelyn B. Pluhar (1995) und David DeGrazia (1996).

2 Ein anderer prominenter Autor, der Wittgensteins Ideen auf tierethische Fragen angewendet hat, hier aber nicht kommentiert wird, ist Raimond Gaita (2005).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Abschnitt 3 erläutert die Grenzen dieser Kritik. In Abschnitt 4 stellen wir dessen Vorzüge dar. Abschnitt 5 widmet sich schließlich der Darstellung der häufigsten Einwände gegen den Wittgenstein'schen Zugang sowie der Frage, ob dieser Zugang tatsächlich als Alternative zur orthodoxen Position zu verstehen ist. Ziel ist es nicht, Crarys oder Diamonds Theorien zu verteidigen, sondern die Stärken und Schwächen ihrer Kritik an der traditionellen Tierethik zu analysieren und klarzustellen, welche Aspekte derselben immer noch von Relevanz sind bzw. einer Modifikation bedürfen oder verworfen werden sollten.

2. *Die Wittgenstein'sche Kritik am MI*

Crarys (2010) Kritik am MI ist eine Weiterentwicklung der Ideen, die bereits früher von Diamond in ihrer Kritik an den orthodoxen Zugängen zur Tierethik formuliert wurden. In ihrem 1978 erschienenen Artikel *Eating Meat and Eating People* (Cora Diamond 1978) zielt sie auf die gleichen Punkte ab, die Crary später als die zentralen Merkmale des MI beschreibt. Trotz unserer Fokussierung auf Crary werden wir daher zur besseren Veranschaulichung ihrer Ideen auch auf Diamond zurückgreifen, die wie Crary ihre Argumente in weiten Teilen auf Arbeiten von Ludwig Wittgenstein stützt. Obwohl in der Fachwelt darüber debattiert wird, worin Wittgensteins Beitrag zur Moralphilosophie überhaupt liegt, so scheint zumindest darin Einigkeit zu bestehen, dass er Reduktionismus in moralphilosophischen und anderen Fragen vermeidet (Benjamin De Mesel/James Thompson 2015, 1). Diamond (vgl. 1991 b, 21-23) orientiert sich in ihrem Zugang zur Moralphilosophie z. B. insofern an Wittgenstein, als sie keine allgemeinen normativen Prinzipien aufstellt, sondern die Aufmerksamkeit auf die gelebte Moral der Menschen (das „Tun") und die vielfältigen Arten des moralischen Denkens lenkt.

Diamond und Crary kritisieren die traditionelle Tierethik aufgrund der dort vertretenen Ansicht, dass das bloße Menschsein alleine nicht ethisch relevant sei, sondern im Gegenteil die Zugehörigkeit zur Gruppe der Menschen eben keinen Grund für die Aufnahme in die moralische Gemeinschaft darstellt. Eines der bekanntesten Argumente in der Tierethik, das Singer bereits in *Animal Liberation* formulierte und das seither auf breite Resonanz gestoßen ist, vermittelt genau diese Idee: das Argument der *marginal cases*. Dem Argument der „Grenzfälle" zufolge, das man auch unter dem *argument from species overlap* kennt (Oscar Horta 2014), gibt es keine besondere Fähigkeit, die erstens alle Menschen haben würden, zweitens allen anderen (nicht-menschlichen) Tieren fehlen würde und sich drittens

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eignen würde zu begründen, Wesen in die moralische Gemeinschaft aufzunehmen. Die mutmaßlich exklusiv menschlichen Fähigkeiten, die uns angeblich von Tieren unterscheiden (etwa Sprache, Intelligenz, die Fähigkeit, moralisch zu handeln etc.), werden in Wirklichkeit nicht von allen Menschen geteilt und kommen sogar bestimmten Tieren zu. Das Fehlen bzw. Vorhandensein bestimmter Fähigkeiten bei tierlichen wie menschlichen Grenzfällen weicht die klare Grenzziehung auf. Daher kann der Verweis auf Fähigkeiten auch nicht die Annahme begründen, dass *alle und insbesondere nur* Menschen moralisch zu berücksichtigen wären. Wer alle Menschen in der moralischen Gemeinschaft halten will, muss weniger anspruchsvolle Fähigkeiten wählen, die aber bestimmte Menschen und bestimmte Tiere teilen. Wird die moralische Berücksichtigungswürdigkeit eines Lebewesens aber nicht anhand der erwähnten, anspruchsvollen Eigenschaften bestimmt, sondern stattdessen z. B. anhand der Empfindungsfähigkeit (Sentientismus), erweitert sich der Kreis der moralischen Gemeinschaft. Dieses Argument funktioniert allerdings nur, wenn man davon ausgeht, dass die eine Eigenschaft, die allen Menschen gemeinsam ist, nämlich ihre Zugehörigkeit zur Spezies Mensch, nicht als Grund für eine Vorzugsbehandlung herangezogen werden kann. Da die schiere Zugehörigkeit zu einer Spezies moralisch irrelevant ist, besteht der Anspruch des Arguments der Grenzfälle zugleich darin, den *Speziesismus* zu überwinden. In Analogie zum Rassismus und Sexismus bestimmt Richard Ryder (1971) den Speziesismus als eine illegitime Bevorzugung von Vertretern einer bestimmten (meist der eigenen) Spezies und Abwertung aller anderen allein aufgrund der Spezieszugehörigkeit.

Crary und Diamond stehen diesem Argument sehr kritisch gegenüber, und zwar nicht, weil sie die Notwendigkeit abstreiten würden, Tiere vor unethischer Behandlung zu bewahren. Stattdessen konstatieren sie, dass dieses Argument sowohl unser Verständnis von moralischen Beziehungen zu anderen Menschen verzerrt – weil diese Beziehungen nicht auf „kühlen" Kalkulationen hinsichtlich des Besitzes bestimmter Fähigkeiten und ihrer moralischen Relevanz basieren – als auch wenig überzeugende Gründe für die ethische Behandlung von Tieren liefert. Darüber hinaus ergibt sich aus ihrer Perspektive die erschreckende Vorstellung, dass man auf das Argument der Grenzfälle nicht nur mit einer besseren Behandlung von Tieren reagieren könnte, sondern mit einer schlechteren Behandlung von menschlichen „Grenzfällen". Crary und Diamond argumentieren ferner, dass die Orthodoxie in der Tierethik die Funktionsweise unserer gelebten Moral missversteht. Denn die Art und Weise, wie wir z. B. beeinträchtigte Menschen behandeln, zeigt, dass „verminderte" Fähigkeiten nicht generell als Basis zur Rechtfertigung einer schlechteren Behandlung herangezogen

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

werden. Vielmehr begründet das Fehlen bestimmter Fähigkeiten (z. B. bei einer Person mit kognitiver Beeinträchtigung) spezielle moralische Rücksichtnahme (Alice Crary 2010, 21).

Ein weiteres Beispiel für Crarys und Diamonds Kritik bezieht sich auf die Annahme, dass die traditionelle Tierethik verkennt, wie menschliche Gesellschaften ihre Toten behandeln. Toten Menschen fehlt es nicht nur an kognitiven Fähigkeiten, sondern auch an jeder Form von Subjektivität. Dennoch werden die Körper von Verstorbenen mit Respekt behandelt: Wir sind davon überzeugt, dass diese nicht verunstaltet, verstümmelt, entwürdigend zur Schau gestellt oder gar verspeist werden sollten. Das Argument der Grenzfälle, so Crary und Diamond, könne nicht einmal ansatzweise erklären, warum wir uns z. B. eher vorstellen können, eine Kuh zu essen, die vom Blitz getroffen wurde, als einen Menschen, dem das gleiche Schicksal zuteilwurde (Cora Diamond 1978, 468).

Doch für Crary und Diamond zeigen Praktiken wie die grundsätzliche Weigerung, tote Menschen zu essen, worin das Menschsein *besteht*. Es geht hier weder darum, dass es „moralisch falsch" ist, Menschen zu essen, noch darum, dass Menschen dies ablehnen, weil sie dadurch jemandes Interessen respektieren; stattdessen wird dadurch verdeutlicht, dass Praktiken wie diese zur Bestimmung des Begriffs „Mensch" beitragen (Cora Diamond 1978, 469-470). Wie Diamond sagt, lernen wir am Esstisch, dass Menschen manche Tiere essen, nicht aber andere Menschen (was allerdings nicht impliziert, dass Diamond den Fleischkonsum verteidigt oder Fleischkonsum moralisch richtig ist). Mensch zu sein *bedeutet* unter anderem, dass man nicht gegessen wird. Da Singer und Regan diese Tatsache ignorieren, entsprechen ihre Argumente weniger einem Plädoyer für die moralische Berücksichtigung von Tieren, sondern vielmehr einem Angriff auf etwas im menschlichen Leben Bedeutsames (Cora Diamond 1978, 471). In der Wittgenstein'schen Perspektive geht es bei der Verteidigung von Tieren darum, die Bedeutsamkeit dessen zu berücksichtigen, wie Menschen über Tiere denken und sprechen und wie wir die Welt und uns selbst verstehen. Dies erreichen wir nicht durch eine bloße Reflexion über biologische Fakten im Hinblick auf tierliche Eigenschaften, sondern über die Beleuchtung unseres Sprachgebrauchs, von künstlerischen Bestrebungen und Narrativen, die unsere moralische Vorstellungskraft prägen und anregen. In „methodologischer" Hinsicht impliziert dies z. B. den Einsatz von Literatur, um unsere Vorstellungskraft auch in moralischen Fragen anzuregen, und nicht die Suche nach moralisch relevanten biologischen Fakten.

Crary und Diamond sehen in der Tendenz orthodoxer tierethischer Autorinnen und Autoren, die Welt zu beschreiben als sei sie frei von Werten, den entscheidenden Faktor hinter ihrer wenig ansprechenden Darstellung

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Moral an. Genau das ist es, was Crary mit dem MI identifiziert. Als ein Prinzip, das die moralische Berücksichtigung anderer anhand ihrer individuellen Charakteristika begründet, will uns der MI dazu bewegen, so „objektiv" wie möglich auf die Welt zu blicken. Da Tatsachen als Grundlage für Fragen der Moral angesehen werden, ist es entscheidend, sie klar zu sehen. Dies bringt den MI in eine Nahebeziehung zum naturwissenschaftlichen Weltbild, was sich in der Idee einer beobachter-unabhängigen Welt widerspiegelt, die objektiv beschrieben werden kann.[3] Gleichzeitig wird die Welt in dem Sinne als neutral angesehen, als sie der Ethik unabhängig unserer moralischen Fähigkeiten gegeben ist (Alice Crary 2010, 41). Für Crary und Diamond besteht das Problem darin, dass die Konzepte von „Mensch" und „Tier" aber keine rein biologischen sind. Diese Konzepte beziehen sich zwar auf Wesen mit bestimmten biologischen Charakteristika, aber wenn wir dabei nur an eine biologische Bedeutung denken, lassen wir viel außer Acht, das entscheidend für unsere gelebte Moral ist.

3. *Grenzen der Wittgenstein'schen Kritik*

Ein guter Ausgangspunkt, um die Grenzen der Wittgenstein'schen Kritik am MI deutlich zu machen, ist der Rekurs auf die erste explizite Definition des MI von James Rachels: „The basic idea is that how an individual may be treated is to be determined, not by considering his group memberships, but by considering his own particular characteristics" (1999, 173). Obwohl sich Crary explizit auf Rachels bezieht, führt sie die Idee des MI in zwei Hinsichten enger, wenn sie schreibt:

> „What distinguishes approaches in ethics that count as forms of *moral individualism* is the claim that a human or nonhuman creature calls for specific forms of treatment only insofar as it has individual capacities such as, for instance, the capacity for suffering or the capacity to direct its own life" (Alice Crary 2010, 20, Hervorhebung im Original).

Der erste Unterschied zwischen Rachels' ursprünglicher Definition und Crarys neuer Formulierung besteht darin, dass dort, wo Rachels von Eigenschaften oder Charakteristika (engl. *characteristics*) spricht, Crary von Fähigkeiten (engl. *capacities*) spricht. Das ist keine unwesentliche Änderung Crarys, da der Begriffsumfang von „Eigenschaft" viel weiter ist als je-

3 Ein Argument dazu, wie „Objektivität" in die Wittgensteinianische Ethik integriert werden kann, wurde von Benjamin De Mesel (2018, 91-110) formuliert.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ner der „Fähigkeit". Alle Fähigkeiten eines Individuums sind zugleich Eigenschaften bzw. Charakteristika, aber es handelt sich nicht bei jeder Eigenschaft eines Individuums zugleich um eine Fähigkeit. Entsprechend umfasst ein auf Merkmale bezogener MI prima facie wesentlich mehr Theorien als ein auf Fähigkeiten bezogener MI.

Crarys Reduzierung des MI auf seine fähigkeitsbasierte Form ist kein Einzelfall innerhalb metaethischer Überlegungen in Bezug auf die Tierethik. Sie zeigt sich z. B. auch in Todd Mays (2014) Unterscheidung zwischen MI und moralischem Relationalismus (engl. *moral relationalism*). May definiert den moralischen Relationalismus als jene Position, die den moralischen Status eines Lebewesens primär aus ihrer oder seiner Beziehung zu Menschen begründet und nicht nur aus dessen besonderen Charakteristika (2014, 155). Er stellt den moralischen Relationalismus dem MI gegenüber, der seiner Ansicht nach die moralische Berücksichtigungswürdigkeit eines Individuums durch einen Verweis auf Fähigkeiten begründet (engl. *capacity-based reasons*), nicht durch einen Verweis auf relationale Gründe (engl. *relation-based reasons*; Todd May 2014). Diese Unterscheidung ist allerdings irreführend, denn schon alleine die Tatsache, dass Beziehungen auch Eigenschaften bzw. Charakteristika von Individuen sind, wirft die Frage auf, warum der moralische Relationalismus nicht als eine Form von MI betrachtet werden sollte. Da sowohl Fähigkeiten als auch Beziehungen Eigenschaften von Individuen sind, kann der MI, so wie er von Rachels ursprünglich definiert wird, integrativ verstanden werden: Er inkludiert einerseits Zugänge, die sich auf intrinsische Eigenschaften bzw. Fähigkeiten wie Empfindungsfähigkeit und Bewusstsein (vgl. Nicolas Delon 2015) berufen, um die moralische Berücksichtigungswürdigkeit eines Lebewesens zu begründen (z. B. Singers Präferenz-Utilitarismus, Regans Rechteansatz oder Martha C. Nussbaums [2007] Fähigkeiten-Ansatz), und andererseits Zugänge, die zusätzlich Kontexte und Beziehungen hervorheben (z. B. Clare Palmers [2010] kontextualistischer Ansatz).

Crarys Gleichsetzung des MI mit einem auf Fähigkeiten basierten MI wird unserer Ansicht nach zum Kernproblem ihrer Kritik. Dazu gleich mehr, doch zunächst wollen wir noch einen zweiten Unterschied zwischen Rachels' und Crarys Definition des MI hervorheben. In Rachels' ursprünglicher Formulierung wird der MI als metaethisches Prinzip betrachtet, das sich auf die Frage bezieht, wie man Unterschiede in der Behandlung von Individuen rechtfertigt. Der Grundgedanke liegt darin, dass man zwei Individuen nicht unterschiedlich behandeln darf, wenn kein moralisch relevanter Unterschied angegeben werden kann, der diese Ungleichbehandlung rechtfertigt. Rachels (1999, 177) nennt als Beispiel einen Arzt, der zwei Patientinnen oder Patienten hat und vor der Wahl der jeweils

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

passenden Behandlung steht. Während er der Person mit der Infektion Penizillin verabreicht, legt er der Person mit dem gebrochenen Arm einen Gips an. In diesem Fall wäre die Ungleichbehandlung gerechtfertigt, weil es einen relevanten Unterschied zwischen den beiden Personen gibt. Der MI ist daher als Gleichheitsprinzip gedacht, das die gleiche Berücksichtigung von Gleichen (bzw. gleichen Interessen) garantiert.

Im Unterschied dazu beschreibt Crary den MI als Argument über den *moralischen Status*: Ob und in welchem Ausmaß ein Wesen einen moralischen Status besitzt, leite sich ihr zufolge beim MI aus dessen individuellen Fähigkeiten ab (Alice Crary 2018, 158). Obwohl dies in ihrer ursprünglichen Definition nicht so klar ersichtlich ist, zeigt es sich aber immer wieder in ihren Arbeiten. So schreibt sie etwa, dass der MI davon ausgehe, dass nur intrinsische Eigenschaften (engl. *intrinsic characteristics*) einem Wesen moralischen Status verleihen (Alice Crary 2010, 21), und dass der MI behaupte, dass nur tierliche Individuen mit bestimmten geistigen Fähigkeiten (engl. *mental capacities*) moralische Berücksichtigung verdienen (Alice Crary 2010, 41). Der MI sei eine Doktrin, welche die Antwort auf die Frage, ob ein Wesen einen moralischen Status besitzt, an dessen individuelle Fähigkeiten knüpfe (Alice Crary 2018, 158). Indem Crary den MI speziell als Doktrin über den moralischen Status auffasst und nicht generell als Prinzip hinter ethischen Urteilen, exkludiert sie alle Ansätze, die nicht auf die Begründung des moralischen Status zielen, wie etwa die Tugendethik (z. B. Rosalind Hursthouse 2011). Es ist aber schwerlich einzusehen, weshalb Tugendethikerinnen und Tugendethiker nicht für die gleiche Berücksichtigung Gleicher stehen sollten, schon alleine aufgrund der Tatsache, dass sich das Gleichheitsprinzip prominent bei Aristoteles findet.

Dies bedeutet jedoch nicht, dass Rachels' ursprüngliche Definition fraglos akzeptiert werden sollte. So zeigt sich bei genauerem Hinsehen zumindest folgendes Problem: Ihm zufolge darf die Gruppenzugehörigkeit nicht das ausschlaggebende Kriterium für die Festlegung der Art der Behandlung eines Individuums sein; stattdessen müssen dessen individuelle Charakteristika berücksichtigt werden (James Rachels 1999, 173). Was hier ins Auge sticht, ist die Tatsache, dass Gruppenzugehörigkeiten ja selbst zu den Charakteristika eines Individuums gehören. Dieser augenscheinliche Widerspruch könnte durch die Behauptung aufgelöst werden, der MI schließe Gruppenzugehörigkeiten aus den moralisch relevanten Charakteristika eines Individuums aus. Dies würde den MI jedoch als absurdes Prinzip erscheinen lassen, da es durchaus einige Gruppenzugehörigkeiten gibt, die zur Bestimmung dessen herangezogen werden können, wie ein Individuum zu behandeln ist. Als Beispiel sei hier ein Trainer genannt, der nur Spielerinnen und Spielern seines Fußballteams den Zutritt auf den Sport-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

platz während des Trainings erlaubt, während er anderen Personen den Zutritt verweigert. Obwohl der Trainer verschiedene Individuen aufgrund ihrer Gruppenzugehörigkeit unterschiedlich behandelt, verletzt er hier nicht das Gleichheitsprinzip. Wir würden es wahrscheinlich sogar als seltsam ansehen, fühlte sich hier eine zufällige, nicht zum Team gehörige Person ungerecht behandelt, nur weil sie vom Spielfeld verwiesen wird. Gerade *weil* diese Person nicht zur Gruppe „Fußballteam" gehört, ist deren Ausschluss vom Training legitim, und zwar gleichgültig, ob sie in guter körperlicher Verfassung und für den Sport geeignet wäre. Mitglied einer bestimmten Gruppe zu sein ist ein Kriterium, um aus Gleichen Ungleiche zu machen und eine unterschiedliche Behandlung zu rechtfertigen. Daher können Gruppenzugehörigkeiten – auch wenn sie als extrinsische und nicht als intrinsische Eigenschaften angesehen werden können – nicht von der Liste jener Charakteristika ausgeschlossen werden, die bestimmen, wie ein Individuum behandelt werden sollte.

Rachels' Definition zielt jedoch in der Bestimmung dessen, was moralisch irrelevant ist, anscheinend nicht generell auf Gruppenzugehörigkeit ab, sondern speziell auf *Spezies*zugehörigkeit (1999, 173-174). Rachels' Definition des MI ist daher auf die Überwindung des Speziesismus ausgerichtet, also die Überwindung der unterschiedlichen Behandlung von Individuen nur aufgrund der bloßen Spezieszugehörigkeit. Der Grund, warum der Speziesismus seit seiner ersten Formulierung als Diskriminierung angesehen wird, liegt jedoch *nicht* darin, dass die Zugehörigkeit zu einer Spezies auf die Zugehörigkeit zu einer *Gruppe* hinausläuft, sondern weil Spezieszugehörigkeit als *moralisch irrelevantes Charakteristikum* eines Individuums gilt. Werden zwei Individuen unter den gleichen Umständen unterschiedlich behandelt, muss eine Eigenschaft aufgezeigt werden können, die dies legitimiert. Diese Idee spiegelt sich in Rachels' Formulierung des Gleichheitsprinzips wider: „Individuals are to be treated in the same way unless there is a *relevant* difference between them that justifies a difference in treatment" (1999, 176, unsere Hervorhebung). Obwohl das Menschsein in manchen Weltanschauungen als moralisch relevantes Merkmal angesehen wird, z. B. aufgrund der Annahme, dass Menschen als Ebenbilder Gottes geschaffen wurden, so hat die Auffassung, dass die schiere Spezieszugehörigkeit einen relevanten Unterschied in der Moral machen würde, einen schlechten Stand.

Auch wenn das Gleichheitsprinzip oft gegen den Speziesismus angeführt wird, ist es – wie auch der MI selbst – im Hinblick auf den normativen Rahmen und das zugrunde liegende Wertesystem neutral. Um dies zu präzisieren: Keines der beiden Prinzipien legt fest, *wie* Individuen zu behandeln sind oder *was* als ein moralisch relevanter Unterschied zählt. Des-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

halb folgt die Ablehnung des Speziesismus auch nicht automatisch aus dem Gleichheitsprinzip, und deshalb ist auch Crarys Kritik daran, dass der MI die moralische Relevanz des Menschseins bestreitet, irreführend. Ein Mensch zu sein ist nämlich ein *Charakteristikum*, das auf *Individuen* zutrifft, daher würde eine Theorie, die aus dem Menschsein bestimmte moralische Ansprüche ableitet, ebenso zum MI zählen können. Obwohl Vertreterinnen und Vertreter des MI das Menschsein traditionell als *moralisch irrelevant* ansehen (weil sie es als rein biologische Kategorie verstehen), ist dies kein *notwendiger* Wesenszug des MI, sondern hängt vielmehr von den jeweiligen Kriterien ab, die jemand für moralische Relevanz anführt.

Crarys und Diamonds Argumente laufen im Wesentlichen auf eine Verteidigung der Idee hinaus, dass das Menschsein moralisch relevant ist, weil sie die moralische Relevanz als etwas verstehen, das de facto in einem deskriptiven Sinne moralisch relevant ist. Die Wittgenstein'sche Kritik richtet sich daher nicht gegen die Grundidee des MI, sondern auf den Ausschluss des Menschseins als moralisch relevantes Charakteristikum innerhalb der traditionellen Tierethik. Aus Crarys und Diamonds Sicht entspricht dies nicht unserer gelebten Moral, was sie als entscheidenden Fehler der traditionellen Tierethik ansehen. Indem man jedoch einräumt, dass auch das Menschsein ein Charakteristikum von Individuen ist, erweist sich die Annahme des Wittgenstein'schen Zugangs über die moralische Bedeutsamkeit des bloßen Menschseins als durchaus kompatibel mit dem MI.

Crary und Diamond problematisieren zudem die Tendenz des traditionellen MI, die moralisch relevanten Merkmale von Individuen auf eine einzelne Fähigkeit oder ein bestimmtes Set an festgelegten Fähigkeiten zu reduzieren. Dies bringt ihnen zufolge die – bereits erwähnte – fragwürdige Implikation mit sich, dass tote Menschen oder Menschen mit einer schweren Beeinträchtigung bzw. Behinderung keine oder weniger moralische Berücksichtigung verdienen, weil sie nicht oder nur in reduziertem Ausmaß über die nötigen Fähigkeiten für moralische Rücksichtnahme verfügen. Obwohl diese Kritik sicherlich auf *manche* Zugänge zum MI zutrifft (z. B. auf Singers oder McMahans Utilitarismus), so möchten wir betonen, dass dies jedoch ein kontingentes Charakteristikum ist, das nur für bestimmte Formen des MI gilt. Eine normative Theorie, die auf Basis ihrer axiologischen Grundlage nur subjektiv erfahrene Formen von Schaden als moralisches Problem anerkennt (wie der Hedonismus), kann nicht erfassen, inwiefern Leichname respektlos behandelt werden können oder inwiefern verschiedene Formen von Schaden auch Menschen mit Beeinträchtigung betreffen, die den Schaden gar nicht subjektiv als solchen wahrnehmen. Wir halten dies für eine Schwachstelle des hedonistischen und des Präferenz-Utilitarismus. Dies gilt jedoch auch für andere Theorien

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mit entsprechenden axiologischen Grundlagen, aber diese Schwachstelle rührt eben vom jeweiligen Wertesystem her und nicht von ihrem moralisch-individualistischen Charakter.

Der MI ist vom Prinzip her gut mit einem Wertesystem vereinbar, das von objektiven Werten und objektivem Schaden ausgeht, da der MI, wie bereits erwähnt, als ein axiologisch-neutrales Prinzip angesehen werden kann. Darüber hinaus besitzen auch Crary und Diamond anscheinend einen individualistischen Zugang zur Antwort auf die Frage, wie man Pflichten gegenüber beeinträchtigten und toten Menschen begründet. Denn diese Pflichten beziehen sich auf die *individuellen Charakteristika* eines Wesens. Diamond sagt hierzu Folgendes:

> „It would be held by many people uninfluenced by theories of what can count as moral relevance that the conviction by a court of a severely retarded [*sic*] person for a crime that required an intention the retarded person could not form was unjust; the less capable of forming such an intention the person is, the more palpable the injustice" (Cora Diamond 1991 a, 53).

Wird eine Person mit schwerer kognitiver Beeinträchtigung für ein Verbrechen verurteilt, das z. B. eine Absicht oder zielgerichtete Planung voraussetzt, zu der diese Person gar nicht in der Lage war, sind es genau diese *individuellen Charakteristika*, die die Verurteilung so ungerecht erscheinen lassen. Die Annahme, dass der verurteilten Person ein Schaden zugefügt wird, gerade weil sie eine Beeinträchtigung oder Behinderung hat, erweist sich daher als das Resultat einer individualistischen Perspektive. Dementsprechend ist der MI auch mit Crarys Konzeptualisierung geistig schwer beeinträchtigter Menschen vereinbar: Diese Menschen „[have] suffered from a great deprivation in virtue of which they merit special solicitude" (Alice Crary 2010, 33). Ihr zufolge sind es genau diese schweren Beeinträchtigungen eines Menschen, die andere Menschen auf den Gedanken bringen, dass sie eine spezielle Fürsorge verdienen (Alice Crary 2010, 21, 33). Dabei handelt es sich um eine Beschreibung, die auf die besonderen Charakteristika eines Individuums eingeht und die so aufgefasst werden kann, dass diese Charakteristika spezielle Ansprüche erzeugen. In ähnlicher Weise kann der MI auch erklären, warum es, wie Crary (2010) aufzeigt, besonders verwerflich ist, z. B. einen Menschen mit Alzheimer-Demenz zu übervorteilen bzw. auszunutzen (22). Es ist deshalb so verwerflich, weil diese Person durch ihre besonderen Charakteristika in Zusammenhang mit der Erkrankung eine erhöhte Vulnerabilität besitzt.

Darüber hinaus kann der MI zur Erklärung dessen herangezogen werden, warum wir toten Menschen eine besondere Behandlung schulden.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hierbei geht es nicht um das Kriterium der Subjektivität bzw. des subjektiv Empfundenen, aber die Körper der Toten können dennoch auf eine bestimmte individualistische Weise beschrieben werden. Crary spricht etwa von „fellows who have reached the end of their mortal threads" (2010, 34). Solch eine individualistische Beschreibung eines toten Mitmenschen kann, abhängig von unserer jeweiligen normativen Theorie, bestimmte Formen von Respekt begründen, die über die Maximierung von Lust oder das Kalkulieren von Präferenzen hinausgehen.

Der MI kann daher die Existenz von Pflichten gegenüber toten Menschen und Menschen mit Beeinträchtigung bzw. Behinderung ebenso gut erklären wie die Pflichten gegenüber lebenden und nicht beeinträchtigten Menschen, zumindest solange wir dazu bereit sind, über hedonistische und präferenzbezogene Werttheorien hinauszugehen. Allerdings gibt es noch einen weiteren Aspekt, in dem die Wittgenstein'sche Kritik am MI an der Sache vorbeigeht. Dieser betrifft den Punkt, dass eine gewisse Form von Individualismus unvermeidlich ist. Denn ungeachtet des normativen Rahmens und der axiologischen Grundlage, von dem bzw. der wir ausgehen, und ungeachtet unserer Auffassungen in Zusammenhang mit Moralpsychologie und Metaphysik, sobald wir mit ethischen Fragen beschäftigt sind, müssen wir unweigerlich ein *bestimmtes Maß* an Aufmerksamkeit auf das Individuum richten, das aktuell oder potentiell von unseren Handlungen betroffen ist. Wir mögen vielleicht Spezieszugehörigkeit als moralisch relevant oder nicht relevant betrachten und wir mögen vielleicht den moralischen Status als nützlichen oder unnützen Begriff ansehen, aber die *besonderen Charakteristika* jener Individuen, mit denen wir konfrontiert sind, geben stets relevante Informationen – und sei es nur, um festzustellen, ob es sich um ein Lebewesen oder ein unbelebtes Objekt handelt, ob es ein Gegenstand, ein Leichnam oder etwas anders ist. Dies lässt sich leicht aufzeigen, indem man über utilitaristische oder tierrechtliche Zugänge zur Tierethik hinausblickt. Gemäß der Tugendethik sind etwa die Merkmale der konkreten Situation, in der man sich befindet, einschließlich der Charakteristika der Individuen, mit denen man konfrontiert ist (z. B. „Welcher Spezies gehört dieses Individuum an?", „In welcher Situation befindet sich das Individuum?" oder „In welcher Beziehung steht das Individuum zu mir?"), für die Bestimmung dessen wichtig, was in dieser Situation tugendhaft wäre (vgl. z. B. Rosalind Hursthouse 2006). So kommt auch Nussbaums (2007) Fähigkeiten-Ansatz nicht umhin, Bezug darauf zu nehmen, um wen oder was es sich bei einem Individuum handelt. Denn je nachdem, um welche Art Individuum es sich handelt, entscheidet darüber, was zum Gedeihen des Individuums beitragen kann und wodurch es geschädigt werden kann.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Unvermeidlichkeit des MI dürfte ein entscheidender Grund dafür sein, dass Crary ihre ursprüngliche Kritik teilweise zurücknimmt. Sie schreibt in einem aktuelleren Artikel zum Thema unter Bezugnahme auf ihre bevorzugten Zugänge zur Tierethik:

> „[T]here are other thinkers who take up questions of animals and ethics and who, while differing substantially from Singer et al. in their views, nevertheless resemble them in basing their conclusions about moral standing on attention to individual creatures. In light of this convergence, it makes sense to withhold the generic label ‚moral individualism' from the projects of Singer and likeminded others and to place their work instead under the heading of *traditional moral individualism*" (Alice Crary 2018, 158).

Im Zuge ihrer Fürsprache für diesen alternativen Zugang zur Tierethik schreibt Crary über einen auch von Lori Gruen (2014) geschilderten Fall eines Schimpansen, der in der Unterhaltungsindustrie aufgewachsen ist und darauf trainiert wurde, in Gegenwart von Menschen ein vermeintlich lustiges Gesicht zu ziehen. Obwohl der Schimpanse in der Zwischenzeit geschützt lebt und nicht mehr zur Unterhaltung eingesetzt wird, zieht er immer noch das gleiche Gesicht, wenn er auf Menschen trifft. Indem der Schimpanse auf ein Verhalten konditioniert wurde, das Gruen als für ihn entwürdigend erachtet, so Crary (2018), hat man dieses Individuum auf eine Weise geschädigt, die der Utilitarismus nicht zu erfassen vermag, weil der Schimpanse den Schaden nicht thematisieren kann. Um den Schaden zu erkennen, müsse unsere Aufmerksamkeit auf das Individuum selbst gerichtet werden (Alice Crary 2018, 164). Die Tatsache, dass dieses Individuum ein Schimpanse ist, ein majestätisches Geschöpf, dem wir in der Wildnis wohl mit Furcht begegnen würden, und die Tatsache, dass er als *dieser* Schimpanse eine besondere Geschichte hat, lässt uns die immer noch sichtbaren Zeugnisse seines früheren Trainings als Verletzung seiner Würde ansehen. So räumt Crary (2018) letztlich ein, dass eine gewisse Aufmerksamkeit für das Individuum unvermeidlich ist, und sie revidiert ihre ursprüngliche Forderung, den MI gänzlich aufzugeben. Stattdessen spricht sie von der Notwendigkeit einer nicht-traditionellen, alternativen Form des MI (Alice Crary 2018, 164).

4. Vorzüge der Wittgenstein'schen Kritik

Die Probleme, die Diamond bereits 1978 thematisiert und Crary später aufgreift, rühren nicht so sehr von der Tatsache her, dass traditionelle Zu-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gänge zur Tierethik *individualistisch* sind, sondern vielmehr daher, dass diese Zugänge folgende drei Merkmale aufweisen: 1. Rationalismus; 2. Naturalismus; 3. Reduktionismus. Diese drei Merkmale hängen zusammen und treffen nicht zwangsläufig auf jede Form des MI zu. Sie ergeben sich aus dem Fokus auf „nüchterne" ethische Argumente, die aus dem Besitz bestimmter Charakteristika aufgebaut werden. Im Folgenden erläutern wir diese Merkmale und ihre Wittgenstein'sche Kritik.

4.1 Kritik am Rationalismus

Der traditionelle MI ist in einem spezifischen Sinn *rationalistisch*, weil er Emotionen gezielt aus der Diskussion über unsere Pflichten gegenüber Tieren auszuschließen versucht. Im Vorwort zur ersten Ausgabe von *Animal Liberation* aus dem Jahre 1975 beschreibt Singer, dass er das Buch nicht aufgrund seiner Tierliebe verfasst hat, sondern weil er die Frage, wie wir Tiere behandeln sollen, auf möglichst konsistente Weise durchdenken wollte ([4]2009, 10, Anhang). Wiewohl er einräumt, dass seine Beschreibungen über Massentierhaltung und Tierversuche bestimmte Emotionen in den Leserinnen und Lesern auslösen könnten, sei die Begründung, die er für die Ablehnung dieser Praktiken gibt, eine Frage der Vernunft und allgemein akzeptierter moralischer Prinzipien – und nicht von Emotionen (Peter Singer [4]2009, 11, Anhang). Dieser Versuch, alle Emotionen aus tierethischen Begründungen auszuschließen, um möglichst rationale und nüchterne Argumente zu bilden, findet sich auch bei Tom Regan (vgl. z. B. [2]2004, iii) und wurde seither von den meisten Tierethikerinnen und Tierethikern der analytischen Tradition übernommen. Dahinter steht die Idee, dass es in der Ethik primär um das Erzeugen rationaler (bzw. logischer) Konsistenz geht (vgl. z. B. Jeff McMahan 2005, 2013) und dass unmoralisches Verhalten mit irrationalem, d. h. inkonsistentem Verhalten gleichzusetzen ist.

Feministische Zugänge kritisieren diesen Rationalismus in der Orthodoxie scharf, weil diesen zufolge Emotionen und Fürsorge grundlegend dafür sind, dass Tiere so behandelt werden, wie sie behandelt werden sollten (z. B. Josephine Donovan 1990; Erin McKenna 1994). Einige Philosophinnen und Philosophen außerhalb der feministischen Tradition betonen ebenfalls die Rolle von Emotionen in der Tierethik (z. B. Ralph R. Acampora 2006; Tony Milligan 2010; Elisa Aaltola 2018). Auch in Wittgenstein'schen Zugängen, speziell jenem von Diamond (1978), gelten Emotionen wie etwa Mitleid als wesentlich für die moralische Berücksichtigung von Tieren. Mitleid sei grundlegend für unser Verständnis von Leid und

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tod sowie dafür, was sie bedeuten und inwiefern sie für jene relevant sind, die davon betroffen sind, Tiere mit eingeschlossen. Indem sie abstrakte Argumente zur Verhinderung von Tierleid machen, gehen Singer und jene, die ihm folgen, davon aus, dass unser Verständnis für die Notwendigkeit, Leid zu verhindern, auch ohne Beteiligung von Emotionen wie Mitleid auskommt (Cora Diamond 1978, 478). Diamond markiert dies als irreführend und wirft eine „philosophische Überbetonung von Prinzipien" vor, die Menschen von der Philosophie entfremdet und die philosophischen Argumente wenig überzeugend macht (1991 a, 57).

Selbst ein eher flüchtiger Blick auf die empirischen Belege, die auf dem Gebiet der Moralpsychologie gewonnen werden, unterstützt die Idee, dass ein übermäßiger Rationalismus ohne Rücksicht auf Emotionen in die Irre führen muss. Schon aus den Arbeiten von Antonio Damasio (2005) wissen wir, dass Emotionen nötig sind, um vom moralischen Urteil zum Handeln zu gelangen. Es gibt Hinweise, dass Emotionen unsere moralischen Urteile beeinflussen oder sogar bestimmen können (vgl. z. B. Jonathan Haidt 2003). Jesse Prinz (2006) meint z. B. unter Bezugnahme auf empirische Belege, dass Emotionen und moralische Urteile dahingehend zusammenhängen, als Emotionen typischerweise gemeinsam mit moralischen Urteilen auftreten, Emotionen oft moralische Urteile beeinflussen und Emotionen für die moralische Entwicklung wichtig sind. Er erwähnt in diesem Zusammenhang das Beispiel der Psychopathie, in der schwere emotionale Defizite zu einem Fehlen von empathischem Distress, Reue und Schuldgefühlen führen. Prinz sagt sogar, dass Emotionen vielleicht notwendig für moralische Urteile sind, und zwar in dem Sinne, dass die Festlegung auf ein moralisches Urteil zugleich bedeutet, dass man zur Empfindung gewisser Emotionen in bestimmten Kontexten disponiert ist. Ein Beispiel: Beurteilt man Folterung als etwas moralisch Falsches, wird man in Situationen, in denen man Zeugin oder Zeuge einer Folterung ist, emotional nicht ungerührt bleiben.

Unabhängig davon, wie sehr man sich einem sentimentalistischen Zugang zu Fragen der Moral verpflichtet fühlt, ist es ohne Zweifel so, dass Emotionen in einem gewissen Maß Teil unseres moralischen Lebens sind. Wenn man in der Beschäftigung mit der Tierethik Emotionen gänzlich außer Acht lässt, entgeht einem dementsprechend nicht nur ein Mittel, um Menschen zum Nachdenken zu bewegen (Emotionen können z. B. durch Videos ausgelöst werden, die bestimmte Praktiken der Tiernutzung zeigen), sondern man verkennt auch, inwiefern Menschen nicht nur rationale, sondern zugleich emotionale moralische Wesen sind.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

4.2 Kritik am Naturalismus

Der traditionelle MI in der Tierethik ist in dem Sinn *naturalistisch*, als er auf empirische Tatsachen über Tiere Bezug nimmt, um seine Argumente zu plausibilisieren. Singers utilitaristischer Zugang zur Tierethik stützt sich auf die Berücksichtigung z. B. jener Voraussetzungen, die Tiere dazu befähigen, Lust und Schmerz zu empfinden; diese Fähigkeiten erzeugen wiederum bestimmte Interessen, die es zu berücksichtigen gilt (z. B. das Interesse, nicht zu leiden). Wenn wir wissen, wie die Welt *ist*, so die Annahme, seien wir auch in der Lage dazu, die Gründe für unser Handeln leichter zu bestimmen, da sich diese Gründe letztlich auf natürliche Fakten beziehen würden; die angenommene Tatsache, dass sich Schmerz schlecht anfühlt und ein Interesse nach Schmerzfreiheit generiert, impliziert z. B., dass wir bestrebt sein sollten, die Menge an Schmerz in der Welt zu minimieren. Aus der Wittgenstein'schen Perspektive ist dieser Naturalismus aufgrund zweier Gründe problematisch.

Erstens, der Naturalismus nimmt an, dass wir in der Art, wie wir über Tiere denken, einen „Standpunkt des Universums" einnehmen können (vgl. z. B. Katarzyna De Lazari-Radek/Peter Singer 2016). Dies hängt mit der Idee im traditionellen MI zusammen, von einem unparteiischen Standpunkt aus nach rein *rationalen* Gründen für die ethische Behandlung aller Wesen zu suchen. Genau gegenüber dieser Ansicht hat Diamond starken Vorbehalt, weil sie impliziert, dass die Gründe für die moralische Berücksichtigung von Tieren für alle (rational denkenden) Menschen Geltung besitzen, selbst für solche Menschen, denen jegliche Vorstellungskraft und jedes Mitgefühl für Tiere abgeht (Cora Diamond 1978, 479). Crary und Diamond zufolge führt der Rationalismus nicht nur zu einer wenig überzeugenden Moraltheorie, sondern der Gedanke, dass wir eine unparteiische Perspektive einnehmen könnten, sei kaum mehr als ein Wunschdenken. Die Ansätze von Diamond und Crary gehen von dem aus, was man einen „epistemischen Anthropozentrismus" nennen kann, also einer unüberwindlichen menschlichen Perspektivität in unserer Auseinandersetzung mit der Welt und unserem Verständnis von ihr. Was die traditionelle Tierethik als einen Verlust von Objektivität ansieht, wäre aus Wittgenstein'scher Sicht sogar etwas, das man fördern und an dem man festhalten sollte (vgl. dazu Benjamin De Mesel 2018, 91-110). Anstatt des Versuchs, der Welt mit einer kalten und nüchternen wissenschaftlichen Art zu begegnen, sollte man in der Ethik auf alle Fähigkeiten zurückgreifen, die uns in unserem moralischen Leben gegeben sind, und dazu gehören z. B. auch unsere Emotionen, unsere Vorstellungskraft und unser Ergriffensein von Narrativen.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ein zweiter Grund, warum Crary und Diamond den Naturalismus der traditionellen Tierethik ablehnen, liegt darin, dass diese die Grundlage der Moral in den Charakteristika von Individuen findet, während die Wittgenstein'sche Perspektive diese Grundlage viel mehr in den menschlichen *Praktiken* annimmt. Diese Praktiken beeinflussen, wie wir die Eigenschaften der Wesen, mit denen wir interagieren, konzeptuell erfassen. Dass man einem jeweiligen *Individuum*, dem man begegnet, eine gewisse Aufmerksamkeit schenken muss, wird im Wittgenstein'schen Zugang nicht bestritten, aber unsere bedeutungsvermittelnden Praktiken werden hier als Grundlage thematisiert, wie wir dieses Individuum verstehen. D. h. auch, dass die im MI geforderte rationale Reflexion über tierliche Eigenschaften und deren moralische Relevanz nicht voraussetzungslos ist und es keinen unvoreingenommenen Standpunkt gibt.

Die Annahme, Praktiken seien eine wichtige Grundlage der Moral, stellt nach unserem Dafürhalten eine entscheidende Einsicht dieses Wittgenstein'schen Zugangs dar, und zwar eine Einsicht, für die der orthodoxe Zugang zur Tierethik wenig empfänglich erscheint, obwohl sie implizit in deren Argumentationen enthalten ist. Das Argument der „Grenzfälle" als paradigmatisches Beispiel traditioneller Argumentation würde in der Tat nicht funktionieren, gäbe es nicht einen Hintergrund bestimmter Praktiken, die es stützen. Man stelle sich hierzu eine Person vor, die das Schlachten und Essen von Kühen mit dem Hinweis zu rechtfertigen sucht, dass Kühe kein Konzept des Todes haben und es ihnen deshalb egal ist, getötet oder gegessen zu werden, solange dies schmerzfrei erfolgt. Eine mögliche Antwort hierauf, die sich auf das Argument der „Grenzfälle" bezieht, könnte so lauten, dass auch menschliche Babys kein Konzept des Todes haben, wir sie aber trotzdem nicht essen. Es wäre demnach inkonsistent, Kühe zu essen, Babys aber nicht, wenn die Rechtfertigung dafür im Verweis auf das fehlende Konzept des Todes gesucht wird. Abgesehen davon, dass das Argument vielleicht inkonsistentes Verhalten aufzeigt, kann es aber nur deshalb überzeugend für die Person in diesem Beispiel sein, weil sie dazu gebracht wird, Kühe in einem neuen Licht zu sehen, und zwar basierend auf bestehenden Praktiken im zwischenmenschlichen Bereich.

Trotz dieser Kritik am Naturalismus im traditionellen MI ist es wichtig zu betonen, dass aus Crarys und Diamonds Arbeiten nicht die vollständige Ablehnung aller Verweise auf biologische Fakten folgt. Das Wissen über biologische Fakten, die ein bestimmtes Tier betreffen, ist wichtig und kann in manchen Fällen entscheidend dafür sein, dieses Tier angemessen zu behandeln. Dies ist besonders in Fällen von Ungewissheit auffällig. Sich z. B. um einen Hund zu kümmern erfordert kaum ein Studium biologischer Fakten über das Tier, weil wir bereits ausreichend mit Hunden ver-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

traut sind, aber bei weniger vertrauten Tieren, wie z. B. Tintenfischen, kann die Berücksichtigung dieser Fakten entscheidend dafür sein, die Tiere so zu behandeln, wie sie es verdienen. Der Punkt, um den es Crary und Diamond geht, ist nicht, dass biologische Fakten außer Acht gelassen werden sollten, sondern dass diese nicht *alles* sind, worüber man Bescheid wissen sollte. Biologische Fakten alleine können weder moralisches Handeln noch Moraltheorien begründen, weil die Interpretation dieser Fakten je schon im Kontext bestimmter Praktiken steht. Dies bedeutet: Obwohl ein gewisser Naturalismus unvermeidlich und sogar wünschenswert ist, sollten wir eine Ethik anstreben, die *empirisch informiert* ist, und dabei den Versuch aufgeben, unser moralisches Leben auf das zu *reduzieren*, was naturwissenschaftlich beschreibbar ist.

4.3 Kritik am Reduktionismus

Der traditionelle MI ist *reduktionistisch*, weil er versucht, unser moralisches Leben auf eine Theorie zu reduzieren, die so wenige Prinzipien wie möglich postuliert und in einigen Fällen sogar monistisch ist. Der Grund dafür, warum sich so viele Ethikerinnen und Ethiker trotz seiner kontraintuitiven Implikationen z. B. vom Utilitarismus angezogen fühlen, liegt u. a. darin, dass der Utilitarismus mit wenigen Voraussetzungen auskommt. Es ist lediglich nötig, ein hedonistisches Verständnis des Guten sowie ein Aggregationsprinzip zu postulieren. Doch dies kann nur dann als Vorteil gelten, wenn man davon ausgeht, dass Moraltheorien einfach sein sollen, selbst wenn dafür in Kauf genommen werden muss, dass sie sich von unserem komplexen moralischen Leben entfernen. Es ist allerdings alles andere als klar, warum dies so sein sollte. Stattdessen könnte man die Logik dieses Arguments auch auf den Kopf stellen und argumentieren, dass der Utilitarismus genau *deshalb* abgelehnt werden sollte, weil er unser moralisches Leben auf eine einfache Behauptung reduziert: „Schmerz ist schlecht; Lust (Glück) ist gut; je weniger Schmerz und je mehr Lust es insgesamt gibt, desto besser". Dementsprechend hat Mary Midgley die Kritik formuliert, dass jede Moralphilosophie, die unser moralisches Leben auf eine „einfache Formel" reduziert, letztlich als stark vereinfachend und trügerisch anzusehen ist (1998, 30).

Die Unterbietung der Komplexität gelebter Moral ist also ein weiterer Grund, warum der Wittgenstein'sche Zugang dem Reduktionismus des traditionellen MI kritisch gegenübersteht und stattdessen die Pluralität unseres moralischen Lebens als Ausgangspunkt ethischen Nachdenkens wählt. Obwohl Theorien im Rahmen des traditionellen MI den Vorteil lo-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gischer Konsistenz und Einfachheit haben, lassen sie doch die Reichhaltigkeit und Komplexität unseres moralischen Lebens außer Acht. Das ist umso problematischer, wenn man berücksichtigt, dass der traditionelle MI seine Schlussfolgerungen und normative Kraft letztlich aus unserem moralischen Leben und unseren bestehenden Praktiken bezieht. So erhält das Argument gegen den Speziesismus seine Plausibilität wesentlich aus der Analogie zu Argumenten gegen Praktiken der Sklaverei, des Rassismus und des Sexismus. Die Gründe dafür, warum wir im Umgang mit einer beeinträchtigten Person, unserem Baby, unserem Nachbarn, unserer Großmutter oder einem Leichnam besonders umsichtig sind, können ganz unterschiedlich sein. Die Überbetonung von Prinzipien, logischer Konsistenz und der kleinstmöglichen Menge an normativen Bezugspunkten lässt zwangsläufig manche dieser Gründe unberücksichtigt und trägt etablierten Praktiken nicht ausreichend Rechnung. In diesem Sinne gilt, dass der traditionelle MI zwar mit logischer Schlüssigkeit und Konsistenz aufwarten kann und die Fähigkeit besitzt, das „Durcheinander" unseres moralischen Lebens zu vereinfachen, der Wittgenstein'sche Zugang aber ein höheres Erklärungspotential hat und durch seinen pluralistischen Ansatz besser dabei helfen kann, unsere moralischen Überzeugungen in ihrer Komplexität zu verstehen.

5. Eine Alternative zur traditionellen Tierethik?

Die Erwägung, ob der Wittgenstein'sche Zugang tatsächlich eine solide Alternative zur traditionellen Tierethik ist, hängt davon ab, ob Praktiken und Paradigmen den Vorrang vor Theorie und Prinzipien haben – eine Idee, die nicht nur in der Tierethik (z. B. Elisa Aaltola 2010), sondern generell in der angewandten Ethik (z. B. Dieter Birnbacher 2003, 34-77; 2006; Tom L. Beauchamp/James F. Childress [5]2001, 384-413) und speziell in der Moralepistemologie (z. B. Richmond Campbell 2015; Susan Haack 2009; Geoffrey Sayre-McCord 1996) kritisiert wurde. Die zentrale Frage ist, ob moralische Urteile überhaupt durch eine Bezugnahme auf bereits etablierte Praktiken begründet werden können und ob eine ethische Argumentation dadurch nicht in dem verhaftet bleibt, was aktuell moralisch akzeptiert wird (und ob Ethik damit nicht zu einer Soziologie wird; Elisa Aaltola 2010, 37), oder, noch schlimmer, ob dadurch nicht das Risiko besteht, moralisch illegitime Praktiken zu reproduzieren. Ein Beispiel: Wären wir jemals auf die Idee gekommen, dass Hexenverbrennung, Sklaverei, Rassismus oder Sexismus moralisch falsch sind, wenn die einzige Quelle unserer Kritik bestehende Praktiken gewesen wären? Um auf diesen entscheidenden Punkt

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einzugehen, möchten wir drei Argumente für die Idee vorbringen, dass die Betonung der Bedeutung von Praktiken im ethischen Denken nicht zwangsläufig bedeutet, dass man damit das Potential zur Kritik an diesen Praktiken verliert.

5.1 Theorien und Prinzipien sind nicht die einzigen Ausgangspunkte von Kritik

Das Bedenken, dass der angenommene Vorrang von Praktiken zur Unmöglichkeit führt, diese Praktiken auch kritisieren zu können, beruht auf der Vorstellung, dass Theorien und Prinzipien (als Gegenstücke zu Praxis und Paradigmen) die einzigen Ausgangspunkte für moralische Kritik seien. Diese Annahme steht allerdings auf wackeligen Beinen. Träfe sie zu, bräuchte es die Disziplin der Moralphilosophie, um eine etablierte Praxis aus moralischen Gründen in Frage stellen zu können. Dies ist aber offenbar nicht der Fall, weil sowohl Erwachsene, die nicht mit Moralphilosophie vertraut sind, als auch Kinder durchaus die Fähigkeit besitzen, die Praktiken anderer zu kritisieren oder abzulehnen. Kuusela schreibt dementsprechend:

> „[L]eading a human life involves [a pre-theoretical] understanding of a distinction between good and bad. We do not need the discipline of ethics or moralists to teach us that there is such a distinction, but it already informs our lives" (Oskari Kuusela 2018, 39).

Darüber hinaus müsste ein Gegner dieser Ansicht die Meinung vertreten, dass es in Gesellschaften ohne moralphilosophische Auseinandersetzung keine moralischen Probleme gäbe bzw. Menschen keine Möglichkeit auf moralischen Wandel und Entwicklung hätten. Solch eine Behauptung ist allerdings absurd.

5.2 Moralische Probleme tauchen zuerst in der Praxis auf

Moralische Probleme zeigen sich zuerst als Probleme im Zusammenhang mit einer bestehenden Praxis, nicht erst als das Resultat einer (moralphilosophischen) Theorie. Man denke z. B. an eine Tierärztin oder einen Tierarzt, die oder der einen gesunden Welpen euthanasieren soll, weil dessen Fellfarbe nicht mit den Zuchtzielen übereinstimmt (Sonja Hartnack et al. 2016). Hartnack et al. haben gezeigt, dass Tierärztinnen und Tierärzte in Österreich moralischen Stress empfinden, wenn sie einen Welpen nur aufgrund der Wünsche einer Halterin oder eines Halters euthanasieren sollen.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Konflikte zwischen den Wünschen von Halterinnen und Haltern und deren Verantwortung für das Leben und das Wohlergehen ihres Tieres tauchen als moralische Herausforderungen auf, ohne dabei von vorherein auf Moraltheorien oder Prinzipien bezogen zu sein. Solche Konflikte wären nicht denkbar, wenn unser moralisches Leben und unsere Praktiken ohne Unterstützung von Moraltheorien oder Prinzipien immun gegenüber Zweifel und Kritik wären. Viele ethische Theorien haben sich mit der Frage beschäftigt, wie moralische Probleme entstehen, und eine wichtige Antwort darauf findet sich in unseren vorreflexiven Praktiken. So beziehen sich William David Ross' (2003) Idee von Konflikten zwischen prima facie Pflichten, Richard M. Hares (1981) Annahme von Konflikten zwischen vorreflexiven Intuitionen oder John Deweys (1908, 192; [2]1932, 164-165) Erwähnung des Scheiterns von Gewohnheiten (engl. *habits*) z. B. alle auf praktische Probleme, die ethische Reflexion auslösen (Herwig Grimm 2010, 141-151). Der Umstand, dass dem Handeln plötzlich die Selbstverständlichkeit fehlt, bedingt das ethische Nachdenken (Herwig Grimm 2010, 141).

Der entscheidende Punkt ist der, dass Kritikerinnen und Kritiker praxisorientierter Zugänge dazu tendieren, Praktiken als starr und nicht dynamisch anzusehen, und zwar als Handlungsfelder, in denen die Akteurinnen und Akteure ein identisches Muster an moralischen Überzeugungen und Moralverständnissen reproduzieren, die nicht miteinander kollidieren. Träfe dies zu, hätten praxisorientierte Theorien in der Tat ein schwerwiegendes Problem, weil das kritische Potential ethischen Nachdenkens verlorenginge und bestehende Praktiken nur reproduziert und gefestigt werden würden. Situationen des Zweifels und Orientierungsverlustes erzeugen den Bedarf *nachzudenken*, um wieder Orientierung zu gewinnen. In dieser Hinsicht können ethische Theorien und Prinzipien eine große Hilfe sein – ein Sachverhalt, der zum dritten Argument führt.

5.3 Praxisorientierung schließt Prinzipien nicht zwangsläufig aus

Nicht alle praxisorientierten Theorien lehnen Moraltheorie und Prinzipien ab. Eine etwas „wohlwollender" gefasste Interpretation des Wittgenstein'schen Zugangs, als beispielsweise jene von Aaltola (2010, 31), erlaubt es, Praxis und Theorie auch vor diesem Hintergrund nicht als starke Gegensätze zu thematisieren. Es könnte argumentiert werden, dass ein instrumentalistisches Verständnis moralischer Prinzipien und Theorien wie jenes von Dewey mit einem Wittgenstein'schen Zugang zur Moral kompatibel ist. Dewey schreibt:

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> „*[T]he object of moral principles is to supply standpoints and methods which will enable the individual to make for himself an analysis of the elements of good and evil in the particular situation in which he finds himself*. [...] A moral principle, then, is not a command to act or forbear acting in a given way: *it is a tool for analyzing a special situation* […]" (John Dewey ²1932, 280, Hervorhebung im Original).

Dieses instrumentalistische Verständnis erlaubt es, Theorie und Prinzipien als hochrelevant für die Ethik anzusehen, auch wenn die Praxis eine noch wichtigere Rolle spielt. Sie haben die Funktion, uns in unserem praktischen Denken anzuleiten, aber dabei dienen sie als Instrumente, nicht als Zwecke. Moraltheorie und Prinzipien können demnach als Werkzeuge verstanden werden, die uns dabei helfen, gründlicher und differenzierter nachzudenken, aber sie sind weder moralischen Praktiken vorrangig noch sollten sie als Zwecke an sich betrachtet werden. Gäbe es allerdings neben den Praktiken nicht auch noch die Fähigkeit zur ethischen Deliberation, könnten Menschen diese lebenswirklichen Probleme nicht mit ausreichender Sorgfalt bewältigen. In dieser Hinsicht sollte der Wittgenstein'sche Zugang zur Tierethik nicht als *strikte Alternative* zur traditionellen Tierethik aufgefasst werden. Ethische Theorien erlauben uns, besser und systematisch zu denken.

6. *Fazit*

Die Wittgenstein'sche Kritik macht die Schwierigkeiten des impliziten Rationalismus, Naturalismus und Reduktionismus traditioneller Formen des MI deutlich. Trotzdem ist es wenig plausibel, das Individuum in der Ethik gänzlich außer Acht zu lassen, weshalb sogar Crary und Diamond bis zu einem gewissen Grad eine individualistische Position einnehmen. Während daher ihre Kritik am *Individualismus* im MI scheitert, so hat doch der Ruf nach einer Ethik, die „*menschlicher*" ist, aus unserer Sicht eine starke Berechtigung: Eine Ethik nämlich, welche spezifische Eigenschaften (menschliche wie tierliche) thematisieren kann und dabei der Reichhaltigkeit und Komplexität Beachtung schenkt, die das moralische Leben charakterisieren. Dies bedeutet nicht, dass praxisorientierte Ansätze etablierte Praktiken unangetastet lassen und bestehende Ungerechtigkeiten verfestigen. Wir haben stattdessen gezeigt, dass moralische Probleme der Praxis der Theorie vorausgehen und dass Praktiken auch ohne Moraltheorie kritisiert werden können. Dies impliziert jedoch nicht, dass Moraltheorien nutzlos wären. Der Wittgenstein'sche Zugang ist daher weniger als strikte

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Alternative zur traditionellen Tierethik zu verstehen, sondern als Instrument, die orthodoxen Ansätze richtig einzuordnen und das Nachdenken über unsere moralische Verantwortung gegenüber Tieren weiterzuentwickeln.[4]

Literatur

Aaltola, Elisa 2010, The Anthropocentric Paradigm and the Possibility of Animal Ethics, in: Ethics and the Environment 15, 27-50; DOI:10.2979/ete.2010.15.1.27.

Aaltola, Elisa 2018, Varieties of Empathy: Moral Psychology and Animal Ethics, Lanham.

Acampora, Ralph R. 2006, Corporal Compassion: Animal Ethics and Philosophy of Body, Pittsburgh.

Beauchamp, Tom L./Childress, James F. [5]2001, Principles of Biomedical Ethics, New York.

Birnbacher, Dieter 2003, Analytische Einführung in die Ethik, Berlin/New York.

Birnbacher, Dieter 2006, Zwischen Natur und Interesse, Frankfurt a. M.

Campbell, Richmond 2015, Moral Epistemology, in: The Stanford Encyclopedia of Philosophy, https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/moral-epistemology/ (abgerufen am 28.11.2019).

Crary, Alice 2010, Minding What Already Matters: A Critique of Moral Individualism, in: Philosophical Topics 38, 17-49.

Crary, Alice 2018, Ethics, in: Gruen, Lori (Hg.) 2018, Critical Terms for Animal Studies, Chicago, 154-168.

Damasio, Antonio 2005, Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain, New York.

DeGrazia, David 1996, Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status, Cambridge.

DeGrazia, David 2002, Animal Rights. A Very Short Introduction, Oxford.

De Lazari-Radek, Katarzyna/Singer, Peter 2016, The Point of View of the Universe: Sidgwick and Contemporary Ethics, New York.

De Mesel, Benjamin/Thompson, James 2015, Wittgensteinian Approaches to Moral Philosophy, in: Ethical Perspectives 22, 1-14; DOI: 10.2143/EP.22.1.3071308.

De Mesel, Benjamin 2018, The Later Wittgenstein and Moral Philosophy, Cham.

---

4 Acknowledgment: Diese Arbeit wurde zum Teil finanziert durch den *Austrian Science Fund* (FWF): Projektnummern P 31466-G32, M 2518-G32. Gedankt sei auch Katharina Dieck für ihre Unterstützung beim Literaturverzeichnis.
Der vorliegende Text ist eine Übersetzung und überarbeitete Version folgender Arbeit: Susana Monsó/Herwig Grimm 2019.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Delon, Nicolas 2015, Against Moral Intrinsicalism, in: Aaltola, Elisa/Hadley, John (Hg.) 2015, Animal Ethics and Philosophy: Questioning the Orthodoxy, London, 31-45.

Dewey, John 1908, Ethics, New York (= Dewey, John 1976, The Middle Works 1899-1924, vol. 5 [ed. by Boydston, Jo Ann], Carbondale, IL).

Dewey, John ^{2}1932, Ethics, New York (= Dewey, John 1985, The Later Works 1925-1953, vol. 7 [ed. by Boydston, Jo Ann], Carbondale, IL).

Diamond, Cora 1978, Eating Meat and Eating People, in: Philosophy 53, 465-479.

Diamond, Cora 1991 a, The Importance of Being Human, in: Royal Institute of Philosophy Supplement 29, 35-62.

Diamond, Cora 1991 b, The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy, and the Mind, Cambridge/London.

Donovan, Josephine 1990, Animal Rights and Feminist Theory, in: Signs 15, 350-375.

Francione, Gary 1995, Animals, Property & The Law, Philadelphia.

Gaita, Raimond 2005, The Philosopher's Dog: Friendships with Animals, New York.

Grimm, Herwig 2010, Das moralphilosophische Experiment. John Deweys Methode empirischer Untersuchungen als Modell der problem- und anwendungsorientierten Tierethik, Tübingen.

Gruen, Lori 2014, Dignity, Captivity, and an Ethics of Sight, in: Gruen, Lori (Hg.) 2014, The Ethics of Captivity, Oxford, 231-247.

Haack, Susan 2009, Evidence and Inquiry: A Pragmatist Reconstruction of Epistemology, New York.

Haidt, Jonathan 2003, The Moral Emotions, in: Davidson, Richard J./Scherer, Klaus R./Goldsmith, H. Hill (Hg.) 2003, Handbook of Affective Sciences, Oxford/New York, 852-870.

Hare, Richard M. 1981, Moral Thinking: Its Levels, Method and Point, Oxford.

Hartnack, Sonja/Springer, Svenja/Pittavino, Marta/Grimm, Herwig 2016, Attitudes of Austrian veterinarians towards euthanasia in small animal practice: Impacts of age and gender on views on euthanasia, in: BMC Veterinary Research 12, 1-14; DOI: 10.1186/s12917-016-0649-0.

Horta, Oscar 2014, The Scope of the Argument from Species Overlap, in: Journal of Applied Philosophy 31, 142-154.

Hursthouse, Rosalind 2006, Applying Virtue Ethics to our Treatment of the Other Animals, in: Welchman, Jennifer (Hg.) 2006, The Practice of Virtue: Classic and Contemporary Readings in Virtue Ethics, Indianapolis, 136-155.

Hursthouse, Rosalind 2011, Virtue Ethics and the Treatment of Animals, in: Beauchamp, Tom L./Frey, R. G. (Hg.) 2011, The Oxford Handbook of Animal Ethics, New York; DOI: 10.1093/oxfordhb/9780195371963.013.0005.

Kuusela, Oskari 2018, Ethics and Philosophical Clarification, in: Agam-Segal, Reshef/Dain, Edmund (Hg.) 2018, Wittgenstein's Moral Thought, New York, 37-65.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

May, Todd 2014, Moral Individualism, Moral Relationalism, and Obligations to Non-Human Animals, in: Journal of Applied Philosophy 31, 155-168.

McKenna, Erin 1994, Feminism and Vegetarianism: A Critique of Peter Singer, in: Philosophy in the Contemporary World 1, 28-35.

McMahan, Jeff 2005, Our Fellow Creatures, in: The Journal of Ethics 9, 353-380; DOI: 10.1007/s10892-005-3512-2.

McMahan, Jeff 2013, Infanticide and Moral Consistency, in: Journal of Medical Ethics 39, 273-280; DOI:10.1136/medethics-2012-100988.

McReynolds, Phillip 2004, Overlapping Horizons of Meaning: A Deweyan Approach to the Moral Standing of Nonhuman Animals, in: McKenna, Erin/Light, Andrew (Hg.) 2004, Animal Pragmatism. Rethinking Human-Nonhuman Relationships, Bloomington, 63-85.

Midgley, Mary 1998, Animals and Why They Matter, Athens.

Milligan, Tony 2010, Beyond Animal Rights: Food, Pets and Ethics, London/New York.

Monsó, Susana/Grimm, Herwig 2019, An Alternative to the Orthodoxy in Animal Ethics? Limits and Merits of the Wittgensteinian Critique of Moral Individualism, in: Animals 9 (12), art. 1057; DOI:10.3390/ani9121057.

Nussbaum, Martha C. 2007, Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership, Cambridge.

Palmer, Clare 2010, Animal Ethics in Context, New York.

Pluhar, Evelyn B. 1995, Beyond Prejudice: The Moral Significance of Human and Nonhuman Animals, Durham.

Prinz, Jesse J. 2006, The Emotional Basis of Moral Judgements, in: Philosophical Explorations 9, 29-43; DOI: 10.1080/1386979050049246.

Rachels, James 1999, Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism, New York.

Regan, Tom ^{2}2004, The Case for Animal Rights, Berkeley.

Rollin, Bernard ^{2}2017, The Unheeded Cry: Animal Consciousness, Animal Pain, and Science, Columbia.

Ross, William David 2003, The Right and the Good, New York.

Ryder, Richard 1971, Experimenting on Animals, in: Godlovitch, Stanley/Godlovitch, Rosalind/Harris, John (Hg.) 1971, Animals, Men, and Morals, New York, 41-82.

Sayre-McCord, Geoffrey 1996, Coherentist Epistemology and Moral Theory, in: Sinott-Armstrong, Walter/Timmons, Mark (Hg.) 1996, Moral Knowledge: New Readings in Moral Epistemology, New York, 137-189.

Singer, Peter ^{4}2009, Animal Liberation. The Definitive Classic of the Animal Movement, New York.

Varner, Gary E. 2012, Personhood, Ethics, and Animal Cognition: Situating Animals in Hare's Two Level Utilitarianism, New York.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2.
Naturwissenschaftlicher und tierphilosophischer Paradigmenwechsel

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Eine veränderte Sichtweise auf Tiere durch naturwissenschaftliche Erkenntnisse?

Kurt Kotrschal

1. Woher Sichtweisen auf Tiere kommen

Sichtweisen – auch und besonders auf die „anderen Tiere“[1] – sind Ergebnis von Interaktionen zwischen kulturellen Faktoren und evolutionär bedingten menschlichen Anlagen (Kurt Kotrschal 2019)[2]. In Folge möchte ich auf die kulturellen und evolutionären Faktoren eingehen, welche die menschliche Sicht auf andere Tiere beeinflussen, vor allem aber einige kognitive Leistungen von Menschen in evolutionäre Perspektive mit denen der anderen Tiere in Bezug setzen. Macht die Suche nach den Unterschieden zwischen „Mensch und Tier“ überhaupt Sinn? Und vermag das neue Wissen zum unterschätzten „Wir“ mit den anderen Tieren tatsächlich unsere Positionen ihnen gegenüber zu beeinflussen?

1.1 Jäger und Sammler und die Neolithische Revolution (Vere G. Childe 1936)

Die Einstellungen zu Tieren unterscheiden sich grundlegend zwischen Jägern und Sammlern auf der einen und Sesshaften bzw. Hirtenkulturen auf der anderen Seite (Jacob L. Weisdorf 2005). Trotz aller kulturellen Vielfalt über Raum und Zeit zeigen Jäger und Sammler bestimmte Universalien (Christoph Antweiler 2018; Nicholas A. Christakis 2019): Sie sind gesellschaftlich relativ egalitär organisiert, pflegen in der Regel eine animistisch-

1 Menschen haben zumindest mit ihren näheren stammesgeschichtlichen Verwandten unter den Wirbeltieren wesentlich mehr gemeinsam, als sie trennt (Kurt Kotrschal 2014, 2019), auch was die kognitiven Leistungen betrifft. Daher hat sich zumindest in der Verhaltensbiologie eingebürgert, den irreführenden Gegensatz zwischen „Mensch und Tier“ aufzugeben und konsistent von „Menschen und anderen Tieren“ zu sprechen. Damit ist aber nicht gemeint, der Mensch wäre „bloß“ ein Tier wie viele andere auch.

2 Aufgrund des knappen zur Verfügung stehenden Raumes werden hier zum Beleg größerer Zusammenhänge oft jene populären Werke mit wissenschaftlichem Anspruch zitiert, in denen die Originalliteratur zu finden ist.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bzw. totemistisch-schamanistische Spiritualität, was in der evolutionär begründeten Struktur von Gehirn und Psyche begründet zu sein scheint (Michael Winkelman 2002). Tiere sind für sie meist beseelte, fühlende und denkende Wesen auf Augenhöhe mit einem selber; und manche Tiere sind spirituelle Partner, man pflegt in Verwandlungsritualen Verwandtschaft und Abstammung von ihnen. In vielen Jäger-und-Sammler-Gesellschaften gilt das Blut als der Sitz der Seele, was sich ja auch noch im Alten Testament findet (Gen 9,3-4). Tötet man ein Tier, dann geschieht dies im Rahmen von Ritualen und Tabus (David S. Whitley 2014). Reste davon finden sich heute noch in der Trophäenjagd, indem etwa der Jäger den erlegten Hirsch mit einem „Bruch" ehrt.

Schamanen vermitteln zwischen der Welt der Lebenden und der Welt der Geister. Man pflegte eine pragmatisch-spirituelle, sicherlich keine romantische Natur- und Tierbeziehung. Ging man respektlos mit anderen Tieren um oder verletzte Tabus, rächten sich die Geister mit Krankheit bzw. Unglück. Bis zum Sesshaftwerden lebten Menschen wahrscheinlich Hunderttausende von Jahren im Geist des tierbezogenen Animismus. Vor mindestens 35.000 Jahren nahmen ursprünglich aus Afrika stammende, eurasische Jäger und Sammler enge Beziehungen mit Wölfen auf (und umgekehrt). Daraus wurden in nicht allzu vielen Generationen Hunde, zunächst durch implizite Selektion auf Zahmheit (Kurt Kotrschal 2018; Adam S. Wilkins et al. 2014). Ursprung mag eine spirituelle Beziehung zwischen diesen beiden in ihrer sozialen Organisation überaus ähnlichen Arten gewesen sein, wie sie für Jäger und Sammler üblich ist; bald vielleicht auch eine Partnerschaft bei der (Mammut-)Jagd (Brandy R. Fogg et al. 2015; Kurt Kotrschal 2012, 2014, 2016, 2018; Pat Shipman 2015).

Die nahezu geschwisterliche Augenhöhe-Beziehung mit anderen Tieren änderte sich mit dem Sesshaftwerden, erstmals vor etwa 12.000 Jahren um die Megalith-Heiligtümer einer Jäger- und Sammlerkultur im anatolischen Teil des Fruchtbaren Halbmondes (Emmanuel Anati 2014; Denis Korol 2015). In der „Neolithischen Revolution" begann man, Getreide anzubauen, Schafe und Rinder zu domestizieren und Vorräte anzulegen, wahrscheinlich bereits mit Hilfe der Hunde; die Wölfe wurden dagegen zunehmend zum Stachel im Fleisch der „guten Hirten". Arbeit, Ressourcen und – in Folge – weibliches Reproduktionspotential wurden nun von wenigen organisiert und kontrolliert (Kurt Kotrschal 2019), es entstanden arbeitsteilige, patriarchalisch-hierarchische Gesellschaften, die mittels organisierter Kriegerkasten und Befestigungsmauern den eigenen Besitz gegen die Nachbarn schützten – und umgekehrt versuchten, den Besitz der anderen, einschließlich Frauen und Sklaven, zu rauben. Mit Landwirtschaft und Hirtenkultur kam neben der systematischen Kriegsführung auch die Ar-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

beit von Sonnenauf- bis -untergang in die Welt. Die durch Landwirtschaft erhöhte Verfügbarkeit von Nahrung führte zu einer Zunahme der Bevölkerung, allerdings waren die meisten davon ausgemergelt und schlecht ernährt, kränker, kleiner und weniger langlebig als ihre Jäger-und-Sammler-Vorfahren (Jared M. Diamond 2005; Amanda Mummert et al. 2011). Den Vorteil der neuen Gesellschafts- und Wirtschaftsform erntete vor allem eine gut ernährte Oberschicht, welche es durch Referenz auf ihre angeblich göttliche Herkunft und durch Gewaltandrohung schaffte, andere, einschließlich Sklaven, für sich arbeiten zu lassen.

Parallel dazu standen die domestizierten Nutztiere notwendigerweise in der Abhängigkeit von den Menschen. Wie die Texte des Alten Testaments belegen, pflegte „Mann" wie mit den menschlichen Familienmitgliedern auch mit den Nutztieren einen patriarchal-fürsorglichen Umgang. Noch hatten diese als Opfertiere auch eine spirituelle Bedeutung. Mit zunehmend absolutistischen Herrschaftsverhältnissen veränderte sich auch die Beziehung zu den Wildtieren. Für die Herrschenden waren manche Hunde, Katzen, Geparden, später Pferde, Falken etc. geliebte Kumpane, Wildtiere jagten sie und/oder hielten sie in Menagerien – eine Universalie von Herrschergeschlechtern aller Zeiten. Viele – so auch die Habsburger – übten die Jagd exzessiv aus und machten sie zu ihrem Privileg. Neben dem Streben nach statuszeigendem Luxus mag das Anlegen von parkähnlichen Gärten und Menagerien nach den Maßstäben der typisch menschlichen evolutionären Ästhetik auch als Symbol der absoluten Herrschaft über Mensch und Natur gedient haben (James Serpell 1986). So ist es wahrscheinlich kein Zufall, dass ausgerechnet zum Höhepunkt des Absolutismus sogar die Gewächse in den Gärten in geometrische Formen gebracht wurden und die Kampagnen zur Ausrottung der Wölfe ihren Höhepunkt erreichten (Alexander Kling 2019).

Es scheint plausibel, dass auch der Monotheismus der Buchreligionen seinen Beitrag zum menschlichen Überlegenheitsdenken leistete. Gott schuf bekanntlich den Menschen als sein Ebenbild, von Hund, Schimpanse oder Chamäleon ist diesbezüglich nichts zu lesen. Das ganz besonders wirkmächtige Beispiel der menschlichen Sonderstellungsphantasien, sich zum Abbild Gottes zu machen, musste im Umkehrschluss zu einer Abstufung der anderen Tiere führen.[3]

3 Als meine Frau und ich vor vielen Jahren Assisi besuchten und wir uns mit je einem Hund an der Leine anschickten, die prächtige Kathedrale des hl. Franziskus zu betreten, wurden wir sofort energisch verwiesen (!). Es dämmerte uns, dass offensichtlich bezüglich der Sicht auf die anderen Tiere über die Jahrtausende etwas profund schiefgelaufen sein musste.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1.2 Demokratisierung und philosophische Rechtfertigung des Überlegenheitsanspruchs

Das im Gefolge von Aufklärung und Industrialisierung aufstrebende Bürgertum und auch die Bauern übernahmen teils in ihrer Jagdausübung (in Österreich seit 1849) und Tierhaltung die Gepflogenheiten des Adels. Aber wahrscheinlich immer schon – und bis heute – unterhalten die Kleinbauern persönliche Beziehungen zu ihren Kühen und anderen Nutztieren, geben ihnen Namen und behandeln sie fürsorglich, obwohl von Anfang an klar ist, dass diese Beziehung mit der Schlachtung enden wird. Im 20. Jahrhundert wurde den Menschen in den entwickelten Staaten quasi ein Recht auf billiges Fleisch zugestanden. Das bedingte die industrielle Massentierhaltung und die totale Verdinglichung der Tiere. Leben und Tod wird im Sinne der Effizienz und Produktivität der Fleischproduktion optimiert, die Käufer der sauber in Plastik verpackten Fleischpakete wollen gar nicht wissen, dass diese Teile eines individuellen Tieres sind mit einer ausgeprägten Persönlichkeit und mit Bedürfnissen, die ihm über die kurze Hölle seiner Lebensdauer kaum erfüllt wurden. Eine der weitreichenden Konsequenzen manifestiert sich in zoonotisch entstehenden Pandemien, wie etwa Covid-19. Diese Schattenseite der Konsumgesellschaft wirft wohl auch die Frage auf, wie es sein kann, dass selbst Menschen Fleisch essen, die in besten sozialen Beziehungen zu ihren Hunden, Katzen oder Pferden leben. Das ist aber weniger paradox, als es scheinen mag, essen wir doch jene Tiere nicht, mit denen wir soziale Beziehungen pflegen (Kurt Kotrschal 2014, 2016).

Parallel zur Entseelung der Tiere als billige Nahrungsmittel wurden Tiermodelle in der Wissenschaft lange – und vom wissenschaftlichen Ergebnis her durchaus erfolgreich – in der Tradition von René Descartes als Reiz-Reaktionsmaschinen betrachtet. Dieser Leitphilosoph der Aufklärung gestand dem Menschen als „Krone der Schöpfung" Bewusstsein und Denken zu, erklärte aber die Tiere zu Maschinen. Er führte damit den Platon'schen Leib-Seele-Dualismus fort und setzte mit seinem extremen Mensch-Tier-Dualismus noch eins drauf (René Descartes 1662). Dieses rationalistisch-philosophische Tier- und Menschenbild der Aufklärung scheint freilich Privileg der intellektuellen Eliten gewesen zu sein, während die einfachen Leute ihre Kumpan- und sogar Nutztiere wohl immer schon als soziale Persönlichkeiten wahrnahmen (James Serpell 1986). Der Mainstream der modernen Gesellschaften will nicht wissen, dass das Schnitzel aus dem Supermarkt Teil eines netten, klugen Schweins war, oder es die Milchproduktion mit sich bringt, dass Kälber getötet werden

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

müssen. Ist dies der Descartes'schen Tradition oder schlicht einem gedankenlosen Materialismus und Utilitarismus geschuldet – oder beidem?

Seit der Antike bestand das Masterprogramm der abendländischen Philosophie und Theologie darin, den Menschen von einem Natur- zum Geisteswesen zu „transzendieren". Es ging mit der Emanzipation von Tieren und Natur implizit sicherlich auch um ein Überwinden animistischer Vorstellungen. Das rief Widerspruch hervor. So etwa betonte der eine knappe Generation vor Descartes lebende Philosoph Michel de Montaigne die Körperlichkeit von Denken und Bewusstsein und die Wesensähnlichkeit zwischen Menschen und anderen Tieren. Aber offenbar waren die Descartes'schen Körper-Geist- und Mensch-Tier-Dualismen bis heute zeitgeistiger im Sinne aufgeklärt-technokratischer Sichtweisen und Zugänge – und daher einflussreicher als die Philosophie des Nischendenkers de Montaigne.

1.3 Evolutionäre Anlagen: Abgrenzung gegen „die Anderen" (Menschen und auch Tiere)

Um die Fähigkeiten der anderen Tiere einordnen zu können, braucht es den Menschen als Referenz. Tatsächlich beruhen dessen Verhalten und sozial-gesellschaftliche Organisation auf einer Fülle „menschlicher Universalien", also auf Merkmalen, die allen Menschen gemeinsam sind (Christoph Antweiler 2018; Nicholas A. Christakis 2019). Viele davon werden allerdings aufgrund gemeinsamer stammesgeschichtlicher Herkunft oder konvergenter Evolution mit anderen Tieren geteilt. Unter diesen Universalien findet man nur relativ wenige – wenn auch bedeutende – menschliche Alleinstellungsmerkmale (Kurt Kotrschal 2019). Zu diesen Universalien zählen im weitesten Sinn instinktive Komponenten, wie etwa die motorischen Muster des Ausdrucks der Emotionen, zahlreiche kontextsensitive soziale Anlagen und schließlich evolutionär uralte, teils konfliktträchtige Handlungsantriebe/Motivationen aus dem Bereich der geschlechtsdimorphen sozio-sexuellen Strategien. Sie bilden den wirkmächtigen Hintergrund der Organisation von Gesellschaft, Herrschaft und Macht (Kurt Kotrschal 2020). Manche dieser Universalien sind auch bezüglich der Sichtweisen auf Tiere relevant.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1.4 Vermenschlichen

So werden etwa in typisch menschlicher Manier Tiere nach Maßgabe der stammesgeschichtlichen Nähe bzw. der Vertrautheit mit ihnen „vermenschlicht" (*scala naturae*-Effekt: Esmeralda G. Urquiza-Haas/Kurt Kotrschal 2015), also menschliche Maßstäbe des Denkens und Fühlens angelegt, und es werden Tieren nach Maßgabe der empfundenen Ähnlichkeit und Nähe teils komplexe mentale Eigenschaften zugesprochen. So sehen sich Menschen mit Hunden und Affen gewöhnlich wesensverwandter als mit Fischen oder Ameisen. Das wird individuell und gesellschaftlich natürlich stark vom Bildungs- und Bewusstseinszustand moduliert. Je größer die „Naturentfremdung", etwa durch naturfernes Aufwachsen, desto weniger mögen Menschen für andere Tiere empfinden. Die „Kosten" dafür bestehen offenbar in einer geringen Resilienz gegenüber mentalen Problemen im Erwachsenenalter (Kristine Engemann et al. 2018).

Daraus folgt, dass Menschen trotz ihrer grundlegend biophilen Orientierung[4] Tiere nicht einfach „mögen", sondern dass individuelle Einstellungen zu Tieren stark divergieren können; ob und welche Tiere individuellen Menschen etwas bedeuten, hängt von der ontogenetischen Entwicklung von deren mentalen Repräsentationen über Tiere ab (Stephen R. Kellert 1985). Informationen über Gemeinsamkeiten mit anderen Tieren und über die sozialen und gesellschaftlichen Bedingungen vermögen diese Sichtweisen und Repräsentationen zu beeinflussen (Kurt Kotrschal 2019). Milan Kundera (1984) etwa wies eindrucksvoll darauf hin, wie stark gesellschaftliche Zustände und Konflikte sich in der Art des Umgangs mit Tieren niederschlagen können. Da die Empathiebereitschaft mit Tieren gewöhnlich mit der Empathie gegenüber Menschen zusammenhängt (Elizabeth Paul 2015), lässt es tief blicken, wenn etwa in Rumänien Straßenhunde einfach getötet werden. Es trifft also nicht zu, dass Menschen mit (sozialem) Interesse an anderen Tieren generell Misanthropen oder zumindest sozial inkompetent seien – Ausnahmefälle bestätigen die Regel. Vielmehr zeichnen sich humane Gesellschaften auch durch einen respektvollen Umgang mit Tieren aus (Kurt Kotrschal 2014).

Die universelle menschliche Tendenz, sich von „Fremden" – Menschen oder Tieren – abzugrenzen, mag auch von einer Art „Selbstdomestikation" beeinflusst sein. Allen domestizierten Tieren gemeinsam ist das so genannte „Domestikationssyndrom" (Adam S. Wilkins et al. 2014). Es umfasst neben im Vergleich zur Wildform kürzeren Schnauzen, kleineren Zähnen

4 Siehe dazu die Ausführungen weiter unten.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Gehirnen auch ein sanftes Wesen. Die klassischen Experimente an Silberfüchsen durch Dimitry K. Belyaev (1972) legten nahe, dass dieses Syndrom alleine durch Selektion auf Zahmheit zustande kommen kann. Diese neue Sicht der Selbstdomestikation (Brian Hare et al. 2012) geht davon aus, dass seit der Altsteinzeit die (gruppeninterne) Kooperation komplexer wurde und daher eine auch durch Partnerwahl getriebene, verstärkte Selektion auf soziale Kompetenz entstand. Unterstützt wird gruppenbezogenes Sozialverhalten durch das „Bindungshormon" Oxytocin (Henri Julius et al. 2014). Dieses u. a. im Zuge netter sozialer Interaktionen bei beiden Geschlechtern freigesetzte Peptidhormon scheint soziale Gruppen zusammenzuhalten sowie Vertrauen und Kooperationsbereitschaft zu unterstützen[5]; höhere Oxytocinspiegel, etwa durch „Selbstdomestikation", führen aber auch zu einer stärkeren Tendenz der Abgrenzung von Gruppenfremden, was auch in der Beziehung zu Tieren wirksam werden könnte. Könnte es sein, dass deswegen die im Vergleich zu den altsteinzeitlichen Jägern „netteren" modernen Menschen auch Tieren kritischer gegenüberstehen, wenn diese nicht zu ihrem angestammten Lebensstil bzw. seit ihrer Kindheit zum sozialen Umfeld gehörten?

Umgekehrt wird die Barriere gegenüber „den Fremden" – Menschen oder Tieren – gewöhnlich durch Kennenlernen und Sozialisieren überwunden, durch Interesse und damit verbundenen Wissenserwerb, ist doch nicht Xenophobie – wie auch heute noch behauptet – eine menschliche Universalie (Edward O. Wilson 2014), sondern eher das vorsichtige Interesse an Fremden (Kurt Kotrschal 2019). Freunde, Spielgefährten, Sozialkumpane tötet und isst man nicht; dies ist eine Faustregel mit artübergreifender Gültigkeit, wie etwa die eindrucksvollen Aufnahmen eines wilden Eisbären belegen, der mit angeketteten Schlittenhunden spielt.[6] Wurden nach Ende des 2. Weltkrieges mancherorts in Europa Hunde und Katzen gegessen, so ist dies heute in vielen Ländern sogar gesetzlich verboten. Was strenggenommen irrational scheint, denn wenn Fleischverzehr dann akzeptabel wird, wenn es sich um nach „glücklichem" Leben getötete Tiere handelt, dann sollte man wohl diese Kumpantiere essen – was aber aufgrund der Sozialisierungsregel zu einem ähnlichen Tabu wurde wie innerartlicher Kannibalismus.

---

5 Dies belegen vor allem viele Arbeiten experimenteller Wirtschaftswissenschaftler, etwa auch die Gruppe um Ernst Fehr an der Universität Zürich.

6 Video „Tierischer Spaß: Eisbär spielt mit Hunden", in: https://einfachtierisch.de/tierisch/videos/tierischer-spass-eisbaer-spielt-mit-hunden-38108 (abgerufen am 05.07.2020).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1.5 Biophilie

Ein spezifisches Interesse an Natur und Tieren kann als mentales menschliches Alleinstellungsmerkmal gelten. Dafür prägte der Psychoanalytiker Erich Fromm den Begriff der „Biophilie" (1964). Sie scheint als universelle menschliche Basis für die Sichtweisen auf andere Tiere relevant. Popularisiert wurde der Begriff durch den Biologen Edward O. Wilson (1984). Dieses letztlich soziale Interesse an Tieren und Natur wäre sozusagen der universelle mentale Fußabdruck einer evolutionären Geschichte, die Menschen nicht zuletzt aufgrund ihrer Kulturfähigkeit zur ökologisch erfolgreichsten Art machte. Als Hintergrund dafür sollte man auch mehrere hunderttausend Jahre tierbezogenen Animismus[7] bedenken, der sich wohl in Interaktion mit der Biophilie ausprägte und umgekehrt von ihr beeinflusst wurde. Ein starkes Interesse an Natur und Tieren war für Jäger und Sammler überlebenswichtig, und zwar für den Jagderfolg, um nicht von anderen Tieren erbeutet zu werden, vor allem aber auch im Rahmen des typisch menschlichen Bedürfnisses nach Verortung und Sinn (Michael Winkelman 2002).

Eine Reihe von Belegen stützt die Biophilie-Hypothese. Etwa, dass wenige Monate alte Babys weltweit, unabhängig von Geschlecht oder Kulturhintergrund, am stärksten an Tieren interessiert sind (Judy S. deLoache et al. 2011; Kurt Kotrschal 2014, 2019). Da die Individualentwicklung die wichtigsten Wegmarken der evolutiven Entwicklung skizzenartig wiederholt, zeigen die Kleinkinder dadurch einerseits, wie wichtig der Kontakt mit anderen Tieren für die Menschwerdung gewesen sein muss[8], und dass andererseits Kinder in Kontakt mit Tieren und Natur aufwachsen sollten, um sich optimal entwickeln zu können (Richard Louv 2012[9]; Kurt Kotrschal 2014). Die menschliche Universalie bzw. mentale Anlage der Biophilie ist nicht allzu eng zu interpretieren. Sie besteht im Grunde darin, dass Menschen mit (unterschiedlich) starkem Interesse an Tieren zur Welt kommen, dass sich dann aber gesellschaftliche und individuelle Sichten bzw. mentale Repräsentationen in Interaktion mit verschiedenen Tieren im Rahmen sozialer Einflüsse entwickeln (Stephen R. Kellert 1985).

Das „Wir" mit anderen Tieren wird also im Rahmen gesellschaftlicher Bedingungen und der menschlichen Universalien mental individuell ge-

7 Siehe oben.

8 Entsprechend der (umstrittenen) „Haeckel'schen Regel", wonach die evolutionäre Entwicklung in der Individualentwicklung rekapituliert wird – zumindest in Grundzügen.

9 „Nature Deficit Syndrome"-Hypothese.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

formt[10] – wie auch das „Wir" mit anderen Menschen. So werden die individuellen Sichtweisen auf andere Tiere durch Kennenlernen, durch das soziale Umfeld und durch das Wissen um die Gemeinsamkeiten geprägt. U. a. belegt die moderne Archäogenetik (David Reich 2018; Johannes Krause/Thomas Trappe 2019), dass die Menschen weltweit zwar eine Fülle unterschiedlicher Anpassungen ausbildeten, dass aber die alte Idee der „Menschenrassen" nicht haltbar ist; gerade in ihrem komplexen Verhalten zeigen Menschen, dass ihnen als Art viel mehr gemeinsam ist als sie kulturell trennt (Nicholas A. Christakis 2019; Kurt Kotrschal 2019). Dies gilt zunehmend auch bezüglich der Menschen in ihren Beziehungen zu anderen Tieren: Naturwissenschaftliche Ergebnisse zeigen, dass aufgrund der stammesgeschichtlichen Verwandtschaft und paralleler Evolution die Gemeinsamkeiten bei weitem überwiegen (Kurt Kotrschal 2014, 2019).

2. Was Menschen ausmacht, lehrt der Spiegel der Tiere – und umgekehrt

Es zeigt sich, dass die meisten Unterschiede zwischen den Arten von Wirbeltieren bzw. Vögeln und Säugetieren (um den Vergleich auf eine definierte Verwandtschaftsrunde einzugrenzen) eher quantitativer denn qualitativer Natur sind. So finden sich unter der großen Zahl von menschlichen Universalien kaum welche, die auch als menschliche Alleinstellungsmerkmale Bestand hätten (Christoph Antweiler 2018; Nicholas A. Christakis 2019). Selbst kognitive Spitzenleistungen wie Sprachfähigkeit und abstraktes Denken finden sich in meist homologen funktionellen Ansätzen bei den anderen Tieren. Freilich hängt die Einschätzung der Bedeutung dieser Gemeinsamkeiten von der Gewichtung der Merkmale ab. Es trifft zu, dass andere Tiere kaum mündliche (allenfalls in Form akustischer Traditionsbildung) und keine schriftlichen Überlieferungen hinterlassen und wahrscheinlich wenig über sich selber reflektieren (soweit wir heute wissen).

Menschen sind in diesem Text keine Themenverfehlung, weil die Referenz zur Einschätzung, was andere Tiere können und was nicht, immer wir selber sind und weil die Forschung von menschlichen Interessen bestimmt ist. So stoßen die Ergebnisse der Kognitionsbiologie bei Medien und Öffentlichkeit auf erhebliches Interesse. Nicht zufällig, sind doch Menschen vor allem von offenbar klugen, sozial komplexen Tieren fasziniert (Esmeralda G. Urquiza-Haas/Kurt Kotrschal 2015; Kurt Kotrschal

10 Wie alle menschlichen Merkmale in Interaktionen zwischen Genom, Epigenom, sozialem und gesellschaftlichem Umfeld (Eva Jablonka/Marion J. Lamb 2014).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2019). Menschen – und wohl auch andere Tiere – können gar nicht anders, als sich selbstreferentiell mit der Welt auseinanderzusetzen. Wissenschaftlich diszipliniert umgesetzt, ist daran wenig auszusetzen. Der Vorwurf des „Anthropozentrismus" ist aber dort berechtigt, wo sich Forschung im Untermauern der „Sonderstellung" des Menschen ergeht. Auch die gibt es noch.

Tatsächlich befruchten einander heute die Konzepte der Psychologie, der Anthropologie und der vergleichenden Biologie in großem Ausmaß. Nur im Artvergleich kann man die „Natur des Menschen" erkennen, etwa die sozio-sexuellen Anlagen und Präferenzen der Menschen evolutionär stimmig erklären. Warum leben Menschen vorwiegend monogam bis polygyn? Was ist die biologische Basis der latenten Konflikte zwischen den Geschlechtern, der erheblichen sozio-sexuellen (vor allem männlichen) Gewalt in den Gesellschaften? Warum sind Menschen im Grunde freundlich, kooperativ und fürsorglich angelegt und dennoch – abhängig vom Kontext – potentiell überaus gewaltbereit (Kurt Kotrschal 2019)?[11] Umgekehrt fließen heute immer mehr Konzepte aus der Humanpsychologie in die Arbeit mit anderen Tieren ein, so etwa „Theory of Mind" (ToM), die Fähigkeit des Einfühlens und Eindenkens in Andere. Zunächst für eine typisch menschliche kognitive Fähigkeit gehalten (Josef Perner et al. 1987), zeigten Tests, dass auch Schimpansen, Raben etc. ToM als Basis für ihre Entscheidungen nutzen (Thomas Bugnyar/Bernd Heinrich 2005).[12]

2.1 Schlüsselinnovationen und kognitive Entwicklung über die Stammesgeschichte

In der Stammesgeschichte entsteht Neues nur auf Basis bereits vorhandener Strukturen und Funktionen. Dabei „emergieren" neue Eigenschaften, weil Systemveränderungen unvorhersagbare funktionelle Konsequenzen nach sich ziehen können. So funktioniert Evolution nicht über geplantes Design, sondern in einer Art „Bastlermanier". In grauer Vorzeit wurde etwa die Voraussetzung für die Entstehung von Vielzellern geschaffen, als sich unterschiedliche Prokaryoten symbiontisch zur Eukaryotenzelle zusammentaten. Daraus entstand als komplexe emergente Eigenschaft jene enorme Differenzierungsfähigkeit, welche die Entwicklung komplexer Organe und Körper und damit die Evolution der Vielzeller ermöglichte. Üb-

11 Antworten dazu in Kurt Kotrschal 2019.
12 Mehr zur ToM unten.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rigens wird zwischen unterschiedlichen Arten bis heute ständig DNA ausgetauscht, meist über Viren und Prokaryoten, die so erheblich zur Entstehung der Säugetiere und auch zum menschlichen Erbmaterial beitrugen.[13]

In Folge entstanden im Erdaltertum aus den Aussteifungen des Kiemdarms der frühen, filtrierenden Chordatiere echte Kiefer, ihr zunächst turgeszenter Achsenstab wurde zur knöchernen Wirbelsäule. Alle diese Neuerungen bereiteten als „Voranpassungen" den Weg zur Entstehung vieler neuer Arten und ihrer ökologischen Nischen. „Adaptive Radiationen", also die oft explosive Entstehung neuer Arten, wurden auch immer wieder von Katastrophen ausgelöst, welche die meisten der zuvor existierenden Arten auslöschten, zuletzt vor 66 Millionen Jahren mit dem Einschlag eines riesigen Meteoriten nahe Yukatan, der neben den Dinosauriern mehr als 90 Prozent der damals am Land und im Meer lebenden Arten auslöschte. Das machte den Weg frei für die Säugetiere und Vögel und für eine insgesamt viel komplexere Ökologie als vorher. Auch Menschen wären ohne diesen Meteoriteneinschlag nicht entstanden.

Bereits lange vor dieser Katastrophe entstanden die ersten Säugetiere aus Reptilien. Dabei wanderten die Gelenkbereiche des primären Kiefers ins Mittelohr und bilden seitdem dort gemeinsam mit einem bereits lange vorher eingewanderten Kiemenbogenelement drei Gehörknöchelchen. So entstand eine Voraussetzung für die gute Hörfähigkeit von Säugetieren über einen weiten Frequenzbereich und damit auch für den *Homo musicalis*. Aus dem beweglichen Schädel der phylogenetischen Ahnen wurde der akinetische, stabil-knochengepanzerte Säugetierschädel, was wiederum eine Voraussetzung für die Entwicklung eines heterodonten Gebisses war, dessen unterschiedlich spezialisierte Zähne (Schneide-, Fang- und Mahlzähne) eine gute Kauleistung und damit die Konstruktion einer Fülle neuer ökologischer (Nahrungs)Nischen ermöglichte. Damit entstand auch die Voraussetzung für die Evolution großer, leistungsfähiger, aber energetisch „teurer" Gehirne der Vögel und Säugetiere, zumal diese ja auch kalorisch aufwändig ständig auf Betriebstemperatur gehalten werden können bzw. müssen. Die Körpertemperatur unabhängig von der Umgebungstemperatur stabil zu halten, war eine der Voraussetzungen für die Entwicklung einer komplexen ökologischen und sozialen Orientierung und der dazu benötigten kognitiven Spitzenleistungen. Damit verfügte nun die „neue

13 Diese und viele andere biologischen Grunderkenntnisse sind heute allgemein anerkannt und in den einführenden Lehrbüchern zum Biologiestudium nachzulesen.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Fauna“ über die Voraussetzungen, relativ unabhängig vom Klima die Welt in Konkurrenz und Kooperation bis zu ihren eisigen Polen zu besiedeln[14].

2.2 Kognitive Spitzenleister

Das große menschliche Gehirn wurde zum Sitz der wenigen tatsächlichen Alleinstellungsmerkmale. Über mehr als zwei Millionen Jahre entstand ein Organ, das etwa zwei Prozent der Körpermasse ausmacht, aber 25 Prozent des Grundumsatzes beansprucht. Relativ zum Körper ist es das größte und auch komplexeste Gehirn der Wirbeltiere. Das wäre ohne kulturelle Innovationen, wie dem Gebrauch von Feuer und dem Garen von Nahrung, kaum möglich gewesen, u. a. weil ein großes Gehirn seltsamerweise auch mit Einschränkungen in der Entwicklung des Darms einhergeht (Alexander Kotrschal et al. 2019; Kurt Kotrschal 2019). Die 1250 cm^3 Gehirne der Menschen unterscheiden sich von den etwa 400 cm^3 der Schimpansen auch durch ihre Verarbeitungsgeschwindigkeit und -qualität. Das menschliche Gehirn erreichte also einen im Vergleich mit anderen Tieren hohen Grad an Spezialisierung; mit dem Nachteil, dass dieses „hoch getunte“ Gehirn auch recht störungsanfällig wurde. So plagt moderne Menschen vor allem im Zusammenhang mit suboptimalen sozialen und gesellschaftlichen Lebensbedingungen eine Fülle von mentalen Problemen. Verständlich, denn das menschliche Gehirn entstand vor allem im sozialen Zusammenhang (Robin I. M. Dunbar 2016). Das gilt in unterschiedlichem Ausmaß auch für die im Vergleich zu ihrer stammesgeschichtlichen Verwandtschaft kognitiven Hochleistern in den unterschiedlichen Stämmen der Wirbeltiere, innerhalb der Vögel und Säugetiere, aber auch bei den modernen, barschartigen Knochenfischen.

So fand die Arbeitsgruppe um Redouan Bshary, Universität Neuchatel, bei den etwa 12 cm langen Putzerfischen der Gattung Labroides, die in tropischen Riffen paarweise andere Fische von Ektoparasiten befreien, dass sie sich aber auch gelegentlich nach Parasitenmanier an deren Schleimhaut vergreifen und dabei eine erstaunliche Flexibilität im Umgang mit ihrer „Kundschaft“ zeigen: Jeden Tag kommen hunderte „Kunden“ zum Putzen vorbei (Zegni Triki et al. 2019). Je nachdem, ob es sich um „Stamm- oder Laufkundschaft“ handelt bzw. ob die Putzbedürftigen potentiell gefährlich sind, geht man recht unterschiedlich mit ihnen um. Die Putzer verfügen über eine gute Einschätzung „des Marktes“ und können hunderte verschie-

14 Ausführlicher zusammengefasst in Kurt Kotrschal 2019.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dene Kunden auch individuell unterscheiden. Eine erstaunliche Leistung, zumal die modernen Knochenfische über die kleinsten aller Wirbeltiergehirne verfügen; das der Putzer ist bei 1 mm Durchmesser 5 mm lang. Das ist allerdings kein „Primitivmerkmal", denn die modernen Knochenfische sind innerhalb der Wirbeltiere Rekordhalter im Miniaturisieren. Ihre Larven sind unter 10 mm lang, müssen sich aber dennoch orientieren, Raubfeinde vermeiden etc., benötigen also ein funktionierendes Nervensystem. Das schafften sie, indem sie winzige Nervenzellen entwickelten, die sie dann auch in den Adultgehirnen verbauen.[15] Damit zählen die Gehirne der modernen Knochenfische mit ihren dicht gepackten Nervenzellen und kurzen Leitungsbahnen zu den wohl effizientesten und leistungsfähigsten innerhalb der Wirbeltiere.

Etwas anders gelagert scheint der Fall bei den brutpflegenden, etwa 3 cm kleinen Pfeilgiftfröschchen (Allobates) des südamerikanischen Regenwaldes, die seit Jahrzehnten von der Arbeitsgruppe um Walter Hödl, Universität Wien, untersucht werden (z. B. Ria Sonnleitner et al. 2020). Die Männchen etablieren Territorien am Waldboden und rufen. Die umherwandernden Weibchen treffen ihre Partnerwahl und legen dem Auserwählten ein paar Eier auf den Rücken. Dieser begibt sich dann auf die nächststehenden Bäume und verteilt sie in kleinen Pfützen in Bromelien oder Astlöchern – wenn seine vorherige Prüfung ergab, dass diese Kleinstgewässer keine räuberischen Quappen anderer Froscharten enthalten. Die Tage darauf besucht das Männchen regelmäßig seine Pfützen, überwacht die Entwicklung der Kaulquappen und verpflegt sie allenfalls. Diese Tiere verfügen also über ein erstaunliches räumlich-zeitliches Gedächtnis und wahrscheinlich kennen sie einander auch persönlich. Eine erstaunliche Leistung für einen winzigen Frosch, der noch dazu im Gegensatz zu den Putzerfischen ein zwar kleines, neurologisch aber auch recht ursprüngliches Gehirn mit relativ großen Nervenzellen aufweist. Möglich, dass es den Fröschchen an Flexibilität mangelt, ihre kognitiven Fähigkeiten auch in anderen Kontexten einzusetzen. Dagegen liegt es in der Natur der eher generalisierten Intelligenzleistungen der Putzerfische, dass sie über eine erhebliche Flexibilität verfügen, weil ja jederzeit neue, ihnen noch unbekannte „Kundschaft" auftauchen könnte und sie sich mit ihrem Partner abstimmen bzw. auf jede Veränderung der „Marktlage" flexibel reagieren sollten. Vergleichsdaten zur kognitiven Flexibilität dieser Fische und Frösche fehlen allerdings.

15 Kurt Kotrschal, nicht publizierte Daten.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diese Beispiele lehren zweierlei: Geistige Leistungsfähigkeit braucht nicht unbedingt große Gehirne, und kognitive Fähigkeiten entstehen, wenn sie gebraucht werden. Die stammesgeschichtliche Entwicklung verläuft nicht zwingend vom „Niederen" zum „Höheren". Dies ist aber auch zu relativieren, da die relative Größe und die Komplexität der Gehirne über die Stammesgeschichte durchaus ansteigen; und zwar grob von den ursprünglichen Fischen zu den modernen Säugetieren, aber etwa auch innerhalb der Säugetiere. Es geht von den glatten Kortexoberflächen der kleinhirnigen Säugetiere bis zu den riesigen, komplex gefalteten Gehirnen der Wale, der Primaten etc. Als Faustregel (mit Ausnahmen) kann gelten: Je später in der Stammesgeschichte ein Taxon entstand, desto größer, komplexer und leistungsfähiger sein Gehirn. Also doch eine *scala naturae*-Entwicklung der mentalen Fähigkeiten?

Man muss hier keine Teleologie annehmen. Vielmehr wurde nach jedem der bislang vielleicht sieben Extinktionsereignisse seit dem frühen Erdaltertum die Biosphäre vielfältiger und damit die Ökologie und Interaktion der Arten komplexer (David M. Raup 1994). Dies gilt auch für die artinterne soziale Organisation und die kognitiven Leistungen, die ja in Wechselwirkung mit der ökologischen Komplexität stehen. Ökologische Komplexität und in Folge auch soziale Komplexität (Robin I. M. Dunbar 2016) treiben die Evolution von Kognition – und umgekehrt. So entstanden Voranpassungen auch im Nervensystem, die den Weg für spätere Artneubildungen bereiteten. Der Rüstungswettlauf zwischen Räuber und Beute, verbunden mit ständig verbessernden Sinnessystemen, führte auch zu einer sozialen Strategie der Raubfeindvermeidung. Damit einhergehend mussten aber bereits mentale Anpassungen entstehen, wie etwa Affektsysteme, die Individuen dazu veranlassen, in der Gruppe zu bleiben und das Alleinsein zu meiden.

2.3 Von Räuber-Beute zur sozialen Evolution[16]

Speziell nach dem Aussterben der Dinosaurier entstand eine komplexe Ökologie über ein vielfältiges Angebot für die arten- und individuenreichen Pflanzenfresser, viele davon in erheblichen Körpergrößen, die wiederum große Gilden von Beutegreifern ermöglichten. Der Räuber-Beute-Rüstungswettlauf blieb einer der wichtigsten Treiber für Evolution. So etwa schuf in den letzten paar Millionen Jahren der Verfolgungsdruck durch

16 Ausführlicher in Kurt Kotrschal 2019.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Laufjäger wie Wölfe langbeinige, teils wehrhafte „Fluchttiere“ wie Pferde, Hirsche und Rinder. Andere Säugetiere wiederum rück-eroberten als Ottern, Robben und Wale die Gewässer. Ökologische Interaktionen bewirkten nicht nur Anpassungen im Körperbau, sondern auch in der artinternen sozialen Organisation und den dazu nötigen mentalen und kognitiven Mechanismen und Werkzeugen, also leistungsfähige Gehirne.

Aus ökologischen Gründen entstand so die Klanorganisation der Wölfe, der Schwertwale und letztlich auch der Menschen. Aufgrund dieser sozialen Organisation, die eine differenzierte klaninterne und generationenübergreifende Kooperation beim Jagen, beim Aufziehen der Jungen und bei der Verteidigung gegen Fressfeinde und Konkurrenten umschließt, entwickelten sich Wölfe zu den Top-Prädatoren der Nordhalbkugel (Kurt Kotrschal 2018). Sie bilden generationenübergreifend stabile „Kulturen“, die sich einerseits in territorialen Gruppen manifestieren, welche ihre Jagdgebiete verteidigen, andererseits in nomadischen Rudeln, die ihrer Beute folgen. Dies zieht Konsequenzen für Verhalten und Lautäußerungen nach sich und isoliert die Angehörigen der unterschiedlichen Kulturen auch genetisch voneinander, ähnlich wie es bei Menschen im hochkomplexen indischen Kastenwesen seit Jahrtausenden der Fall ist (David Reich 2018; Johannes Krause/Thomas Trappe 2019).

Im Gegensatz zu der vorwiegend auf Reiz-Reaktionsmechanismen beruhenden sozialen Komplexität der staatenbildenden Insekten beruht die soziale Komplexität der Wirbeltiere vor allem auf kognitiver Leistungsfähigkeit (Edward O. Wilson 2014). Die sollte man aber nicht überschätzen, kommen doch alle konkreten Entscheidungen von Individuen – buchstäblich von Maus bis Mensch – immer in Abstimmung zwischen instinktiven Impulsen, mentalen Repräsentationen, affektiver Bewertung und „höherer“ Kognition zustande. In diesem funktionellen Schichtenbau der Kognition liegt auch die letztliche Ursache für die „Irrationalität“ des Menschen und anderer Tiere (Kurt Kotrschal 2019). Die gehirninternen Abstimmungsprozesse bilden die Stammesgeschichte ab, sie werden von den stammesgeschichtlich jüngsten Teilen des Vorderhirns koordiniert: bei Säugetieren vom präfrontalen Kortex (Stirnhirn, Größe variiert mit sozialer Komplexität), bei den Vögeln vom *Nidopallium caudolaterale* (Onur Güntürkün et al. 2020).

Der Begriff der „sozialen Komplexität“ ist unscharf durch eine Reihe von Eigenschaften charakterisiert (Peter M. Kappeler 2019): individuelles Erkennen, langzeitliche bedeutende dyadische Beziehung, Kooperation, also ein planvoll-taktisches und koordiniertes Vorgehen, wobei die Partner u. a. auch verstehen, dass die Kooperationen vom Ablauf und Ergebnis her „fair“ verlaufen (Jim McGetrick/Friederike Range 2018). Man lernt einan-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der beim Spielen oder bei anderen gemeinsamen Aktionen einzuschätzen und baut darauf auf, was man fürderhin gemeinsam tun kann/will. Allianzen und Freundschaften werden ebenso wie Gegnerschaften gepflegt, man tauscht soziale Zuwendung und auch Sex gegen Beistand in Auseinandersetzungen und man verfügt auch über diesbezügliche mentale Mechanismen, z. B. „trösten" nach Niederlagen und „Versöhnung" nach gruppeninternen Konflikten.[17] Bei Säugetieren sind komplexe soziale Gruppen meist groß, trennen und vereinen sich in unterschiedlicher Zusammensetzung (*fission-fusion*, z. B. Elefanten, Delfine, Schimpansen, Menschen). Bei den Vögeln hingegen ist aus (hier nicht zu diskutierenden) evolutionären Gründen die komplexe soziale Grundeinheit weniger der Klan, sondern das sozial monogame Paar.

2.4 Die kognitive Evolution

„Immer schon" benötigten Tiere – selbst Einzeller – einfaches Instinktverhalten des Verweilens in günstigen und des Vermeidens ungünstiger Bedingungen, um Fressfeinde zu meiden, um mit Partnern sexuell zu reproduzieren etc. Eine zunehmende Lernfähigkeit erhöhte die Flexibilität des individuellen Anpassens an eine zunehmend komplexe Umwelt. Aus den basalen Motivationssystemen des Verweilens bzw. Vermeidens entstand so in der Stammesgeschichte jenes grundlegende Spektrum positiver und negativer Affekte und Emotionen (Affekte, derer man sich bewusst werden kann), die Menschen mit anderen Säugetieren und mit den Vögeln teilen (Jaak Panksepp 2005; Kurt Kotrschal 2014). Bereits bei den Fischen, Amphibien und Reptilien bewährte sich eine gewisse Fähigkeit zur „Inhibition", zur Unterdrückung von Impulsen; so etwa ist es geraten, erst dann auf Nahrungssuche zu gehen, wenn sich der Fressfeind verzogen hat; und der tut gut daran, erst dann zuzuschlagen, wenn die Beute hinreichend nahe und unaufmerksam ist, um sie auch zu erwischen. Solche Interaktionen benötigen ein Aufmerksamkeitssystem und die Fähigkeit, Situationen mit gespeicherter Erfahrung abzugleichen und zu bewerten. Die Fähigkeit zur mentalen Repräsentation der Umwelt ist also nicht erst beim Menschen entstanden.

17 Dazu existiert eine rasch wachsende wissenschaftliche Literatur (zusammengefasst etwa in Kurt Kotrschal 2014, 2019). Zur Vertiefung besonders zu empfehlen sind die Synthesen des niederländisch/US-amerikanischen Verhaltensbiologen Frans de Waal.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diese „alten" Strukturen und Mechanismen sind in den stammesgeschichtlich alten, ventralen Teilen des Gehirns der Wirbeltiere verortet, manche davon als Voranpassungen für die Entwicklung komplexen Sozial-lebens. So etwa bilden ein halbes Dutzend Kerngebiete des Zwischenhirns und Hirnstamms das so genannte „soziale Netzwerk", ein seit gut 400 Millionen Jahren strukturell und funktionell unverändertes System zur Steuerung unbewussten sozio-sexuellen Verhaltens (James L. Goodson 2005). Es handelt sich dabei um die evolutionär konservativste Struktur des Wirbeltierkörpers. Komplexe soziale Systeme verlangen aber situationsspezifisch passendes Verhalten, also die Kontrolle von Impulsen, ein Handeln erst nach Einschätzung der Situation. Diese Impulskontrolle und die Integration der Ebenen der Entscheidungsfindung leistet bei den Säugetieren das Stirnhirn (präfrontaler Kortex; Brett Schneider/Michael Koenigs 2017). Die Qualität seiner Entscheidungen hängt bei komplex sozialen Tieren, einschließlich Mensch, wiederum stark von den sozialen Bedingungen des Aufwachsens ab (John Bowlby 1969; Henri Julius et al. 2014).

Mit komplexen ökologischen, vor allem aber sozialen Verhältnissen entstand wahrscheinlich spät in der Stammesgeschichte das sogenannte „episodische Gedächtnis" (Jonathon D. Crystal 2018). Darunter versteht man die Fähigkeit, Informationen aus unterschiedlichen mentalen Domänen in abrufbare „Episoden" zusammenzufassen. Man erinnert sich etwa, was man mit wem wann wo erlebt hat und wie sich das anfühlte. Auf diesen komplexen episodischen Repräsentationen basieren Erwartungen, die wiederum die Basis für zukünftige, angepasste Entscheidungen bilden. Über ein solches episodisches Gedächtnis verfügen Menschen, es wurde aber mittlerweile auch bei einer Reihe von anderen Tieren, etwa bei Hunden, ebenso nachgewiesen wie die damit zusammenhängenden Fähigkeiten, zukünftiges Handeln zu planen.[18] Solche Leistungen können als Merkmale einer „generalisierten Intelligenz" gelten: Im Bereich der ökologischen Interaktionen entwickelte Fähigkeiten werden etwa auch im sozialen Bereich verfügbar – und umgekehrt.

Die zunehmende Komplexität im sozialen Zusammenleben der Vögel und insbesondere der Säugetiere im Verlauf des Jungtertiärs verstärkte die soziale Bedeutung der Mitglieder der eigenen Gruppe als Partner oder Konkurrenten und als wichtige Quellen ökologischer und sozialer Information.[19] Mittels bereits vorhandener mentaler Werkzeuge lernt man voneinander entlang evolutionär disponierter Aufmerksamkeitsstrukturen: Es

18 Etwa bei Schimpansen und Rabenvögeln; Übersicht in Kurt Kotrschal 2014.
19 Abriss in Kurt Kotrschal 2019.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

achten vor allem die Jüngeren auf die Älteren, die Rangniederen auf die Hochrangigen. Zum sozialen Lernen im weiteren Sinn zählen die früh in der Stammesgeschichte entwickelte „emotionale Ansteckung" sowie das Interesse an Orten und Objekten, mit denen sich soziale Vorbilder beschäftigen. Relevantes Wissen über die Persönlichkeit und die Qualität der exekutiven Funktionen (Verlässlichkeit, Impulskontrolle, situationsspezifische Flexibilität etc.) der anderen Gruppenmitglieder erlaubt die Vorhersagbarkeit von deren Verhalten in bestimmten Situationen. U. a. im Spiel lernen Individuen, wie verlässlich, bereit zu teilen etc. potentielle Kooperationspartner sind, und bilden spezifische soziale Repräsentationen über diese. Solche „kognitiven Dossiers" erlauben das richtige Einschätzen potentieller Partner, etwa beim Jagen, Verteidigen gegen Fressfeinde bzw. Gruppenfremde etc.

Sich in andere einzufühlen bzw. einzudenken sah man lange als eine dem Menschen vorbehaltene kognitive Fähigkeit an („Theory of mind", ToM; Josef Perner et al. 1987). Diese wurde im letzten Jahrzehnt aber auch für andere Säugetiere und Vögel nachgewiesen (Übersicht bei Christopher Krupenye/Joseph Call 2019), etwa bei Kolkraben (Thomas Bugnyar/Bernd Heinrich 2005). Komplexe soziale Beziehungen funktionieren auf Basis der richtigen Einschätzung des Partners (dessen Gestimmtheit, Informationsstand etc.). So kann effizient kooperiert werden, ToM kann aber auch zur gezielten Manipulation des Informationsflusses genutzt werden. So etwa laufen die Spiele um das Futterverstecken bei Kolkraben, wo der Versteckende versucht, den Versteckort vor Beobachtern zu verbergen, und diese wiederum Desinteresse mimen. Auch Hunde können „tricksen": Sie führen etwa Personen, die sie als unkooperativ kennenlernten, vorzugsweise zu Behältnissen (die sie selber nicht öffnen können), von denen sie aber wissen, dass sie leer sind. Kooperative Menschenpartner werden dagegen zu jenen Behältnissen geführt, von denen die Hunde wissen, dass sie tatsächlich Spielzeug enthalten. Als Basis für solches Verhalten sind komplexe mentale Repräsentationen, auch ToM erforderlich (Marianne T. E. Heberlein et al. 2017).

Es rief zunächst Erstaunen hervor, als an Affen (Sarah F. Brosnan/Frans B. M. de Waal 2003), später an Hunden (Friederike Range et al. 2009) und vielen anderen komplex sozialen Tieren[20] gezeigt wurde, dass sie es nicht nur bemerken, sondern sogar dagegen protestieren, wenn sie unfair behandelt werden, also ungleiche Belohnung für gleiche Leistung erhalten. Voraussetzung für einen solchen „Sinn für Fairness" ist, die eigene Situation

20 Übersicht in Lina Oberliessen/Tobias Kalenscher 2019.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

relativ bewusst mit der eines Anderen in Beziehung setzen zu können. Beteiligt sind wahrscheinlich mentale Repräsentationen, u. a. ToM. Tatsächlich gilt die Wahrnehmung, gerecht/ungerecht behandelt zu werden, als Grundmerkmal/-erfordernis kooperativer Gesellschaften (Jim McGetrick/ Friederike Range 2018). Auch bezüglich der kooperativen Orientierung innerhalb ihrer Gruppe sind Menschen die Meister unter allen Arten, wenn auch andere Tiere – Wölfe mehr als Schimpansen – in einer ähnlichen Liga zu spielen scheinen. Letztlich entstanden wahrscheinlich aus diesem Grund im Zusammenleben mit Menschen aus Wölfen Hunde (Kurt Kotrschal 2018).

Menschen teilen also mit anderen Säugetieren und Vögeln weitgehend identische Mechanismen des Denkens und des Treffens von Entscheidungen. Artunterschiede sind eher quantitativer denn qualitativer Natur. Dazu gehört die affektive Bewertung von Subjekten, Objekten und Situationen. Integriert wird dieser Entscheidungsprozess mit Beiträgen aus vielen unterschiedlichen Teilen des Gehirns durch den präfrontalen Kortex der Säugetiere und das *Nidopallium caudolaterale* der Vögel. Nur das Ergebnis dieses Prozesses dringt gewöhnlich – sozusagen „zur Endabnahme" – ins Bewusstsein, wahrscheinlich deshalb, weil bewusstes Entscheiden im Gegensatz zu den unbewussten Prozessen sehr zeitaufwendig ist.

2.5 „Sprache" bei anderen Tieren?

Dass eine entwickelte Symbolsprache, also akustische Kommunikation, in der beinahe beliebige Lautkommunikationen mit Bedeutung verbunden werden – einschließlich Syntax und Kontextsensitivität –, dem Menschen vorbehalten scheint, stimuliert natürlich die Frage nach der Art der akustischen Kommunikation anderer Tiere. Im Wesentlichen handelt es sich bei solchen Lautäußerungen um artspezifische, angeborene Verhaltensweisen, die in bestimmten Situationen abgerufen werden können. Als allgemeingültiges Prinzip können diese stereotypen Laute bei Säugetieren und Vögeln allerdings bereits mit affektiver und situationaler Bedeutung aufgeladen sein; so etwa verrät die Art des Bellens von Hunden ihre Gestimmtheit[21] und die Futterrufe der Kolkraben enthalten Informationen über die Nahrungsqualität.[22] In den meisten untersuchten Fällen konnte auch eine individuelle Signatur der Rufe nachgewiesen werden, sie können daher

21 Einsam, spielbereit, aggressiv; Péter Pongrácz et al. 2010.
22 Übersicht in Kurt Kotrschal 2014.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dem individuellen Erkennen dienen. Das aber schon als „(Symbol)Sprache" im menschlichen Sinn zu bezeichnen, wäre überzogen.

Allerdings gibt es sozial hoch komplexe Arten mit einem erheblichen Anteil an freier Gestaltungsmöglichkeit in ihrem Rufrepertoire. Dazu zählen meist Arten mit stabiler Langzeitmonogamie, etwa Raben- und Papageienvögel, oder auch Säugetiere mit komplexer Klanorganisation wie Elefanten oder auch diverse Zahnwale. Die Fähigkeit, individuelle akustische Paar- bzw. Klansignaturen zu entwickeln, hängt offenbar mit der Fähigkeit zur genauen Lautimitation zusammen. Diese wurde von der US-amerikanischen Kognitionsbiologin Irene M. Pepperberg (1999) genutzt, um ein Fenster in das Gehirn von Graupapageien zu öffnen. Sie lehrte ihrem Papagei „Alex" menschliche (englische) Worte für Dutzende von Gegenständen. So zeigte sie, dass Alex Zahlen, Farben und Materialien unterscheiden und tadellos Kategorien bilden konnte. Er war auch einigermaßen sprachkreativ, bildete neue Begriffe für ihm noch unbekannte Gegenstände aus ihm bereits bekannten Worten, fand selbständig einen Begriff für „nichts" und konnte mittels einfacher Syntax ausdrücken, was er wollte und was nicht. Er konnte auch sprachlich „tricksen". Ähnliche, noch wesentlich komplexere „vorsprachliche Fähigkeiten" zeigte Sue Savage-Rumbaugh (1998) an Bonobos, indem sie ihnen beibrachte, über hunderte Piktogramme bzw. lexikalische Symbole zu kommunizieren. Warum diese Tiere ihre in ihnen schlummernden Fähigkeiten vor allem im „enkulturierten" Zustand nutzen, kaum aber wildlebend, bleibt unklar. Bislang scheiterten alle Versuche, Schimpansen zum Sprachimitieren zu bewegen, nicht an deren kognitiven Fähigkeiten oder der Anatomie ihres Kehlkopfes, sondern wahrscheinlich an der neuronalen Steuerung der Sprachmotorik. So könnten die „vorsprachlichen Fähigkeiten" mancher Tiere funktionell relevant werden, wenn ein Selektionsdruck in diese Richtung entsteht. Diese Fähigkeiten waren sicherlich auch beim ursprünglichen *Homo sapiens* vorhanden, bevor sie – getrieben von der zunehmenden sozialen Komplexität (Robin I. M. Dunbar 2016) und unterstützt durch Mutationen im Gehirn, welche artikuliertes Sprechen ermöglichen (Kurt Kotrschal 2019) – am Lagerfeuer damit begannen, Geschichten zu spinnen und oral zu überliefern.

So wurde die als Anpassung an ein komplexes Sozialleben entstandene menschliche Symbolsprache zur Voraussetzung für die weiteren sozialen und gesellschaftlichen Entwicklungen. Im Zentrum dafür steht bis heute das Weitergeben von Wissen und Mythen, gemeinsame rationale und/oder spirituelle Zeitreisen, deren Inhalte wiederum Gruppenstruktur und Gruppenidentitäten begründen. Diese Symbolsprache scheint als eines der ganz wenigen menschlichen Alleinstellungsmerkmale selbst sozial komplexen anderen Tieren wie Wölfen, Schimpansen und Zahnwalen zu fehlen. Im

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wesentlichen werden trotz aller kognitiver Komplexität Hierarchien und Beziehungen bei diesen Tieren durch soziale Interaktionen und soziales Lernen sowie in gemeinsamen Unternehmungen (etwa Jagd) moduliert, nicht aber durch mündliche Koordination bzw. Überlieferung. Das evolutionäre Feedback dieser typisch menschlichen Sprachfähigkeit scheint ein Hauptgrund für die im Vergleich zu anderen Tieren enorme soziale Komplexität des Menschen zu sein und war wahrscheinlich einer der Treiber für die rasante Entwicklung von Größe und Komplexität des menschlichen Gehirns in den letzten hunderttausenden Jahren (Kurt Kotrschal 2019). Also eigentlich eine relativ kleine Ursache mit enormer Wirkung.

3. Conclusio: Was unterscheidet „den Menschen vom Tier"?

Wohl seit es moderne Menschen gibt, wollen sie sich mit Gott, der Welt und den anderen Tieren in Beziehung setzen. Dabei veränderten sich die Sichtweisen auf die Tiere mit der sozial-gesellschaftlichen Organisation. Die eher egalitär organisierten, altsteinzeitlichen Jäger und Sammler mit ihrer animistisch-totemistischen Spiritualität pflegten eine – meist komplexe – pragmatische, spirituell unterlegte Augenhöhe-Beziehung mit den Tieren in ihrem Lebensraum. In der Neolithischen Revolution, mit dem Sesshaftwerden und mit der Domestikation von Nutztieren, gerieten Tiere parallel zu den Entwicklungen in den menschlichen Gesellschaften in paternalistische Abhängigkeit. Der für Jäger und Sammler typische Glaube an die Beseeltheit von Tieren und Natur trat in den Hintergrund, besonders auch durch die Buchreligionen, welche den Menschen als Ebenbild Gottes begreifen. Dies vertiefte die Dualität zwischen „Mensch und Tier". Zudem verhalf das aus der christlichen Geistestradition entstehende rationale Denken der Aufklärung einem mechanistischen Tiermodell im Gegensatz zum Menschen als Geisteswesen zum Durchbruch. Folgerichtig kam es zur völligen Verdinglichung der Tiere in der modernen Massentierhaltung.

Gerade die empirische Naturwissenschaft der letzten paar Jahrzehnte korrigiert nachhaltig das Descartes'sche Bild vom Tier als geistlose Maschine. So zeigte diese Forschung, dass die anderen Tiere – nach Maßgabe ihrer stammesgeschichtlichen Nähe – über viele jener kognitiven Fähigkeiten verfügen, die bislang für typisch menschlich gehalten wurden. Tiere sind ebenso wenig Reiz-Reaktionsmaschinen wie Menschen reine Geisteswesen. Vielmehr sind insbesondere Säugetiere und Vögel (mit zwischenartlichen Abstufungen) Personen mit Bewusstsein, individueller Persönlichkeit, Gefühlen und der Fähigkeit zu altruistisch-empathischem Han-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

deln. Manche können sich in andere eindenken, verfügen über deutliche vorsprachliche Fähigkeiten und treffen ihre Entscheidungen auf Basis mentaler, oft episodischer Repräsentationen. Diese Mechanismen unterscheiden sich im Grunde nicht zwischen Menschen und anderen Tieren. Es gibt also tiefgreifendere, stammesgeschichtlich und durch parallele Evolution begründete sowie nach Maßgabe der stammesgeschichtlichen Verwandtschaft abgestufte kognitive Gemeinsamkeiten von Menschen mit anderen Tieren, als man ihnen bislang zuzugestehen bereit war (Kurt Kotrschal 2014, 2019). Und es gibt wenig Grund anzunehmen, dass manche dieser Fähigkeiten nicht auch bei Fischen, Mollusken oder Insekten vorhanden sein sollten. Bei diesen Tieren dominieren aber noch die Wissenslücken.

Aus all dem darf geschlossen werden, dass es „das Tier" noch viel weniger gibt als „den Menschen". „DAS" Tier? Stubenfliege, Regenwurm, Wolf, Schimpanse oder Leberegel? Nach „DEM" Unterschied zwischen „Mensch und Tier" zu fragen – wie es immer noch selbst gebildete Leute tun –, zeugt von einem recht geringen Kenntnis- und Bewusstheitsstand. Menschen unterscheiden sich in Gesamtsicht von anderen Wirbeltieren recht wenig, natürlich nach Maßgabe der stammesgeschichtlichen Verwandtschaft. Inwieweit das Wissen um diese tiefe Wesensähnlichkeit quasi automatisch zu einer veränderten Sicht auf Tiere führt, bleibe dahingestellt. Denn Wissen bedeutet nicht gleich Akzeptanz, auch weil dazu ein Bewusstsein der sozialen Zusammengehörigkeit nötig ist, zu dessen Bildung Wissen eine zwar förderliche, aber keine hinreichende Bedingung darstellt. Die härtesten quantitativen Indikatoren für die Sichtweisen auf Tiere bietet wohl ihre Verdinglichung im ökonomischen Umgang mit ihnen. Akademische Diskussionen zur Frage, ob man andere Tiere töten bzw. essen dürfe, kontrastieren mit dem Tier als Sache in der Massen- und Intensivtierhaltung, mit den Ritualen der Trophäenjagd und mit der auch in Österreich bewussten Vernichtung von „störenden" Wildtieren sowie mit dem weltweiten, auch in Europa stattfindenden rasanten Aussterben von Arten.

Solange tierliche „Kollateralschäden" menschlichen Wirtschaftens bedauernd akzeptiert werden, sollte man die Wirkmächtigkeit von Bildung und Wissen nicht überschätzen. Dennoch bleibt Wissen alternativlos, zumal sich aus dem reflektierenden Gehirn des Menschen die Verpflichtung zur Fürsorge für „die Anderen" ergibt, gleich ob für Menschen, Tiere oder für die Biosphäre generell. Sachbildung muss – der sozialen Natur des Menschen Rechnung tragend – aber immer auch mit Herzensbildung einhergehen. Denn nur menschlich-sozial integriertes Wissen verpflichtet, befähigt und motiviert zu Tier- und Artenschutz, zum Schutz von Lebensräu-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

men, zur Selbstbeschränkung des eigenen Wirtschaftens, dessen Freiheit dort aufhört, wo die elementaren Bedürfnisse anderer Menschen und Tiere eingeschränkt und die Gesetze der Nachhaltigkeit verletzt werden.

Literatur

Anati, Emmanuel 2014, On Palaeolithic religion, in: Christensen, Lisbeth B./ Hammer, Olav/Warburton, David (Hg.) 2014, The Handbook of Religions in Ancient Europe, New York, 36-44.

Antweiler, Christoph 2018, Our common denominator. Human Universals revisted, New York.

Belyaev, Dimitry K. 1972, Destabilizing selection as a factor in domestication, in: Heredity 70, 301-308.

Bowlby, John 1969, Attachment and loss, Vol. 1: Attachment, New York.

Brosnan, Sarah F./de Waal, Frans B. M. 2003, Monkeys reject unequal pay, in: Nature 425, 297-299.

Bugnyar, Thomas/Heinrich, Bernd 2005, Ravens, Corvus corax, differentiate between knowledgeable and ignorant competitors, in: Proceedings of the Royal Society B 272, 1641-1646; DOI: org/10.1098/rspb.2005.3144.

Childe, Vere G. 1936, Man Makes Himself, London.

Christakis, Nicholas A. 2019, Blueprint. Wie unsere Gene das gesellschaftliche Zusammenleben prägen, Frankfurt a. M.

Crystal, Jonathon D. 2018, Animal models of episodic memory, in: Comparative Cognition & Behavior Reviews 13, 105-122; DOI: org/10.3819/ CCBR.2018.130012.

DeLoache, Judy S./Pickard, Megan B./LoBue, Vanessa 2011, How very young children think about animals, in: McCardle, Peggy et al. (Hg.) 2011, How Animals Affect Us. Examining the Influences of Human-Animal Interaction on Child Development and Human Health, Washington, DC, 85-99. DOI: 10.1037/12301-004.

Descartes, René 1662, *De homine*; deutsche Übersetzung: Über den Menschen. Übersetzt und mit einer historischen Einleitung und Anmerkungen von Karl E. Rothschuh, Heidelberg 1969.

Diamond, Jared M. 2005, Kollaps. Warum Gesellschaften überleben oder untergehen, Frankfurt a. M.

Dunbar, Robin I. M. 2016, The Social Brain Hypothesis and Human Evolution, in: Cognitive Psychology/Neuroscience, Social Psychology; DOI: 10.1093/acrefore/ 9780190236557.013.44.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Engemann, Kristine/Bøcker Pedersen, Karsten/Arge, Lars/Tsirogiannis, Constantinos/Mortensen, Bo Preben et al. 2018, Residential green space in childhood is associated with lower risk of psychiatric disorders from adolescence into adulthood, in: Proceedings of the National Academy of Sciences USA (PNAS) 116 (11), 5188-5193; DOI: 10.1073/pnas.1807504116.

Fogg, Brandy R./Howe, Nimachia/Pierotti, Raymond 2015, Relationships between indigenous American peoples and wolves 1: Wolves as teachers and guides, in: Journal of Ethnobiology 35, 262-285; DOI: org/10.2993/etbi-35-02-262-285.1.

Fromm, Erich 1964, Die Seele des Menschen. Ihre Fähigkeit zum Guten und zum Bösen, in: Erich Fromm Gesamtausgabe in 12 Bänden, hrsg. von Rainer Funk, Stuttgart 1999, 159-268.

Goodson, James L. 2005, The Vertebrate Social Behavior Network: Evolutionary Themes and Variations, in: Hormones and Behavior 48, 11-22; DOI: 10.1016/j.yhbeh.2005.02.003.

Güntürkün, Onur/Stacho, Martin/Ströckens, Felix ²2020, The brains of reptiles and birds, in: Evolutionary Neuroscience, New York, 159-212.

Hare, Brian/Wobber, Victoria/Wrangham, Richard 2012, The self-domestication hypothesis: evolution of bonobo psychology is due to selection against aggression, in: Animal Behaviour 83, 573-585.

Heberlein, Marianne T. E./Manser, Marta B./Turner, Dennis C. 2017, Deceptive-like behaviour in dogs (Canis familiaris), in: Animal Cognition 20, 511-520.

Jablonka, Eva/Lamb, Marion J. 2014, Evolution in four dimensions. Genetic, epigenetic, behavioural and symbolic variation in the history of life, Cambridge, USA/London.

Julius, Henri/Beetz, Andrea/Kotrschal, Kurt/Turner, Dennis C./Uvnäs-Moberg, Kerstin 2014, Bindung zu Tieren. Psychologische und neurobiologische Grundlagen tiergestützter Interventionen, Göttingen.

Kappeler, Peter M. 2019, A framework for studying social complexity, in: Behavioral Ecology and Sociobiology 73, 1-14; DOI: org/10.1007/s00265-018-2601-8.

Kellert, Stephen R. 1985, Attitudes toward animals: Age-related development among children, in: Fox, Michael W./Mickley, Linda (Hg.) 1985, Advances in Animal Welfare Science 1984/85, Washington, DC, 43-60.

Kling, Alexander 2019, Unter Wölfen. Geschichte der Zivilisation und der Souveränität vom 30-jährigen Krieg bis zur Französischen Revolution (Rombach Cultural Animal Studies), Freiburg i. Br.

Korol, Denis 2015, Göbekli Tepe and Norte Chico: Structural monumentalism and protocivilization manifestations in pre-pottery societies, in: http://ekmair.ukma.edu.ua/handle/123456789/9487 (abgerufen am 15.07.2020).

Kotrschal, Alexander/Corral-Lopez, Alberto/Kolm, Niclas 2019, Large brains, short life: selection on brain size impacts intrinsic lifespan, in: Biology Letters 15, 1-4; DOI: org/10.1098/rsbl.2019.0137.

Kotrschal, Kurt 2012, Wolf, Hund, Mensch. Die Geschichte einer Jahrtausende alten Beziehung, Wien.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kotrschal, Kurt 2014, Einfach beste Freunde. Warum Menschen und andere Tiere einander verstehen, Wien.

Kotrschal, Kurt 2016, Hund & Mensch. Das Geheimnis der Seelenverwandtschaft, Wien.

Kotrschal, Kurt 2018, How wolves turned into dogs and how dogs are valuable in meeting human social needs, in: People and Animals: The International Journal of Research and Practice 1, 1-18.

Kotrschal, Kurt 2019, Mensch. Woher wir kommen, wer wir sind, wohin wir gehen, Wien.

Kotrschal, Kurt 2020, Ist die Menschheit noch zu retten? Gefahren und Chancen unserer Natur, Wien.

Krause, Johannes/Trappe, Thomas 2019, Die Reise unserer Gene. Eine Geschichte über uns und unsere Gene, Berlin.

Krupenye, Christopher/Call, Joseph 2019, Theory of mind in animals: Current and future directions, in: Wires Cognitive Sciences 10 (6), e1503; DOI: org/10.1002/wcs.1503.

Kundera, Milan 1984, Die unerträgliche Leichtigkeit des Seins, München.

Louv, Richard 2012, Das Prinzip Natur. Grünes Leben im digitalen Zeitalter, Weinheim.

McGetrick, Jim/Range, Friederike 2018, Inequity aversion in dogs: a review, in: Learning & Behavior 46, 479-500.

Mummert, Amanda/Esche, Emily/Robinson, Joshua/Armelagos, George J. 2011, Stature and robusticity during the agricultural transition: Evidence from the bioarchaeological record, in: Economics and Human Biology 9, 284-301; DOI: 10.1016/j.ehb.2011.03.004.

Oberliessen, Lina/Kalenscher, Tobias 2019, Social and Non-social Mechanisms of Inequity Aversion in Non-human Animals, in: Frontiers in Behavioral Neuroscience 13, art. 133; DOI: 10.3389/fnbeh.2019.00133.

Panksepp, Jaak 2005, Affective consciousness: Core emotional feelings in animals and humans, in: Consciousness and Cognition 14, 30-80; DOI: org/10.1016/j.concog.2004.10.004.

Paul, Elizabeth 2015, Empathy with Animals and with Humans: Are They Linked?, in: Anthrozoös 13, 194-202; DOI: org/10.2752/089279300786999699.

Pepperberg, Irene M. 1999, The Alex studies: Cognitive and communicative abilities of Grey parrots, Cambrigde, MA/London.

Perner, Josef/Leekam, Susan R./Wimmer, Heinz 1987, Three-year-old's difficulty with false belief: The case for a conceptual deficit, in: British Journal of Developmental Psychology 5, 125-137; DOI: org/10.1111/j.2044-835X.1987.tb01048.x.

Pongrácz, Péter/Molnár, Csaba/Miklósi, Ádám 2010, Barking in family dogs: An ethological approach, in: The Veterinary Journal 183, 141-147.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Range, Friederike/Horn, Lisa/Viranyi, Zsófia/Huber, Ludwig 2009, The absence of reward induces inequity aversion in dogs, in: Proceedings of the National Academy of Sciences USA (PNAS) 106 (1), 340-345; DOI: org/10.1073/pnas.0810957105.

Raup, David M. 1994, The role of extinction in evolution, in: Proceedings of the National Academy of Sciences USA (PNAS) 91, 6758-6763.

Reich, David 2018, Who we are and how we got here: Ancient DNA and the new science of the human past, Oxford.

Savage-Rumbaugh, Sue/Shanker, Stuart G./Taylor, Talbot J. 1998, Apes, language, and the human mind, Oxford.

Schneider, Brett/Koenigs, Michael 2017, Human Lesion Studies of Ventromedial Prefrontal Cortex, in: Neuropsychologia 107, 84-93; DOI: 10.1016/j.neuropsychologia.2017.09.035.

Serpell, James 1986, In the company of animals. A study of human-animal relationships, Cambridge, UK.

Shipman, Pat 2015, The Invaders: How humans and their dogs drove Neanderthals to extinction, Cambridge, MA.

Sonnleitner, Ria/Ringler, Max/Loretto, Matthias-Claudio/Ringler, Eva 2020, Experience shapes accuracy in territorial decision-making in a poison frog, in: Biology Letters 16, art. 20200094; DOI: org/10.1098/rsbl.2020.0094.

Triki, Zegni/Wismer, Sharon/Rey, Olivia/Binning, Sandra A./Levorato, Elena/Bshary, Rredouan 2019, Biological market effects predict cleaner fish strategic sophistication, in: Behavioral Ecology 30, 1548-1557; DOI:10.1093/beheco/arz111.

Urquiza-Haas, Esmeralda G./Kotrschal, Kurt 2015, The mind behind anthropomorphic thinking: attribution of mental states to other species, in: Animal Behaviour 109, 167-176.

Weisdorf, Jacob L. 2005, From foraging to farming: Explaining the Neolithic revolution, in: Journal of Economic Surveys 19, 561-586.

Whitley, David. S. 2014, Future directions in hunter-gatherer research: hunter-gatherer religion and ritual, in: Cummings, Vick/Jordan, Peter/Zvelebil, Marek (Hg.) 2014, Oxford Handbook of the Archaeology and Anthropology of Hunter-Gatherers, Oxford, 1221-1242.

Wilkins, Adam S./Wrangham, Richard/Fitch, Tecumseh 2014, The „Domestication Syndrome" in Mammals: A Unified Explanation Based on Neural Crest Cell Behavior and Genetics, in: Genetics 197, 795-808; DOI: org/10.1534/genetics.114.165423.

Wilson, Edward O. 1984, Biophilia, Cambridge, MA.

Wilson, Edward O. 2014, Die soziale Eroberung der Erde. Eine biologische Geschichte des Menschen, München.

Winkelman, Michael 2002, Shamanic universals and evolutionary psychology, in: Journal of Ritual Studies 16, 63-76.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Intentionalität und Empfindung bei Tieren

Markus Wild

1. Einleitung: Der Phoenix und das Huhn

Der Schauspieler Joaquin Phoenix hat 2020 den Golden Globe und den Oscar als bester Hauptdarsteller gewonnen. Anlässlich der Preisverleihungen nutzte er die Gelegenheit, auf die schändlichen Zustände der Nutztierhaltung hinzuweisen. In verschiedenen Städten der USA finden sich riesige Plakate, die Phoenix mit einem Huhn Auge in Auge zeigen mit der Aufschrift *WE ARE ALL ANIMALS*. Ich meine, dass Phoenix Recht hat, sowohl was die ethische Seite seiner Botschaft, als auch was die ontologische Seite betrifft.[1] Was wir mit Nutztieren anstellen ist ethisch falsch (Markus Wild 2019 b, 2016 a, 2016 b, 2012 a; Klaus Petrus/Markus Wild [Hg.] 2013) und viele nicht-menschliche Tiere sind ebenso wie Menschen Wesen mit kognitiven, emotionalen, sozialen Fähigkeiten (Christine Sievers et al. 2017; Markus Wild 2019 a, 2016 c, 2014, 2013, 2012 b, 2012 c). In diesem Beitrag werde ich nicht für den ersten Punkt argumentieren, sondern für den zweiten.

Phoenix hätte keine bessere Repräsentantin für die Tiere, die er im Auge hat, nehmen können als das Huhn. Beginnen wir also mit einer Handvoll Bemerkungen über das Haushuhn (*Gallus gallus domesticus*). Es ist nämlich erschreckend, was wir mit Hühnern anstellen. Nur 30 Prozent aller Vögel auf dem Globus leben in freier Wildbahn, die restlichen 70 Prozent sind domestiziertes Geflügel, den größten Anteil daran haben Hühner. Weltweit gibt es heute eine konstante Anzahl von über 20 Milliarden Hühnern, etwa 80 Prozent davon leben in industrieller Intensivhaltung, jährlich werden weit über 66 Milliarden Hühner geschlachtet, männliche Küken von Legehühnern werden massenweise geschreddert oder vergast. Während Hühner in ihrer wilden Form jährlich max. 20 Eier legen, schaffen es Hybridhühner heute auf über 300 Eier. Sowohl Legeleistung als auch Größe der Eier sind in den letzten 50 Jahren erheblich gestiegen. Diese durch Zucht und genetische Manipulation erzielten Leistungen sind

1 Den *Joker* (2019, Todd Phillipps) halte ich allerdings für keine gelungene Comic-Verfilmung.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht spurlos an den Hennen vorübergegangen. Eileiter entzünden sich oder ziehen sich nicht mehr zurück, bilden Tumore, Eier bleiben stecken. Die Legeleistung laugt die Tiere aus und verursacht heftige Formen der Osteoporose. Die intensive Haltung führt zu zahlreichen haltungsbedingten Krankheiten, Verletzungen und Verhaltensstörungen. Hühner sind eine industrielle Massenware geworden, weshalb Krankheiten, Verletzungen und Verhaltensstörungen von einzelnen Hühnern nicht behandelt werden, sondern nur solche, die im großen Stil auftreten und die Produktivität der Tiere bedrohen. Eine Henne muss nicht gesund oder körperlich intakt sein, um die Legeleistung zu vollbringen, sie tut dies auch mit gebrochenen Gliedmaßen oder sie verendet und wird ersetzt. Es hat in der Geschichte der Erde bislang keine rücksichtslosere Form der Ausbeutung gegeben als jene des Huhns. Ein israelischer Historiker bezeichnete die industrielle Tierhaltung zurecht als „eines der schlimmsten Verbrechen der Geschichte“ (Yuval Noah Harari 2015). Das Verbrechen dauert an und die Menschheit beteiligt sich nach wie vor daran und profitiert.

Ein Effekt dieser schändlichen Vernutzung besteht darin, dass wir Nutztiere wie Rinder, Schafe, Hühner, Lachse oder Forellen nicht als Individuen wahrnehmen und sie in ihren kognitiven, emotionalen und sozialen Fähigkeiten unterschätzen. Dies gilt insbesondere für das Huhn. Das Huhn erscheint den meisten Menschen nicht als typischer Vogel (Barbara C. Malt/Edward E. Smith 1984), obwohl es, wie gesagt, der häufigste Vogel auf dem Globus ist. Wir unterschätzen in aller Regel seine Fähigkeiten, insbesondere die emotionalen. Hühner werden als ebenso emotionslos eingeschätzt wie Fische oder Kraken (Clive J. C. Philips/Steven P. McCulloch 2005; Clive J. C. Philips et al. 2012; Tyler J. Kasperbauer 2017). Dies hat u. a. damit zu tun, dass Hühner von uns nicht als Lebewesen, sondern als Ware betrachtet werden, was vermutlich auch die geringe Aufmerksamkeit erklärt, die den Hühnern seitens der Verhaltens- und Kognitionsforschung bislang geschenkt worden ist. Trotzdem tappen wir nicht völlig im Dunklen.

Das Haushuhn ist ein erstaunliches Tier. Seine Haut ist empfindlich für Temperaturunterschiede, Druck und schmerzliche Reizungen, der Schnabel ist ein feinfühliges Tastorgan (Michael J. Gentle/John Breward 1986); die Sehfähigkeit ist auf Nähe und auf Distanz außerordentlich (Marian Stamp Dawkins/Alan Woodington 1997) und der Reichtum der Farbwahrnehmung übertrifft jenen des Menschen (Daniel Osorio et al. 1999; Abigail D. Ham/Daniel Osorio 2007; Peter Olsson et al. 2015); das Gehör ist ausgezeichnet und sogar Töne, die für Menschen unhörbar sind, werden wahrgenommen (Otto Gleich/Ulrike Langemann 2011); einige Hühnerrassen orientieren sich an magnetischen Feldern (Rafael Freire et al. 2008).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Auf der Grundlage dieser sinnlichen Fähigkeiten sind Hühner zu komplexen kognitiven Leistungen und emotionalen Reaktionen in der Lage (Christine Nicol 2015; Lori Marino 2017): Sie erkennen die Formen halbverdeckter Gegenstände, unterscheiden numerische Größen, können kurze Zeitspannen einschätzen und Ereignisse antizipieren, erinnern sich daran, wann was versteckt worden ist, üben Selbstkontrolle aus und können auf besseres Futter warten, verfügen über ein System von Warnrufen, Futterrufen und anderen Rufen, mit denen sie sich auf Objekte oder Geschehnisse in ihrer Umwelt beziehen, unterscheiden Artgenossen als Individuen (auch auf Fotografien), verfolgen Hierarchien in ihrer Gruppe, ziehen Schlüsse daraus und lernen durch die Beobachtung von Gruppenmitgliedern, können die Perspektive anderer übernehmen und die emotionale Situation von Artgenossen (insbesondere von Küken) empfinden, reagieren mit Angst auf Gefangenschaft, Festhalten oder neue Objekte und verfügen auf unterschiedliche Weise über Persönlichkeitszüge wie Mut, Neugier und Wachsamkeit.

Was bedeutet es, dass Hühner oder andere nicht-menschliche Tiere über diese Fähigkeiten verfügen? Man könnte zu sagen geneigt sein, dass sie lediglich über bestimmte Verhaltensdispositionen verfügen, die wir großzügiger Weise als kognitive, emotionale oder phänomenale Fähigkeiten deuten, doch verfügen diese Lebewesen nicht wirklich über solche Fähigkeiten, sondern wir schreiben sie ihnen im Modus des Als-ob zu. Dies erleichtert uns in einigen Fällen zwar die Beschreibung und das Verstehen tierlicher Verhaltensweisen, führt aber in anderen Fällen zu irrigen und sogar schädlichen Anthropomorphisierungen. Hühner verhalten sich zwar so, als ob sie den Angriff eines Raubvogels aus der Luft fürchteten (sie stoßen Alarmrufe aus, geraten in Aufregung und bringen sich in Sicherheit), dies bedeutet aber nicht, dass ein Huhn tatsächlich denkt, dass über ihm eine Gefahr schwebe, noch dass es wirklich Furcht empfindet.

Allerdings scheinen mir diese generellen skeptischen Vorbehalte durch die Kognitive Ethologie überwunden zu sein. Auch wenn es zahlreiche Fragen über die kognitiven Fähigkeiten von Tieren gibt, ist es aufgrund der empirischen Forschung offensichtlich, dass wir einen Teil des komplexen Verhaltens von Tieren mithilfe mentaler Repräsentationen erklären müssen und dass reduktionistische oder assoziationistische Erklärungen nicht ausreichen (vgl. Markus Wild 2012 a, 2012 b, 2012 c, 2016 c, [4]2019 a).

Wir können die beiden eben erwähnten Beispiele – nämlich denken, dass etwas so und so ist, und etwas empfinden – unter allgemeinere Begriffe fassen. Zu denken, dass etwas so und so ist, ist eine geistige Tätigkeit (ein mentaler Akt), die sich wesentlich durch die Eigenschaft der Intentionalität auszeichnet. Etwas zu empfinden ist ein bewusster Zustand, der

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich durch die empfundene Qualität auszeichnet. Betrachten wir zuerst die Begriffe der Intentionalität und der Empfindung genauer. Auf dieser Grundlage können wir uns dann der Philosophie des Geistes der Tiere zuwenden.

2. *Intentionalität und Empfindung*

2.1 Intentionalität

Intentionalität ist die Eigenschaft eines mentalen Aktes oder Zustandes, einen Objektbezug zu haben, von etwas zu handeln, etwas zu repräsentieren. Wir können mentale Akte mit der Eigenschaft der Intentionalität etwas verkürzend als „intentionale Akte" bezeichnen.[2] Beispiele für intentionale Akte sind „Sabine hört jemanden niesen", „Saadet glaubt, dass sie den Zug noch erwischt", „Samir denkt, dass Koriander gut zu Roter Bete passt", „Sebastian ist zornig über seinen Nachbarn", „Der Hund meint, dass sein Ball im Garten liegt", „Das Huhn fürchtet sich vor dem Raubvogel", „Das Schaf versucht, seine Artgenossin zu trösten".

Intentionale Akte haben eine bestimmte Struktur. Betrachten wir eines der oben genannten Beispiele genauer: „Samir denkt, dass Koriander gut zu Roter Bete passt". Wir haben ein intendierendes Subjekt (Samir), einen intentionalen Modus (denken) und einen intentionalen Inhalt (Koriander passt gut zu Roter Bete). Letzteres ist das, wovon der intentionale Akt handelt, dasjenige, was der intentionale Akt repräsentiert. Jedes dieser drei Strukturelemente kann verändert werden, während eines beibehalten wird: „Samir hofft, dass Koriander gut zu Roter Bete passt"; „Simone denkt, dass Koriander gut zu Roter Bete passt"; „Samir denkt, dass heute Mittwoch ist". Die folgenden vier Punkte sind für die Intentionalität wichtig:

1. Der intentionale Inhalt: Sachverhalte und Objekte. Der intentionale Inhalt kann ein Sachverhalt bzw. eine Proposition sein oder ein Objekt. Der Inhalt von Samirs Gedanken ist ein vorgestellter Sachverhalt oder eine Proposition (nämlich dass Koriander gut zu Roter Bete passt), der Inhalt von Sabines Hören ist eine Person, die niest. Das mutmaßliche Objekt von Sebastians Zorn ist hingegen kein Sachverhalt und keine

2 „Intentionalität" ist ein *terminus technicus*. Intentionale Akte sind nicht dasselbe wie absichtliche mentale Akte, sondern absichtliche mentale Akte sind eine Unterkategorie intentionaler Akte.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Proposition, sondern der Nachbar. Unter einem solchen Objekt muss man sich jedoch nicht nur Gegenstände vorstellen, auch Eigenschaften („S sieht das Grün“) oder Ereignisse („S hört den Donner“) können Inhalt von intentionalen Akten sein.

2. Die Struktur des intentionalen Inhalts: etwas als etwas. Wenn er die Form eines Sachverhalts oder einer Proposition annimmt, hat der intentionale Inhalt offensichtlich eine interne Struktur. Samir denkt vom Koriander, dass er gut zu Roter Bete passt; Saadet glaubt vom Zug, dass sie ihn noch erwischt; Sabine hört eine Person, die niest. Hier werden nicht einfach Objekte vorgestellt, sondern Objekte werden unter einem bestimmten Aspekt vorgestellt. Wir können das so festhalten, dass der intentionale Inhalt die Struktur hat, dass etwas als etwas (unter einem bestimmten Aspekt) vorgestellt wird. So stellt sich Saadet den Zug als etwas vor, das sie noch erwischt (und nicht als etwas, das Geräusche macht oder sich bewegt). Sabine hört eine Person, die niest (und nicht eine Person, die sich schnäuzt oder die hustet). Manchmal ist dieser Aspekt in der Beschreibung nicht explizit gemacht: Findet Samir, dass Koriander geschmacklich gut zu Roter Bete passt oder farblich? Wie steht es nun mit intentionalen Inhalten, die nicht die Form von Sachverhalten oder Propositionen aufweisen, sondern nur Objekte zum Inhalt haben? Auch sie weisen die Struktur auf, dass etwas als etwas (unter einem bestimmten Aspekt) vorgestellt wird. Sebastian ist auf seinen Nachbarn als ein Objekt bezogen, das ihn zornig macht, das Huhn ist auf den Raubvogel als auf ein Objekt bezogen, das es mit Furcht erfüllt. Selbst wenn ich mir bildlich ein Huhn vorzustellen versuche oder an meine Katze denke, stelle ich mir das Huhn etwa aus einer bestimmten Perspektive (seitlich) vor oder denke an meine Katze womöglich unter einer bestimmten emotionalen Färbung (Fürsorglichkeit). Auch hier handelt es sich um Aspekte, unter denen wir uns ein Objekt vorstellen bzw. an es denken. Somit gilt für alle intentionalen Inhalte, dass sie über eine explizite oder implizite Struktur verfügen, die wir unter die Formel, dass etwas als etwas (unter einem bestimmten Aspekt) vorgestellt wird, bringen können.
3. Intentionale Akte können fehlgehen oder erfolgreich sein, intentionale Inhalte können korrekt oder inkorrekt sein. Sabine hört jemanden niesen, aber vielleicht ist es nicht eine Person, die niest, sondern ein Hund, oder es ist eine Person, sie niest aber nicht, sondern hustet auf seltsame Weise; Saadet glaubt, dass sie den Zug noch erwischen wird, aber sie verpasst ihn; Samir denkt, dass Koriander gut zu Roter Bete passt, aber es passt geschmacklich vielleicht doch nicht; Sebastian ist zornig über seinen Nachbarn, aber er verwechselt gerade seinen Nach-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

barn mit Herrn Babic; der Hund glaubt, dass sein Ball im Garten liegt, was aber nicht zutrifft; das Huhn fürchtet sich vor dem Raubvogel, dabei handelt es sich um eine Drohne; das Schaf versucht, seine Artgenossin zu trösten, es handelt sich aber um kein Schaf, sondern um einen Roboter, der einem Schaf täuschend ähnlich ist. Allgemeiner ausgedrückt: Intentionale Akte repräsentieren die Welt als so und so seiend, aber eine solche Repräsentation kann korrekt (wahr, akkurat) oder inkorrekt (falsch, inakkurat) sein. Mehr noch, intentionale Objekte müssen nicht einmal real existieren. Ein Kind kann sich freuen, dass das Christkind kommen wird, oder es kann befürchten, dass der Osterhase noch nicht dagewesen ist; eine Leserin kann Sancho Panza für einen Tölpel halten oder glauben, dass Frodo über Informationen verfügt, die seine Gefährten nicht kennen. Bei fiktionalen Entitäten wie Sancho Panza oder Frodo handelt es sich nicht um Irrtümer oder Falschheiten, sondern um Bewohner fiktionaler Welten, über die wir ebenfalls falsche oder wahre Meinungen haben können. Es ist beispielsweise falsch zu glauben, dass Sancho Panza ein Ritter ist oder dass Frodo mit Saruman konspiriert. Bei den Kindern handelt es sich freilich um Irrtümer, sofern sie glauben, dass der Osterhase oder das Christkind tatsächlich existieren und zu gegebener Zeit Geschenke bringen – Irrtümer, an denen die Wirtschaft freilich ein großes Interesse hat.

4. Kognitive, konative und emotionale intentionale Akte. Die Beispiele, die ich bislang verwendet haben, besitzen allesamt eine „Geist-an-Welt-Ausrichtung“ (John Searle 1990). Die Welt muss auf eine bestimmte Art und Weise beschaffen sein, damit mein sie betreffender Gedanke oder meine von ihr handelnde Wahrnehmung wahr bzw. akkurat ist. Dies bedeutet, dass in diesen Fällen mein Denken oder Wahrnehmen auf die Welt ausgerichtet ist und zu ihr passen muss. Wie aber steht es mit Wünschen oder Hoffnungen? Wenn ich mir wünsche, dass Björn bald kommt, oder hoffe, dass es Saadet noch rechtzeitig zum Zug schafft, dann ist es nicht so, dass die Welt meinem Geist sozusagen den Takt vorgibt, sondern umgekehrt mein Geist der Welt. Mit Searle können wir hier von einer „Welt-an-Geist-Ausrichtung“ (John Searle 1990) sprechen. Der intentionale Akt ist dann erfüllt, wenn Björn bald eintrifft oder Saadet den Zug erwischt. Bestellt der Vegetarier Malte in einem Restaurant ein Gemüsesandwich, ist sein Wunsch erfüllt, sobald ein solches Sandwich serviert wird, nicht aber wenn er zu seinem Entsetzen ein Schinkensandwich erhält (Welt-an-Geist-Ausrichtung); beißt er versehentlich in das Schinkensandwich, das er mit gutem Grund für ein Gemüsesandwich hält, so entdeckt er den Irrtum am Geschmack der geschundenen Kreatur (Geist-an-Welt-Ausrichtung). Nicht nur ko-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gnitive Akte wie Gedanken, Erinnerungen, Vorstellungen oder Wahrnehmungen haben also eine intentionale Struktur, sondern auch konative Akte wie Wünsche, Absichten, Entscheidungen. Emotionen schließlich umfassen in der Regel sowohl kognitive Akte als auch konative Akte. Sebastians Zorn über seinen Nachbarn umfasst den Nachbarn als intentionales Objekt, aber auch den Wunsch, ihn den Zorn spüren zu lassen.

Der Philosoph Franz Brentano, der den Ausdruck und das Thema der Intentionalität vor ca. 150 Jahren in die Diskussion eingeführt hat, fasst viele der soeben skizzierten Merkmale der Intentionalität im folgenden berühmten Zitat zusammen:

> „Jedes psychische Phänomen ist durch das charakterisiert, was die Scholastiker des Mittelalters die *intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz* eines Gegenstandes genannt haben, und was wir, obwohl mit nicht ganz unzweideutigen Ausdrücken, die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Objekt (worunter hier nicht eine Realität zu verstehen ist), oder die immanente Gegenständlichkeit nennen würden. Jedes enthält etwas als Objekt in sich, obwohl nicht jedes in gleicher Weise. In der Vorstellung ist etwas vorgestellt, in dem Urteile ist etwas anerkannt oder verworfen, in der Liebe geliebt, in dem Hasse gehasst, in dem Begehren begehrt usw. Diese *intentionale Inexistenz* ist den psychischen Phänomenen ausschließlich eigentümlich. Kein physisches Phänomen zeigt etwas Ähnliches." (Franz Brentano 1874, 124)

Brentano vertritt in diesem Zitat zwei weitreichende Thesen:

1. Intentionalitätsthese: Alle mentalen Zustände sind intentionale Zustände.
2. Demarkationsthese: Die Intentionalität unterscheidet das Mentale vom Physischen.

Auf die zweite These möchte ich hier nicht genauer eingehen (vgl. dazu Tim Crane 2007; Uriah Kriegel 2017). Die erste These hingegen wird von zahlreichen Philosophinnen und Philosophen ausdrücklich bestritten. Die Intentionalitätsthese besagt nämlich, dass auch Empfindungen und andere phänomenal bewusste Zustände die Eigenschaft der Intentionalität haben.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2.2 Empfindungen

Unter phänomenal bewussten Zuständen versteht man Bewusstseinszustände, die sich auf bestimmte Weise anfühlen. Betrachten wir einige Beispiele:

- Körperliche Empfindungen: Hunger, Durst, Juckreiz, Schmerz, Kitzel, Schwindel, Kälte, sexuelle Erregung usw. sind körperliche Zustände, die bewusst sind und sich auf bestimmte Weise anfühlen.
- Wahrnehmungen: Die Farbe Orange sieht auf bestimmte Weise aus, Zitronen haben einen charakteristischen Geschmack, Thymian hat einen typischen Geruch, eine Oboe hat einen eigenwilligen Klang, für eine Fledermaus „hört" sich eine Mücke im Echolot anders an als eine Baumkrone, für Hühner – die im Unterschied zu Menschen tetrachromatisch sehen, nicht trichromatisch – sieht Gras anders aus als für uns.
- Lust und Unlust: Wahrnehmungen (z. B. Gerüche, Geschmäcker), Emotionen (z. B. Trauer, Freude), Wünsche, Zweifel usw. führen oft das Gefühl von Lust oder Unlust mit sich.
- Stimmungen: Langeweile, Unruhe, Heiterkeit, Beschwingtheit, Müdigkeit sind Stimmungen, die uns bewusst sein können und die sich auf bestimmte Weise anfühlen.

Wie diese Beispiele zeigen, haben Empfindungen, Sinneseindrücke, Emotionen oder Stimmungen einen schwer zu beschreibenden qualitativen Charakter. Es fühlt sich irgendwie an, hungrig oder traurig zu sein, gekitzelt zu werden, sich zu freuen oder zu verzweifeln, sich zu langweilen oder sich hellwach zu fühlen. Entscheidend ist nun der Umstand, dass insbesondere Empfindungen, Lust und Unlust oder Stimmungen keine intentionalen Objekte zu haben scheinen. Es scheint, dass es zwischen dem Empfinden eines Schmerzes und dem Schmerz keinen Unterschied gibt. Ein Schmerz ist sein Empfundenwerden. Es gibt nicht das Schmerzerlebnis einerseits und den Schmerz als intentionales Objekt andererseits; es gibt nicht das Orangeerlebnis einerseits und das intentionale Objekt Orange andererseits – so zumindest argumentieren die Gegnerinnen und Gegner der Intentionalitätsthese. Natürlich können wir den Schmerz als etwas empfinden, das im linken Handrücken sitzt, und natürlich können wir das Orange als etwas wahrnehmen, das die ganze Oberflächenfarbe einer Aprikose ausmacht. Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Art und Weise, wie sich der Schmerz anfühlt, im Handrücken sich befinden wie die Verletzungen, die ihn auslösen; ebenso wenig bedeutet dies, dass die Farbe Orange sich auf der Aprikose befindet wie die reflektierenden Eigenschaften der Frucht, die bei mir die entsprechende Farbwahrnehmung verursachen.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Empfindungen sind also bewusste Zustände, die einen besonderen qualitativen Charakter haben.

Kehren wir nun zu den nicht-menschlichen Tieren zurück. Meine beiden Fragen lauten nun:

1. Können wir bei der intentionalen Struktur an die Stelle des intentionalen Subjekts zu Recht nicht-menschliche Tiere (beispielsweise ein Huhn) setzen? Diese Frage beantworte ich im dritten Abschnitt.
2. Können wir nicht-menschlichen Tieren (beispielsweise einem Fisch) bewusste Zustände mit einem besonderen qualitativen Charakter zusprechen? Diese Frage soll der vierte Abschnitt beantworten.

Oben habe ich eine skeptische Stimme angeführt, die sagt, Hühner würden sich zwar so verhalten, als ob sie den Angriff eines Raubvogels aus der Luft fürchteten (sie stoßen entsprechende Alarmrufe aus, geraten in große Aufregung und bringen sich in Sicherheit), dies bedeute aber nicht, dass ein Huhn tatsächlich denke, dass über ihm eine Gefahr schwebe, noch dass es wirklich Furcht empfinde. Hat die skeptische Stimme Recht, so verfügen nicht-menschliche Tiere nicht wirklich über Intentionalität und Empfindungen, sondern lediglich wir Menschen tun dies. Es wäre auch möglich, dass die Skeptikerin nicht-menschlichen Tieren zwar Empfindungen zugesteht, nicht aber Intentionalität (Donald Davidson 2005; John McDowell 1996, 108-126), oder dass sie ihnen zwar Intentionalität zugesteht, nicht aber bewusste Empfindungen (Peter Carruthers 2019; Daniel Dennett 2005). Es gibt viele Spielarten der hier skizzierten skeptischen Auffassung. Ich möchte mich im Folgenden jedoch nicht mit den skeptischen Stimmen auseinandersetzen, sondern dafür argumentieren, dass nicht-menschliche Tiere sowohl über Intentionalität als auch über Empfindungen verfügen. D. h., ich werde die eben formulierten beiden Fragen positiv beantworten. Einleitend habe ich Sätze formuliert wie: „Hühner empfinden Temperaturunterschiede, Schmerzen, … sehen Farben … erkennen Formen … schätzen Zeitspannen ein … unterscheiden numerische Größen … erinnern sich … warnen Artgenossen … ziehen Schlüsse … übernehmen die Perspektive anderer … fühlen Angst … können mutig oder neugierig handeln“. Ich möchte also behaupten, dass wir Hühnern solche mentalen Akte und Erlebnisse mit gutem Grund und buchstäblich zuschreiben dürfen.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. Intentionalität bei nicht-menschlichen Tieren

Um bei der Frage nach der Intentionalität bei Tieren einen Zugang zu finden, ist es wohl am besten, wir beginnen mit einem Beispiel aus der Forschung. Stellen wir uns ein Wesen vor, das von der unmittelbaren Umgebung und Gegenwart entkoppelte Vorstellungen seiner Umwelt bildet, unterschiedliche Wünsche hegt und auch einmal gegen den stärkeren Wunsch handelt, nicht-sinnliche Informationen einbezieht, um sein Verhalten zu lenken. Ein solches Wesen wäre doch eine überzeugende Kandidatin für ein Subjekt intentionaler Akte.

Ein solches Wesen gibt es, nämlich den Häher.[3] Und da es sich bei Hähern um Vögel handelt, entfernen wir uns nicht allzu weit weg von den Hühnern, doch haben die Häher als Rabenvögel den Vorzug, als besonders klug und deshalb als besonders erforschenswert zu gelten; zudem gibt es für Buschhäher (*Aphelocoma*) eine eindrückliche Reihe von klassisch gewordenen Studien der Verhaltensbiologie bzw. Kognitiven Ethologie. Häher sammeln und verstecken Futter, das sie noch Monate später gezielt wiederfinden. Wildlebende Häher verstecken z. B. Samen und Würmer, suchen vergrabene Würmer jedoch früher auf als vergrabene Samen. Der Grund liegt auf der Hand: Würmer verderben eher als Samen. Erinnern sich Häher vielleicht daran, was sie wann und wo versteckt haben? Die Resultate der Versuche mit gefangenen Hähern, die sich dieser Frage angenommen haben, sind positiv (Nicky S. Clayton et al. 2007; Caroline R. Raby et al. 2007; Joanna M. Dally et al. 2006; Joanna M. Dally et al. 2005; Nicky S. Clayton et al. 2000; Nicky S. Clayton et al. 2001; Nicky S. Clayton/Anthony Dickinson 1998). Wenn die Häher erst einmal verstanden haben, dass Würmer im Unterschied zu Samen schneller verderben, so suchen sie nach Ablauf von ca. fünf Tagen die Verstecke der Samen auf, nicht aber jene der Würmer. Und dies obwohl sie eine starke Präferenz für Würmer hegen. Vor Ablauf der Fünftagesfrist suchen sie zuerst die Würmer auf, die sie nachher links liegen lassen.

Häher, so die Deutung der Versuchsergebnisse, haben Erinnerungen gebildet, die die Art des Futters (Samen bzw. Würmer), den Ort (links bzw. rechts) und den Zeitpunkt (vor mehr als fünf Tagen bzw. vor weniger als fünf Tagen) zum Inhalt haben. Nach Ablauf der Frist erinnern sich die Häher also daran, wo sie die Samen versteckt haben und meiden die Würmer. Es ist offensichtlich, dass diese Erinnerung eine von der unmittelbaren

3 In den folgenden Ausführungen über den Häher beziehe ich mich stark auf Markus Wild 2012 c und 2019 a.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Umgebung und Gegenwart entkoppelte Vorstellung darstellt, dass Häher sich gegen ihre Präferenz für Würmer entscheiden können und dass sie für ihr Verhalten auch nicht-sinnliche Informationen einbeziehen, nämlich eben ihre Erinnerung an das Was, Wo und Wann des Futters. Diese Art von Erinnerung wird bisweilen als „episodische Erinnerung" bezeichnet.[4]

Häher können mit dieser Art von Erinnerung recht viel anfangen, wie eine Fortsetzung des Versuchs zeigt. Man lasse die Häher einer ersten Gruppe Futterverstecke von Artgenossen plündern, die sie zuvor durch ein Glas hindurch beim Verstecken beobachtet haben. Hähern einer zweiten Gruppe sind solche Plünderungsgelegenheiten verwehrt geblieben. Nun verstecken die Häher beider Gruppen Futter, werden dabei aber von einem für sie sichtbaren Artgenossen durch Glas beobachtet. Was tun die Häher, wenn sie zu ihren Verstecken zurückkehren und dabei nicht beobachtet werden? Häher der zweiten Gruppe fressen etwas von ihrem Vorrat, Häher der ersten Gruppe hingegen verstecken den Vorrat neu. Der Unterschied im Verhalten rührt von der Erfahrung her, geplündert zu haben. Anscheinend merken sich Häher, wer sie wann beobachtet hat, und können, mit der richtigen Lerngeschichte im Hintergrund, auch Konsequenzen daraus ziehen.

Auch wenn wir nicht genau wissen, wie sich ein Häher Futterarten, Orte und Zeitabstände vorstellt, so können wir doch sagen, dass seine Erinnerung in etwa den folgenden Inhalt hat:

---

4 Es gibt verschiedene Formen des Gedächtnisses. Das episodische Gedächtnis wird aus unterschiedlichen Gründen als kognitive oder phänomenal besonders anspruchsvolle Form des Gedächtnisses betrachtet. Ob es sich bei den Leistungen der Häher wirklich um episodisches Gedächtnis im vollen Sinne handelt, ist umstritten, vgl. Christoph Hoerl/Teresa McCormack 2018. Sicherlich wird man den Hähern keine vollblütige „mental time travel" zuschreiben können, vgl. Thomas Suddendorf 2013. Wichtig ist, dass die Häher die Anforderungen an das Wo, Wann und Was erfüllen; insbesondere erfüllen sie diese Anforderungen, ohne auf eine inhaltsspezifische Form der Konditionierung oder des assoziativen Lernens zurückgreifen zu müssen. Aus diesem Grund kann man den Hähern eine mentale Repräsentation (im Sinne eines Schlusses auf die beste Erklärung) zuschreiben, die als Repräsentation einen Inhalt bezüglich eines Sachverhalts hat, der wahr oder falsch sein kann. Auf diesen letzten Punkt kommt es mir an. Natürlich stellt sich die Frage, ob solche Erinnerungen bewusst oder unbewusst sind. Weiter unten wird klar, dass ich eine repräsentationalistische Auffassung des Bewusstseins vertrete, aus der folgt, dass solche Erinnerungen bewusst sind – daraus folgt freilich nicht, dass das Tier ipso facto Bewusstsein von seinen bewussten Erinnerungen – also Selbstbewusstsein – hat. (Ich danke dem Verfasser/der Verfasserin einer anonymen Review für klärende Hinweise.)

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> Erinnern: Der Häher H erinnert sich, dass er das Futter F am Ort o im Zeitabstand t versteckt hat.

Die Erinnerung ist eine Quelle von Wissen und ein gutes Erinnerungsvermögen eine verlässliche Wissensquelle. Häher erinnern sich und sie verfügen über ein ausgezeichnetes Gedächtnis. Also kann man sagen:

> Wissen: Der Häher H weiß, dass er das Futter F am Ort o im Zeitabstand t versteckt hat.

Wie wir gesehen haben, ziehen Häher mit der richtigen Erfahrung die richtigen Schlüsse aus dem Umstand, dass sie von Artgenossen beim Verstecken von Futter beobachtet werden. Häher H scheint also einem solchen Artgenossen zuzumuten, dass dieser gesehen hat, wo er (H) Futter versteckt hat. Und weil H selbst die Erfahrung gemacht hat, dass man die Verstecke von Artgenossen plündern kann, zieht er daraus den Schluss, dass dies auch sein Artgenosse tun könnte. Darauf wiederum baut er die Entscheidung auf, sein Futter nicht zu essen, sondern neu zu verstecken:

> Schließen: Häher H schließt, dass Artgenosse A gesehen hat, wo er (H) Futter versteckt hat.

Bei diesen Akten handelt es sich um intentionale Akte in dem in Abschnitt 2.1 diskutierten Sinne. Die Erinnerung des Hähers hat den intentionalen Inhalt, dass er das Futter F am Ort o im Zeitabstand t versteckt hat. Dieser Inhalt handelt von einem Sachverhalt, er hat eine Welt-Geist-Ausrichtung und er kann wahr oder falsch sein (je nachdem wie die Welt tatsächlich beschaffen ist).

Wir können das Beispiel nun etwas abstrakter fassen. Sowohl die Erinnerung, das Wissen als auch den Schluss von Häher H können wir eine mentale Repräsentation nennen. Mentale Repräsentationen sind die Träger von intentionalen Gehalten. Als solche sind sie wichtig, weil sie komplexes Verhalten des Hähers kausal erklären, und zwar besser erklären als plausible alternative Erklärungsversuche. Das Argument für Intentionalität beim Häher H lautet:

> P1 H zeigt ein komplexes Verhalten.
> P2 Mentale Repräsentationen spielen eine entscheidende Rolle in der kausalen Erklärung des komplexen Verhaltens von H.
> K1 Also hat H mentale Repräsentationen.
> P3 Mentale Repräsentationen sind die Träger intentionaler Inhalte.
> K2 Also hat H intentionale Inhalte.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wir finden bei Hähern also intentionale Akte. Auch Hühner verfügen, wie es scheint, über eine Form des episodischen Gedächtnisses. Zumindest scheinen sie eine Erinnerung für das Was und Wo zu haben (Björn Forkmann 2000; Claudio Cozzutti/Giorgio Vallortigara 2001), über das Wann gibt es keine Evidenzen. Küken und Hennen werden mit zwei Arten von Futter A und B an zwei verschiedenen Orten genährt; an einem dritten Ort gibt man ihnen von A reichlich zu essen; da Hühner relative Sättigung zeigen (zu viel von A führt dazu, dass A als Futter an Wert verliert, wenn alternatives Futter vorhanden ist), suchen sie nach der Fütterung durch A den Ort auf, wo sie zuletzt Futter B erhalten haben; also erinnern sie sich, wo sie welches Futter erhalten haben. Die Erinnerung des Huhns H hat also folgenden intentionalen Inhalt:

> Erinnern: Das Huhn H erinnert sich, dass das Futter F am Ort o versteckt ist.

Dabei handelt es sich freilich nicht um episodische Erinnerung, weil das Huhn erstens (möglicherweise) sich nicht erinnert, wann das Futter versteckt worden ist, und weil es zweitens das Futter nicht selbst versteckt hat. Da wir im Falle der Hühner und im Unterschied zu den Hähern nicht wissen, ob diese ein wirklich zuverlässiges Gedächtnis haben, können wir ebenfalls nicht schließen, dass Huhn H weiß, dass das Futter F am Ort o versteckt ist. Vielleicht neigen Hühner dazu, sich in ihren Erinnerungen eher zu täuschen. Schließlich haben wir auch keine Hinweise darauf, dass Hühner Schlüsse daraus ziehen, wenn sie von ihren Artgenossen beobachtet werden (vgl. aber Carolynn Smith et al. 2011). Dies bedeutet nicht, dass Hühner dies nicht könnten, es bedeutet in erster Linie, dass wir es nicht wissen, da Hühner im Unterschied zu Hähern, Krähen oder Raben in ihren kognitiven und sozialen Fähigkeiten deutlich untererforscht sind.

Damit haben wir eine Antwort auf unsere erste Frage: Können wir bei der intentionalen Struktur an die Stelle des intentionalen Subjekts zu Recht auf nicht-menschliche Tiere (beispielsweise ein Huhn) setzen? Meine Antwort fällt positiv aus. Zwar scheinen Hühner nicht ganz auf der kognitiven Höhe von Hähern zu sein (zumindest wissen wir dies nicht), dennoch sind Hühner Wesen mit intentionalen Zuständen.

4. Empfindungen bei nicht-menschlichen Tieren

Eine besondere Spielart des Materialismus in der Philosophie des Geistes behauptet, dass Empfindungen wie etwa Schmerzen oder Lustgefühle mit Gehirnzuständen identisch sind. Diese Spielart bezeichnet man als Identi-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tätstheorien. Es gibt jedoch verschiedene Formen der Identitätstheorie. Die erste Form – die sogenannte Typen-Identitätstheorie – behauptet vereinfacht gesagt, dass eine bestimmte Art von Empfindung (z. B. Angst) identisch ist mit einer bestimmten Gehirnaktivität (z. B. in der Amygdala), die zweite Form hingegen – die sogenannte Token-Identitätstheorie – behauptet, dass Vorkommnisse von Empfindungen mit Vorkommnissen von neuronalen Aktivitäten identisch sind. Die erste Theorie ist sehr viel stärker, weil sie behauptet, dass bestimmte Arten von Empfindungen (Typen) mit bestimmten Arten von Gehirnaktivitäten identisch sind, während die zweite Theorie lediglich besagt, dass Empfindungsvorkommnisse (Token) mit irgendwelchen Hirnzuständen identisch sind. Nehmen wir an, die Amygdala sei tatsächlich der „Sitz" der Angst. Dann impliziert die erste Theorie, dass Wesen ohne Amygdala keine Angst empfinden können und dass Wesen, die Angst empfinden, über eine Amygdala verfügen. Die Token-Identitätstheorie hingegen impliziert lediglich, dass Angst mit irgendwelchen neuronalen Aktivitäten identisch ist.

Gegen die stärkere Typen-Identitätstheorie wird der Einwand der multiplen Realisierbarkeit angeführt (der Einwand geht zurück auf Hilary Putnam 1967; Jerry Fodor 1974). Dieser besagt, dass eine Empfindung (oder ein anderer mentaler Zustand) in unterschiedlichen materiellen Grundlagen realisiert sein kann, sodass etwa Angst in unserem Fall vielleicht mit Aktivitäten in der Amygdala identisch sei, dies aber keineswegs bei allen Lebensformen der Fall zu sein habe. Angst ist multipel realisierbar. Das lässt sich mit der Funktion eines Korkenziehers vergleichen. Korkenzieher können aus unterschiedlichem Material bestehen und über unterschiedliches Design verfügen, solange das Material aber ausreichend fest ist und solange das Design entsprechend gestaltet ist, können Korkenzieher benutzt werden, um Korken aus Flaschen zu drehen. Die Funktion des Korkenziehers ist multipel realisierbar, auch wenn es für diese Realisierung Grenzen gibt. Ebenso kann auch die Funktion einer Flosse, die zur Fortbewegung im Wasser dient, in unterschiedlichen anatomischen Strukturen realisiert sein, sei es im „Baugerüst" der Knorpelfische (Sandhai), der Strahlenflosser (Bachforelle), der Säugetiere (Pottwal), der Reptilien (Karettschildkröte) oder der Vögel (Kaiserpinguin). Auch diese Funktion kann multipel realisierbar sein. Auf vergleichbare Weise kann man sagen, dass die neuronale Grundlage, welche die Funktion innehat, bei einem Lebewesen die Empfindungen von Angst, Schmerz oder Lust auszulösen, multipel realisierbar sein kann.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen wird schnell deutlich, was an dem folgenden Argument gegen Schmerzen bei Fischen falsch ist (vgl. Wild 2012 c, 119-134). Es handelt sich dabei um ein Argument, das man

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

insbesondere in naturwissenschaftlichen Beiträgen findet (Brian Key 2015, 2016[5]; James D. Rose 2002, 2007; James D. Rose et al. 2014). Das Argument lautet in aller Kürze wie folgt:

> P1 Das Empfinden von Schmerzen ist identisch mit Aktivitäten im Neokortex.
> P2 Fische verfügen über keinen Neokortex.
> K Also empfinden Fische keine Schmerzen.

Der Fehler in diesem *No-Brain-No-Pain*-Argument ist rasch ersichtlich. Die Konklusion K ergibt sich nur, wenn die Prämisse P1 im Sinne der Typen-Identitätstheorie gemeint ist, denn nur daraus ergibt sich erst Prämisse P2, der zufolge Wesen ohne Neokortex (wie Fische und beinahe alle anderen Wirbeltiere) keine Schmerzen empfinden können (und dass umgekehrt jedes Wesen, das Schmerzen empfindet, über einen Neokortex verfügen muss). Das Problem der multiplen Realisierbarkeit macht deutlich, was an diesem Argument vom Kopf her stinkt. Warum sollte es nicht der Fall sein, dass bei Fischen die Fähigkeit, Schmerzen zu empfinden, in einem anderen Hirnareal realisiert ist als im Neokortex? Ein simpler Vergleich macht dies deutlich. Bei Primaten (einschließlich des Menschen) werden visuelle Informationen im visuellen Kortex verarbeitet, der einen Teil der Großhirnrinde darstellt. Nun verfügen beispielsweise Vögel über keine Großhirnrinde. Sollen wir nun daraus schließen, dass Vögel keine visuellen Empfindungen haben und nicht sehen können? Das erscheint absurd, wenn man an die visuellen Fähigkeiten etwa von Raubvögeln denkt. Könnte es nicht der Fall sein, dass Vögel kognitive Leistungen ohne Säugetierkortex vollbringen können? Offenbar ist es vernünftiger, den umgekehrten Schluss zu ziehen:

> „Despite these similarities in cognitive terms, birds and mammals have vastly different organized forebrains. Although their pallia are homologous, the mammalian dorsal pallium (cortex) is laminated while that of birds is not. Thus, lamination cannot be a structural requirement for the highest cognitive abilities." (Onur Güntürkün 2012, 217)

Dasselbe gilt für Fische mit Bezug auf Schmerzempfindungen (vgl. Helmut Segner 2012, 35-47): Fische verarbeiten sensorische Informationen im Pallium, nicht im Neokortex, deshalb kann das Vorhandensein eines

---

5 Vgl. die ausführliche kritische Diskussion dazu in: Animal Sentience 2016 (3): https://animalstudiesrepository.org/animsent/vol1/iss3/1/ (abgerufen am 17.02.2020).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Neokortex keine strukturelle Vorbedingung sein für sensorische Empfindungen wie Schmerzen. Dass das *No-Brain-No-Pain*-Argument fehl geht, kann man, wie gesagt, auch ohne Kenntnis der empirischen Details über Wirbeltiergehirne wissen. Die philosophische Analyse zeigt, dass das Argument auf der impliziten Voraussetzung der Typen-Identitätstheorie beruht und dass diese Theorie mithilfe des Arguments der multiplen Realisierbarkeit zurückgewiesen werden kann. Allerdings ist das Argument auch einer gewissen Kritik ausgesetzt worden (Lawrence Shapiro/Thomas Polger 2012). Aber selbst wenn man diese Kritik akzeptiert, bleibt der Einwand, dass das Fehlen einer bestimmten neuronalen Struktur bei vergleichbaren kognitiven Leistungen oder bewussten Empfindungen ebenso gut gegen die Relevanz der entsprechenden neuronalen Struktur sprechen kann wie gegen die Abwesenheit der entsprechenden kognitiven Leistungen und bewussten Empfindungen.

Allerdings ist mit der Zurückweisung eines solchen Arguments gegen das Vorhandensein von Empfindungen bei nicht-menschlichen Tieren (beispielsweise von Schmerzen bei Fischen) noch kein Argument für die Berechtigung der Zuschreibung solcher tierlichen Empfindungen gewonnen.

Wie könnte ein positives Argument dafür lauten, dass wir berechtigt sind, nicht-menschlichen Tieren bewusstes Empfinden zuzusprechen? Es gibt zwei Wege, um auf diese Frage eine Antwort zu finden, den metaphysischen und den epistemologischen Weg. Der metaphysische Weg besteht darin, zuerst eine Theorie darüber aufzustellen, was Empfindungen sind. So könnte man beispielsweise die Theorie vertreten, dass Typen von Empfindungen identisch sind mit gewissen Typen von Gehirnzuständen oder dass Empfindungen identisch sind mit gewissen sensorischen Repräsentationen (Fred Dretske 1995; Michael Tye 1995; Christopher S. Hill 2009; Jeff Speaks 2015). Die erste Theorie ist, wie wir oben gesehen haben, nicht ohne Probleme, trotz jüngerer Wiederbelebungsversuche (Michael Pauen/Achim Stephan [Hg.] 2002; Erik Myin/Farid Zahnoun 2018). Die zweite Theorie verlangt eine Identifizierung von Empfindungen mit gewissen intentionalen Zuständen (dies entspricht der Intentionalitätsthese, die wir oben in der Diskussion des Zitates von Franz Brentano kennen gelernt haben). Diese Theorie sagt beispielsweise mit Bezug auf Schmerzen: Eine Schmerzempfindung ist identisch mit der mentalen Repräsentation einer bestimmten Körperregion mit einer Gewebeverletzung durch das Lebewesen, das die Gewebeverletzung hat. Wenn ich beispielsweise beim Zwiebelschneiden versehentlich einen meiner Finger erwische und in einem stechend-brennenden Schmerz zurückzucke, dann ist die Schmerzempfindung im Finger identisch mit der mentalen Repräsentation der Gewebe-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verletzung in meinem Finger. Diese Theorie wird als repräsentationalistische Theorie des Bewusstseins bezeichnet: bestimmte Repräsentationen sind so beschaffen, dass sie alle Bedingungen erfüllen, sowohl ein intentionaler als auch ein phänomenaler mentaler Zustand zu sein. (Obwohl alle phänomenalen auch intentionale Zustände sind, sind nicht alle intentionalen Zustände auch phänomenale.)

Eine solche Repräsentation entspricht den oben genannten Merkmalen intentionaler Zustände. Nehmen wir das Beispiel des Schnitts in meinen Finger: „Ich empfinde Schmerzen in meinem Finger." Diese Empfindung hat einen intentionalen Inhalt (etwas in meinem Finger), das Objekt hat eine interne Etwas-als-etwas-Struktur (ich empfinde meinen Finger als schmerzend), der intentionale Inhalt könnte inkorrekt sein (etwa im Falle von Phantomschmerzen). Darüber hinaus hängt die Qualität meiner Schmerzempfindung von der mechanischen Beschaffenheit (ein scharfer Schnitt fühlt sich anders an als eine dumpfe Quetschung) oder der chemischen Beschaffenheit (Brennen fühlt sich anders an als Ätzung) meiner Verletzung ab.

Obwohl ich selbst Anhänger der repräsentationalistischen Theorie des Bewusstseins (und mithin von Brentanos These) bin, muss ich zugeben, dass dieser Ansatz viele heikle Fragen aufwirft. Die wichtigste Frage lautet, ob die Beschaffenheit der Gewebeverletzung in meiner Hand ausreicht, um alle qualitativen Merkmale meiner Schmerzempfindung zu erklären. So gehört zum Schmerz ganz wesentlich ein Gefühl der Unlust und eine aversive affektive Reaktion, denn Schmerzen sind in aller Regel nicht angenehm und man möchte sie loshaben. Doch welche Eigenschaften in meiner Hand werden durch diese Unlust und durch diesen aversiven Affekt repräsentiert (vgl. Murat Aydede [Hg.] 2005)? Steckt in meiner Gewebeverletzung Unlust oder Aversion (vgl. Markus Wild 2012 c, 110-116)? Ein zweites Problem besteht darin, dass wir nicht-menschlichen Tieren in der Regel nicht aufgrund einer komplizierten Theorie darüber, was Empfindungen metaphysisch sind, Empfindungen zuschreiben, sondern vielmehr aufgrund ihres Verhaltens und aufgrund bestimmter Analogien zu unseren Erfahrungen mit Empfindungen. Ja, wenn wir bei Tieren Empfindungen feststellen zu können meinen, so wird dies ein wichtiges Datum, das eine metaphysische Theorie erst zu erklären hat.

Der epistemologische Weg versucht zu zeigen, wann wir gute Gründe dafür haben, einem nicht-menschlichen Tier Empfindungen zuzuschreiben. Wir schließen von der objektiven Beschaffenheit und dem beobachtbaren Verhalten eines Tiers auf seine subjektiven Empfindungen. Ein Analogie-Argument dafür, dass Fische Schmerzen haben, könnte wie folgt aussehen. (Dabei setzen wir voraus, dass nicht-menschliche Säugetiere

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schmerzen empfinden; sollten wir bezweifeln, dass nicht-menschliche Säugetiere Schmerzen empfinden, können wir das gesamte Argument auf diese Tiere anwenden und den Menschen als Analogiebasis benutzen.)

Analogieargument für Schmerz bei Fischen (vgl. Markus Wild 2012 c, 72-75):

> P1 Verschiedene Fischarten weisen eine den Säugetieren relevant ähnliche Neurologie und Physiologie auf.
> P2 Verletzungen verursachen bei Säugetieren im Normalfall bestimmte neuronale und physiologische Ereignisse.
> P3 Diese Ereignisse sind mit Schmerzerfahrungen korreliert (sind neuronale Korrelate von Schmerzbewusstsein).
> P4 Ähnliche Verletzungen verursachen bei Fischen im Normalfall ähnliche neuronale und physiologische Ereignisse.
> K Also ist es wahrscheinlich, dass diese Ereignisse bei Fischen mit Schmerzerfahrungen korreliert sind.

Hinter diesem Argument stehen einige allgemeine Prinzipien (vgl. Michael Tye 2017). Das erste Prinzip lautet:

> Prinzip 1: Von vergleichbaren Wirkungen muss auf vergleichbare Ursachen geschlossen werden.[6]

Wenn wir ein Verhalten beobachten und feststellen, dass derselbe Typ von Verhalten bei nicht-menschlichen Säugetieren (oder bei uns) durch eine Empfindung ausgelöst wird, so können wir schließen, dass dem beobachteten Verhalten ebenfalls eine Empfindung zugrunde liegt. Bei Fischen sind beinahe alle Voraussetzungen vorhanden, die auch bei Säugetieren (einschließlich des Menschen) vorhanden sind, um Schmerzen zu empfinden. Wenn ein Fisch beispielsweise eine Verletzung in seiner Schnauze hat, so neigt er dazu, seine Schnauze am Boden zu reiben oder erratisch zu

6 Dieses Prinzip bezeichnet Michael Tye als „Newtons Regel": „The causes assigned to natural effects of the same kind must be, as far as possible, the same" (2017, 72). Allerdings finden wir dieses Prinzip bereits in Michel de Montaignes *Essais* (Buch 2, Essay 12), und zwar explizit mit Bezug auf Tiere formuliert: „Nous devrons conclurre de pareils effects pareilles facultez." (vgl. Markus Wild 2006, 79-82), sodass man es mit größerem Recht als „Montaignes Prinzip" bezeichnen könnte. Ich schreibe „vergleichbar" statt „gleich", weil das Prinzip 1 nicht das bereits angesprochene Argument der multiplen Realisierbarkeit verletzen darf: Dieselbe Ursache (z. B. Schmerzempfindungen) für ein Verhalten (z. B. Veränderungen im Gesichtsausdruck) kann bei Mensch und Maus neurologisch unterschiedlich realisiert sein; Tye trägt diesem Umstand durch die Formulierung „as far as possible" Rechnung.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schwimmen, er reagiert mit erhöhter Herz- und Kiemenfrequenz, er zeigt Appetitlosigkeit, er ist abgelenkt von seinen normalen Verhaltensroutinen, er reagiert auf Schmerzmittel usw. Wie gesagt, sind nur fast alle Voraussetzungen vorhanden, die auch bei uns vorhanden sind. Dem Fisch fehlt nämlich der Neokortex. Doch konnten wir bereits feststellen, dass dies keinen guten Grund für die Annahme darstellt, dass Fische keine Schmerzen empfinden können. Als zweites Prinzip können wir nun formulieren:

> Prinzip 2: Wenn es keine guten Gründe gibt, die gegen den Schluss aus dem ersten Prinzip sprechen, so haben wir gute Gründe, den Schluss zu bevorzugen.

Das zweite Prinzip kann man als präferenzielles Prinzip bezeichnen. Einen Schluss (Fische haben Schmerzen) gegenüber einem anderen Schluss (Fische haben keine Schmerzen) zu bevorzugen, bedeutet freilich noch nicht, den ersten Schluss auch zu glauben, d. h. für wahr halten zu müssen. Es ist nicht einfach zu sagen, was zu diesem Übergang führt. Plausibel scheint mir folgendes drittes Prinzip:

> Prinzip 3: Wenn wir gute Gründe haben, einen Schluss über x zu bevorzugen, dann sollten wir den Schluss bezüglich x für wahr halten, wenn (a) sein Inhalt uns hilft, x besser zu verstehen und wenn (b) sein Inhalt mit weiteren Tatsachen über x zusammenpasst.

Für den Platzhalter „x" kann man für unser Beispiel „Fische" oder „ein Fisch" einsetzen. Dieses dritte Prinzip kann man getrost als ein hermeneutisches Prinzip betrachten. Wenn wir gute Gründe dafür haben, Fischen Schmerzen zuzuschreiben, so kann uns dies einerseits dabei helfen, das Verhalten von Fischen besser zu verstehen (a), und andererseits kann die Zuschreibung von Schmerzempfindungen gut zu dem passen, was wir über Fische in Erfahrung bringen (b). So erlaubt die Zuschreibung von Schmerz beispielsweise die Voraussage, dass ein verletzter Fisch sich bemühen wird, ein Becken aufzusuchen, von dem er weiß, dass sich darin Schmerzmittel befinden, die seinen Zustand lindern (a). Wir wissen von Fischen, dass sie unter Stress geraten, wenn sie sich von ihrer Gruppe getrennt wissen; ein solcher Zustand sollte die Aufmerksamkeit des Fisches für seine schmerzliche Verletzung verringern, weil die Unruhe über die soziale Isolation der wichtigere Zustand ist als eine Verletzung beispielsweise in der Schnauze. Kurz gesagt: je mehr wir über Fische wissen und je mehr die Zuschreibung von bestimmten Empfindungen wie Schmerzen zu diesem Wissen passt, umso mehr gelangen wir zur Überzeugung, dass Fische tatsächlich Schmerzen empfinden können. Dabei darf dem sog. *Knowing-how*, dem praktischen Umgang mit Fischen, kein besonderer Vorzug gege-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ben werden, weil Angler, Fischzüchterinnen oder Aquarianer im besten Fall zwar über viel praktisches Wissen im Umgang mit Fischen verfügen, jedoch Eigeninteressen haben, die der Zuschreibung von Empfindungen entgegen stehen können. Das entscheidende Wort muss hier die Verhaltensbiologie (Ethologie) haben.

Meine zweite Frage lautete: Können wir nicht-menschlichen Tieren bewusste Zustände mit einem besonderen qualitativen Charakter zusprechen? Meine Antwort lautet am Beispiel des Fisches: Ja, wir sind berechtigt zu schließen, dass Fische Empfindungen haben und dass diese Empfindungen für diese Tiere einen Unterschied machen.

5. Schluss

Aus meinen Überlegungen ergibt sich, dass Tiere wie Hühner, Häher oder Fische über intentionale Zustände und Empfindungen verfügen. Ich habe die Argumente stets auch allgemein gehalten, sodass sie sich leicht auf andere Arten von Tieren übertragen lassen. Dies wirft natürlich die Frage auf, auf welcher Stufe des Lebens wir sozusagen von Lebewesen mit Intentionalität und Bewusstsein sprechen dürfen. Wo beginnt der Geist? Ich habe oben gesagt, dass mentale Repräsentationen Träger von intentionalen Inhalten sind und dass wir nach der repräsentationalistischen Theorie des Bewusstseins Empfindungen mit bestimmten Arten von mentalen Repräsentationen identifizieren sollten. Dies ist alles nicht unumstritten, doch es gibt uns eine Antwort auf die Frage, wo der Geist beginnt, nämlich dort, wo wir mentale Repräsentationen finden. Ein guter Ort, um nach mentalen Repräsentationen zu suchen, ist die visuelle Wahrnehmung (Tyler Burge 2010, 2014). Diese hat einen intentionalen Inhalt, sobald ein Lebewesen ein Objekt in der Welt als so und so wahrnimmt. Dazu muss ein Lebewesen in der Lage sein, ein Objekt in seiner Umwelt räumlich zu verorten und an diesem Objekt bestimmte Eigenschaften (Farbe, Bewegung, Gestalt) wahrzunehmen. Ein guter Indikator für diese visuellen Fähigkeiten sind die sog. Konstanzmechanismen. Die Größenkonstanz hilft dabei, Objekte als gleich groß zu sehen, auch wenn wir uns ihnen oder sie sich uns nähern; die Formkonstanz hilft dabei, die Form eines Objekts aus unterschiedlichen Blickwinkeln stabil zu halten; die Farbkonstanz hält Objekte und Flächen unter sich verändernden Beleuchtungsbedingungen farblich einheitlich. Unter diesen Bedingungen sind Springspinnen, Bienen oder Tintenfische die richtigen Tiere, um nach dem Beginn von Intentionalität und Bewusstsein zu suchen. Wenn wir zudem der Idee folgen, dass Empfindungen bestimmte Arten von mentalen Repräsentationen sind, dann

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sind dieselben Tiere auch der richtige Ort, um nach dem Anfang des Bewusstseins zu suchen. Pflanzen verfügen, wie wir heute zunehmend wissen, über erstaunliche kognitive und kommunikative Fähigkeiten. Aber diese Fähigkeiten sind nicht dasselbe wie Empfindungen oder Intentionalität (vgl. Lincoln Taiz et al. 2019; Fred Adams 2018). Diese bleiben im Reich der Tiere. Sicher bedürfen auch Springspinnen, Bienen oder Tintenfische unserer Aufmerksamkeit und Fürsorge. Doch muss ich Joaquin Phoenix Recht geben: Wir sollten unser Augenmerk zuerst auf Hühner, auf Fische, auf Schweine legen. Denn was wir an diesen Lebewesen im großen Stil verbrechen, ist im vollen und unheilvollen Gange.

Literatur

Adams, Fred 2018, Cognition wars, in: Studies in the History and Philosophy of Science 68, 20-30.

Aydede, Murat (Hg.) 2005, Pain. New Essays on Its Nature and the Methodology of Its Study, Cambridge, MA.

Brentano, Franz 1874, Psychologie vom empirischen Standpunkt, Bd. 1, Leipzig.

Burge, Tyler 2010, Origins of Objectivity, Oxford.

Burge, Tyler 2014, Perception: where mind begins, in: Philosophy 89, 385-403.

Carruthers, Peter 2019, Human and Animal Minds. The Consciousness Questions Laid to Rest, Oxford.

Clayton, Nicky S./Griffiths, Daniel P./Emery, Nathan J./Dickinson, Anthony 2001, Elements of episodic-like memory in animals, in: Philosophical Transactions of the Royal Society B 356, 1483-1491.

Clayton, Nicky S./Dally, Joanna M./Emery, Nathan J. 2007, Social cognition by food-caching birds. The Western Scrub-Jay as a natural psychologist, in: Philosophical Transactions of the Royal Society B 362, 507-522.

Clayton, Nicky S./Dickinson, Anthony 1998, Episodic-like memory during cache recovery by scrub jays, in: Nature 395, 272-274.

Clayton, Nicky S./Griffiths, David P./Dickinson, Anthony 2000, Declarative and episodic-like memory in animals: personal musings of a Scrub Jay, in: Heyes, Cecilia/Huber, Ludwig (Hg.) 2000, The Evolution of Cognition, Cambridge, MA, 273-288.

Cozzutti, Claudio/Vallortigara, Giorgio 2001, Hemispheric memories for the content and position of food caches in the domestic chick, in: Behavioral Neuroscience 115 (2), 305–313.

Crane, Tim 2007, Intentionalität als Merkmal des Geistigen: Sechs Essays zur Philosophie des Geistes, Frankfurt a. M.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dally, Joanna M./Emery, Nathan J./Clayton, Nicola S. 2005, Cache protection strategies by western scrub-jays: implications for social cognition, in: Animal Behaviour 70, 1251-1263.

Dally, Joanna M./Emery, Nathan J./Clayton, Nicola S. 2006, Food-caching western scrub-jays keep track of who was watching when, in: Science 312, 1662-1665.

Davidson, Donald 2005, Rationale Lebewesen, in: Perler, Dominik/Wild, Markus (Hg.) 2005, Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion, Frankfurt a. M., 117-131.

Dennett, Daniel 2005, Das Bewusstsein der Tiere: Was ist wichtig und warum?, in: Perler, Dominik/Wild, Markus (Hg.) 2005, Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion, Frankfurt a. M., 389-407.

Dretske, Fred 1995, Naturalizing the Mind, Cambridge, MA.

Fodor, Jerry 1974, Special sciences: or the disunity of science as a working hypothesis, in: Synthese 28, 97-115.

Forkman, Björn 2000, Domestic hens have declarative representations, in: Animal Cognition 3, 135-137.

Freire, Rafael/Munro, Ursula/Rogers, Lesley J./Wiltschko, Roswitha et al. 2008, Different responses in two strains of chickens in a magnetic orientation test, in: Animal Cognition 11, 547-552.

Gentle, Michael J./Breward, John 1986, The bill tip organ of the chicken (Gallus gallus var. domesticus), in: Journal of Anatomy 145, 79-85.

Gleich, Otto/Langemann, Ulrike 2011, Auditory capabilities of birds in relation to the structural diversity of the basilar papilla, in: Hearing Research 273, 80-88.

Güntürkün, Onur 2012, The convergent evolution of neural substrates for cognition, in: Psychological Research 76, 212-219.

Ham, Abigail D./Osorio, Daniel 2007, Colour preferences and colour vision in poultry chicks, in: Proceedings. Biological Sciences 274, 1941-1948.

Harari, Yuval Noah 2015, Industrial farming is one of the worst crimes in history, in: The Guardian 25.09.2015 https://www.theguardian.com/books/2015/sep/25/industrial-farming-one-worst-crimes-history-ethical-question (abgerufen am 14.02.2020).

Hill, Christopher S. 2009, Consciousness, Cambridge.

Hoerl, Christoph/McCormack, Teresa 2018, Animal minds in time. The question of episodic memory, in: Andrews, Kristin/Beck, Jacob (Hg.) 2018, The Routledge Handbook of Philosophy of Animal Minds, London, 56-64.

Kasperbauer, Tyler J. 2017, Mentalizing animals: implications for moral psychology and animal ethics, in: Philosophical Studies 174, 465-448.

Key, Brian 2015, Fish do not feel pain and its implication for understanding phenomenal consciousness, in: Biology and Philosophy 30, 149-165.

Key, Brian 2016, Why fish do not feel pain, in: Animal Sentience 3 https://animalstudiesrepository.org/cgi/viewcontent.cgi?article=1011&context=animsent (abgerufen am 17.02.2020).

Kriegel, Uriah 2017, Brentano's Philosophical System. Mind, Being, Value, Oxford.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Malt, Barbara C./Smith, Edward E. 1984, Correlated properties in natural categories, in: Journal of Verbal Learning & Verbal Behavior 23 (2), 250–269.

Marino, Lori 2017, Thinking chickens: a review of cognition, emotion, and behavior in the domestic chicken, in: Animal Cognition 20, 122-147.

McDowell, John 1996, Mind and World, Harvard.

Myin, Erik/Zahnoun, Farid 2018, Reincarnating the identity theory, in: Frontiers in Psychology 9, 2044 doi:10.3389/fpsyg.2018.02044.

Nicol, Christine 2015, The Behavioural Biology of Chickens, Oxfordshire.

Olsson, Peter/Lind, Olle/Kelber, Almut 2015, Bird colour vision: behavioural thresholds reveal receptor noise, in: Journal of Experimental Biology 218, 184-193.

Osorio, Daniel/Vorobyev, Mischa/Jones, Carl D. 1999, Colour vision of Domestic Chicks, in: Journal of Experimental Biology 202, 2951-2959.

Pauen, Michael/Stephan, Achim (Hg.) 2002, Phänomenales Bewußtsein. Rückkehr zur Identitätstheorie? Paderborn.

Petrus, Klaus/Wild, Markus (Hg.) 2013, Animal Minds & Animal Ethics: Connecting Two Separate Fields, Bielefeld.

Philips, Clive J. C./Aldavood, Seyed J./Alonso, Marta/Choe, Bi et al. 2012, Students' attitudes to animal welfare and rights in Europe and Asia, in: Animal Welfare 21, 87-100.

Philips, Clive J. C./McCulloch, Steven P. 2005, Student attitudes on animal sentience and use of animals in society, in: Journal of Biological Education 40, 17-24.

Putnam, Hilary 1967, Psychological predicates, in: Capitan, W. H./Merrill, D. D. (Hg.) 1967, Art, Mind, and Religion, Pittsburgh, 37-48.

Raby, Caroline R./Alexis, Dean M./Dickinson, Anthony/Clayton, Nicola S. 2007, Planning for the future by western scrub-jays, in: Nature 445, 919-921.

Rose, James D. 2002, The neurobehavioral nature of fishes and the question of awareness and pain, in: Reviews in Fisheries Science 10, 1-38.

Rose, James D. 2007, Anthropomorphism and, mental welfare of fishes, in: Diseases of Aquatic Organisms 75, 139-154.

Rose, James D./Arlinghaus, Robert/Cooke, Steven/Diggles, Ben K. et al. 2014, Can fish really feel pain?, in: Fish and Fisheries 15, 97-133.

Searle, John 1990, Intentionalität – Eine Abhandlung zur Philosophie des Geistes, Frankfurt a. M.

Segner, Helmut 2012, Fish. Nociception and pain. A biological perspective, Bern.

Shapiro, Lawrence/Polger, Thomas 2012, Identity, variability, and multiple realization in the special Sciences, in: Gozzano, Simone/Hill, Christopher S. (Hg.) 2012, New Perspectives on Type Identity. The Mental and the Physical, Cambridge, 264-286.

Sievers, Christine/Wild, Markus/Gruber, Thibaut 2017, Intentionality and flexibility in animal communication, in: Andrews, Kristin/Beck, Jacob (Hg.) 2017, The Routledge Handbook of Philosophy of Animal Minds, London, 333-342.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Smith, Carolynn/Taylor, Alan J./Evans, Christopher S. 2011, Tactical multimodal signaling in birds: facultative variation in signal modality reveals sensitivity to social costs, in: Animal Behaviour 82, 521-527.

Speaks, Jeff 2015, The Phenomenal and the Representational, Oxford.

Stamp Dawkins, Marian/Woodington, Alan 1997, Distance and the presentation of visual stimuli to birds, in: Animal Behaviour 54, 1019-1025.

Suddendorf, Thomas 2013, The Gap. The Science of What Separates Us From Other Animals, Basic Books, New York.

Taiz, Lincoln/Alkon, Daniel/Draguhn, Andreas/Hawes, Chris et al. 2019, Plants neither possess nor require consciousness, in: Trends in Plant Science 24, 677-687.

Tye, Michael 1995, Ten problems of consciousness, Cambridge, MA.

Tye, Michael 2017, Tense Bees and Shell-Shocked Crabs. Are Animals Conscious?, Oxford.

Wild, Markus 2006, Die anthropologische Differenz. Der Geist der Tiere in der frühen Neuzeit bei Montaigne, Descartes und Hume, Berlin/New York.

Wild, Markus 2012 a, Die Relevanz der Philosophie des Geistes für den wissenschaftsbasierten Tierschutz, in: Grimm, Herwig/Otterstedt, Carola (Hg.) 2012, Das Tier an sich. Disziplinenübergreifende Perspektiven für neue Wege im wissenschaftsbasierten Tierschutz, Göttingen, 61-86.

Wild, Markus 2012 b, Tierphilosophie, in: Erwägen Wissen Ethik 23, 21-33.

Wild, Markus 2012 c, Fische. Kognition, Bewusstsein und Schmerz. Eine philosophische Perspektive, Bern.

Wild, Markus 2013, Der Mensch und andere Tiere. Für eine zoologische Wende in der philosophischen Anthropologie, in: Liessmann, Konrad Paul (Hg.) 2013, Tiere. Der Mensch und seine Natur, Wien, 48-67.

Wild, Markus 2014, Wer den Pavian versteht … Eine naturalistische Perspektive auf Wissen bei Mensch und Tier, in: Studia Philosophica 72, 105-129.

Wild, Markus 2016 a, Tierrechte durch Interessen. Zur ethischen Beziehung zwischen Mensch und Tier, in: Ethik und Unterricht (4), 6-10.

Wild, Markus 2016 b, Warum es besser ist kein Fleisch zu essen. Moralische Urteile, Überlegungsgleichgewicht und Willensschwäche, in: Fehlmann, Meret/Michel, Margot/Niederhauser, Rebecca (Hg.) 2016, Tierisch! Das Tier und die Wissenschaft. Ein Streifzug durch die Disziplinen, Zürich, 59-72.

Wild, Markus 2016 c, Philosophische Implikationen der Kognitiven Ethologie, in: Köchy, Kristian/Wunsch, Matthias/Böhnert, Martin (Hg.) 2016, Philosophie der Tierforschung, Band 2: Maximen und Konsequenzen, Freiburg i. Br., 163-194.

Wild, Markus [4]2019 a, Tierphilosophie zur Einführung, Hamburg.

Wild, Markus 2019 b, Animal mainstreaming, in: Diehl, Elke/Tuider, Jens (Hg.) 2019, Haben Tiere Rechte? Aspekte und Dimensionen der Mensch-Tier-Beziehung, Bonn, 323-333.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.
Biblische und theologische Weichenstellungen

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„Der Gerechte kennt das Bedürfnis seines Viehs." (Spr 12,10 a) Ethische Aspekte des Mensch-Tier-Verhältnisses im Alten Testament

Ute Neumann-Gorsolke

1. Hinführung: Die Rückkehr des Wolfes

Der Wolf galt seit 1850 in Deutschland als ausgestorben bzw. ausgerottet, doch seit Ende des letzten Jahrhunderts gibt es eine Einwanderung aus den baltischen Staaten über Polen und auch aus Dänemark. Inzwischen leben 73 Rudel, 30 Paare und drei residente Einzeltiere in Deutschland und sind unter strengen Naturschutz gestellt. Von Naturschützern und Tierfreunden bejubelt[1], sind die Schafzüchter und Landwirte alarmiert und fordern staatlichen Schutz ihrer Herden. Insbesondere Fälle, in denen Wölfe die Schutzzäune überwinden und Schafe reißen, haben die öffentliche Diskussion angeheizt.[2] Während die einen den Abschuss dieser „Problemwölfe" fordern, lehnen Naturschutzverbände und Organisationen wie der „Freundeskreis freilebender Wölfe" diese Maßnahmen ab. Die Fronten sind verhärtet.

Auf der Homepage des Bundes für Umwelt und Naturschutz Deutschland (BUND) findet sich folgender Text:

> „Trotz seiner stark landwirtschaftlich geprägten Natur ist das Land (gemeint ist Schleswig-Holstein, U. N.-G.) auch ein Lebensraum für unzählige Wildtiere, die neben und mit dem Menschen und seinen Haus- und Nutztieren leben. Auch Wölfe können hier eine Nische finden. Wenn wir sie lassen. Wir würden damit einen kleinen Beitrag zu Wie-

1 Vgl. die Homepage des Naturschutzbund-Deutschland (NABU): Wölfe in Deutschland. Ein Wildtier kehrt zurück, in: www.nabu.de/tiere-und-pflanzen/saeugetiere/wolf/index.html (abgerufen am 02.09.2019).

2 In Norddeutschland, in meinem Heimatkreis Pinneberg und in den angrenzenden Kreisen ist es in den letzten Monaten zu zahlreichen „Wolfsüberfällen" gekommen: Ein Wolf mit der Kennzeichnung GW 924 m hatte Schutzzäune überwunden und über 20 Schafe gerissen. Im Januar 2019 wurde dieser „Problemwolf" nun vom Umweltministerium zum Abschuss frei gegeben. Bislang konnte der Wolf jedoch nicht „entnommen" werden.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

derherstellung natürlicher Prozesse in unseren heimischen Ökosystemen leisten. Der Wolf ist Teil der natürlichen Landschaft Schleswig-Holsteins, die die menschliche Kultur in einem überwältigenden Großteil in Nutzung genommen hat. *Einen Nutzen für den Menschen zu erfüllen, ist aber nicht Voraussetzung, damit Tier- oder Pflanzenarten in der Landschaft, die wir mit ihnen teilen, existieren ‚dürfen'.* Nicht der Wolf muss also begründen warum er dort existiert, sondern die ‚Wolfsgegner' müssen begründen *welches Recht sie haben ihm sein Existenzrecht abzuerkennen*. Es ist deshalb nicht nur ein Gebot des Naturschutzes, sondern auch *der menschlichen Ethik dem Wolf dieses Lebensrecht* zuzugestehen. Dies wäre für den Menschen kaum eine Einschränkung, für die Natur, die Ökosysteme und die betroffenen Tiere aber ein großer Gewinn" (www.bund-sh.de/wolf/; abgerufen am 02.09.2019).[3]

Deutlich wird: Die Rückkehr des Wolfes provoziert aktuell „*tier"ethische* Fragen, die eben zuvörderst Fragen *menschlicher* Ethik sind: Hängt das Existenzrecht von Tieren am Nutzen des Menschen? Mit welchem Recht dürfen Menschen Tieren ihr Existenzrecht aberkennen? Dürfen sie es überhaupt?

Wenn auch der mediale Hype um den Wolf Fragen wie diese in das öffentliche Bewusstsein heben, so sind sie doch jenseits der „Problemwölfe" längst von existentieller Bedeutung, nicht nur für die Tiere selbst, sondern auch für uns Menschen. Das Artensterben in Wald und Feld, in der Luft und im Meer führt uns drastisch vor Augen, dass unsere Art zu leben im wahrsten Sinne des Wortes tödlich ist: zuerst für die Bienen und dann für uns selbst!

So muss auch unsere Lebensart und d. h. auch der Umgang mit den domestizierten Tieren in den Blick genommen werden – und ich meine nicht die Herzenslieblinge Hund, Katze, Hamster –, sondern die dem modernen Menschen *fernen* „Haus-Tiere", die unsere Nahrungsbasis darstellen. Denn trotz aufrüttelnder Berichte über „geschredderte" männliche Küken und erschlagene schwächliche Ferkel, Legebatterien und abstoßender Bilder von Massentierhaltung bestimmen immer noch Fleischproduktion (!) und -verzehr unseren alltäglichen Umgang mit Huhn, Rind, Schwein und Lamm – eben als abgepackte Ware in der Fleischtheke. Wir leben zutiefst *entfremdet* selbst von der uns umgebenden domestizierten Tierwelt, ein Umstand, der im tierethischen Diskurs bedacht sein will.

3 Die fehlenden Kommata wurden nicht ersetzt.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wie und woher können in der heutigen Situation plausible Denkmodelle für unseren (zukünftigen) Umgang mit den Tieren, den domestizierten und den wild lebenden, erarbeitet werden? Welche Grundlagen bestimmen die Haltung der Christen, die sie in den ethischen Diskurs einbringen können? Und: Im Hinblick auf die Bedeutung der alttestamentlichen Schriften im sozialethischen Diskurs: Wie können die vielfältigen Aussagen der alttestamentlichen Überlieferung[4] Grundlage für eine christliche Tierethik sein? Welche Impulse vermag der erste Teil der christlichen Bibel einzubringen?

Ich möchte hier Überlegungen von Rainer Kessler aufnehmen, die er in seiner 2017 erschienenen Ethik des Alten Testaments mit dem Titel *Der Weg zum Leben* eingebracht hat.

Er verweist mit Hans Joas auf „die historische Entstehung allen Glaubens, aller Geltungsansprüche auf Wahrheit und Werthaftigkeit" (Rainer Kessler 2017, 572). Ein modernes christliches Bewusstsein könne daher nicht auf den biblischen Bezug verzichten, sonst würde es sich „vom wesentlichen Entstehungsgrund seines Denkens und Handelns abschneiden" (Rainer Kessler 2017, 573). Gerade in ihrer Fremdheit und ihrem Anderssein seien die biblischen Texte ein wichtiger Widerpart, der die vermeintlichen Selbstverständlichkeiten gegenwärtigen Denkens und darauf beruhenden Handelns im wörtlichen Sinne ‚in Frage stelle', ohne dass notwendigerweise die richtigen Antworten für heute bereitgehalten werden (vgl. Rainer Kessler 2017, 573).

Mit meinem Beitrag möchte ich den Weg für diesen „Suchprozess in Auseinandersetzung mit den historisch abständigen Texten" (Rainer Kessler 2017, 573) bereiten und exemplarisch wichtige Texte der hebräischen Bibel zum Mensch-Tier-Verhältnis beleuchten.

Zunächst bedarf es einiger sozialgeschichtlicher Überlegungen zum Mensch-Tier-Verhältnis im alten Israel, das viele Texte des Alten Testaments mitprägt.

2. *Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel*

Tiere sind in der Lebenswelt des alten Israel „allgegenwärtig" (vgl. Othmar Keel 1993, 155-193). Über 200 Begriffe für Tiere weisen die hebräischen

4 Das Alte Testament als Schriftensammlung bietet keine kohärente Ethik, sondern zeigt in seinen unterschiedlichen Schriften eine Vielfalt von ethischen Positionen, die eng an die jeweilige politisch-soziale Situation gebunden sind.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Texte der Bibel auf, vom Floh, der Motte und Ameise bis hin zum Geier, Bären, Hirschen, Löwen und Panther.[5] Und auch ikonographische Zeugnisse der Levante (s. Abb. 1 und 2) führen uns vor Augen, wie vielfältig und artenreich die Fauna des antiken Palästina/Israel war.[6]

Abb. 1: Zweiregistriges Stempelsiegel aus Juda (8. Jh. v. Chr.) zeigt eine äsende Hirschkuh; darunter der Name des Besitzers: Dem Yirmeyahu (gehörig).

Abb. 2: Zweiregistriges Stempelsiegel aus Megiddo (8. Jh. v. Chr.) zeigt einen brüllenden Löwen mit erhobenem Schwanz. Die Inschrift nennt den Besitzer des Siegels „Schema, Diener [Minister] Jerobeams (II)".

Für das Verhältnis Mensch-Tier ist im Alten Testament *eine* kategoriale Unterscheidung leitend, die in der tierethischen Diskussion bisweilen schon als anthropozentrisch kritisiert wird (vgl. Friederike Schmitz 2014, 13-76): die Unterscheidung in *wild lebende Tiere* (hebr. *ḥajjat haśādæh*) und *Haus- und Nutztiere* (hebr. *bᵉhemāh*).

Wild lebende Tiere stellten für die Menschen „häufig eine ernstzunehmende Gefahr dar, auch im Alltagsleben. Der Mensch war durchaus nicht immer das überlegene Gegenüber" (Peter Riede 2002 a, 29). Anschaulich setzt diese Gefährdung des Menschen durch Wildtiere der Weheruf Am 5,18-20 in Szene, der jene verdammt, die den Tag JHWHs als lichten Freudentag erwarten:

> 18 Wehe denen, die den Tag JHWHs herbeisehnen! Wozu soll euch denn der Tag JHWHs sein? Er wird Finsternis sein und nicht Licht:

5 Die meisten Großtiere sind heute – wie bei uns – ausgestorben oder wurden ausgerottet. Löwen etwa sind nur bis zum 13. Jh. n. Chr. in Palästina nachweisbar, in Syrien bis ins 19. Jh., im Iran und Irak sogar bis ins erste Drittel des 20. Jh., vgl. Othmar Keel et al. 1984, 143.

6 Wie archäologische Funde zeigen, war bis ins 10. Jh. v. Chr. sogar das Flusspferd am See Genezareth heimisch, vgl. Iris Thomsen 2012.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

19 Wie wenn jemand vor dem *Löwen* flieht, und es begegnet ihm der *Bär*, aber er kommt nach Hause und stützt seine Hand auf die Mauer, da beißt ihn die *Schlange*.
20 Wird nicht der Tag JHWHs Finsternis sein und nicht Licht? Dunkelheit und nicht Glanz ist ihm (eigen).[7]

Doch Löwe und Bär bedrohten nicht nur Leib und Leben der Menschen[8], sie waren auch eine Gefahr für die Kleinviehherden der Menschen, wie sich aus der Rede des jungen Hirten David in 1 Sam 17,34-36 erschließen lässt:

34 Und David sagte zu Saul: Dein Diener hat für seinen Vater die Schafe gehütet. Und wenn ein *Löwe* kam oder ein *Bär* und ein Schaf von der Herde nahm,
35 so zog ich aus, ihm nach, erschlug ihn und riss es ihm aus dem Maul. Erhob er sich aber gegen mich, so ergriff ich ihn beim Bart, schlug ihn und tötete ihn.
36 Sowohl den *Löwen* als auch den *Bären* hat dein Diener erschlagen […].

Da überdies wilde Tiere Gegenden bevölkerten, die für den Menschen unwirtlich und lebensfeindlich waren – wie Ruinen und wüste Landstriche –, werden sie in Unheilsansagen der Propheten in die Nähe von Dämonen gerückt. Als ein Beispiel sei hier ein Gerichtswort Jesajas über Edom angeführt:

8 Denn es ist ein Tag der Rache JHWHs, ein Jahr der Vergeltungen für den Streit Zions.
9 Und seine Flusstäler verwandeln sich in Pech und sein Staub in Schwefel, und sein Land wird zu brennendem Pech.
10 Nacht und Tag wird es nicht erlöschen, sein Rauch steigt auf für immer, von Generation zu Generation wird es in Trümmern liegen, niemand wird es durchstreifen.
11 Und *Eule* und *Igel* nehmen es in Besitz, und *Ibis* und *Rabe* hausen darin, und die Messschnur der Verödung spannt er darüber aus und das Senkblei der Leere.

---

7 Übersetzung der biblischen Texte, falls nicht anders angegeben, durch die Autorin U. N.-G.

8 Mehrfach berichtet das Alte Testament, dass JHWH Löwen als Strafmittel gegen sein Volk einsetzt, vgl. 2 Kön 17,25 f.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> 12 Seine Edlen, aber niemand ist dort, der das Königtum ausruft, und alle seine Fürsten sind am Ende.
> 13 Und in seinen Palästen werden Dornen aufsprießen, Unkraut und Dornensträucher in seinen befestigten Städten, und es wird eine Wohnstatt für *Schakale* sein, eine Wiese für junge *Strauße*.
> 14 Und *Wüstentiere* werden auf *Wildhunde* treffen, und *Bocksgeister* begegnen einander, nur *Lilit* kann dort noch verweilen und eine Stätte der Ruhe finden für sich.
> 15 Dort baut die *Schlange* ihr Nest und legt Eier und brütet sie in ihrem Schatten aus, dort können nur *Raubvögel* sich noch versammeln und sich ihr Stelldichein geben. (Jes 34,8.11-15)

Während Wildtiere dem Menschen in seiner Lebenswelt vielfach als *feindlich* erschienen und als *bedrohlich* erlebt wurden[9] – und das schließt nicht aus, dass die Kraft und Macht der Wildtiere wie Löwe und Wildstier nicht auch ein Faszinosum waren und vielfältig Eingang in die Bildsprache erhielten (vgl. Peter Riede 2010) –, war das Verhältnis zu den Haus- und Nutztieren von anderer Art. Als Nutz- und Arbeitstiere bildeten Schafe (Fettschwanzschafe) und Ziegen, das so genannte Kleinvieh (hebr. *ṣōn*), bisweilen Rinder (Großvieh), Esel und Tauben die Lebensgrundlage in weiten Bevölkerungsteilen. Während die halbnomadisch lebenden Erzeltern wie Abraham und Sarah mit ihren Familien und ihrem Kleinvieh im Land umherzogen und zeitweilig im Schutz befestigter Städte lebten, wurde das Vieh der Ortschaften von Hirten, oft die jüngeren Familienangehörigen wie z. B. David, außerhalb gehütet und bewacht. In den Ortschaften lebten Esel, einige Ziegen und Tauben unter einem Dach mit den Menschen und bildeten geradezu eine Hausgemeinschaft (vgl. 2 Sam 12). Die spezielle Architektur des sog. Vierraumhauses (vgl. Shlomo Bunimovitz/Avraham Faust 2009) war dazu besonders geeignet (s. Abb. 3):

---

9 Im Alten Testament werden Jagden trotz des Wildreichtums selten explizit genannt. Dabei umfasste die Auflistung reiner Tiere, die den Israeliten als Speise erlaubt waren, durchaus „Hirsch, Gazelle, Damhirsch, Wildziege und alle Arten von Antilopen“ (Dtn 14,5; vgl. auch 12,15). Wiederum erwähnt nur 1 Kön 5,3, dass Wildbret wie Gazelle und Karmelreh die üppige königliche Tafel ergänzten. Auch viele Bildworte vor allem der Psalmen und in der Weisheitsliteratur lassen aber darauf schließen, dass mit Netzen oder Klappnetzen Vögel gefangen oder sie mit einem Wurfholz getötet wurden. Dazu werden Schleppnetz, Pfeil und Bogen und Angel genannt, die für die Jagd von Wildstieren, Gazellen und Fischen genutzt worden sein dürften. Allerdings verherrlicht die Bildsprache der Psalmen die Jagd nicht, sondern stellt die Erfahrung des Gejagten in den Mittelpunkt, vgl. Peter Riede 2000.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

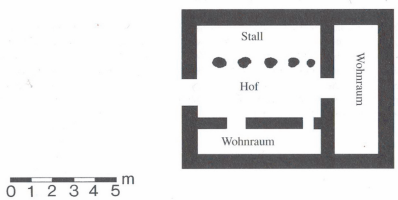


Abb. 3: Grundriss eines eisenzeitlichen Vierraumhauses, in dem Menschen und Tiere zusammen lebten; im nicht überdachten Hof spielte sich das Arbeitsleben ab.

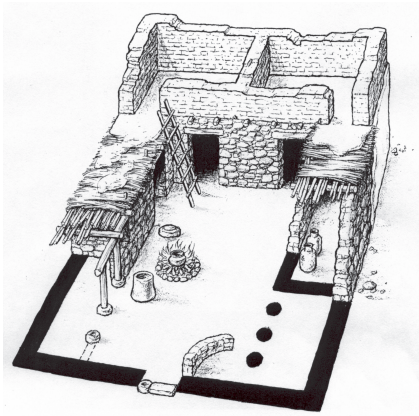


Abb. 4: Rekonstruktion eines eisenzeitlichen Vierraumhauses.

Schafe und Ziegen waren *die* Existenzgrundlage des täglichen Lebens. Sie lieferten den Menschen Milch, aus der auch Butter gemacht wurde, Wolle, Leder und Felle. Das Fleisch der Tiere wurde dagegen selten gegessen; wenn eines der kostbaren Tiere geschlachtet wurde, dann für ein Fest (vgl. Lk 15,11-31) oder einen besonderen Gast (vgl. Gen 18) oder für den Opferkult am Tempel.[10]

Darüber hinaus waren diese Tiere, vor allem Rinder und Esel, auch als Arbeitstiere unerlässlich bei der mühevollen Feldarbeit: Während die Rinder einzeln oder in Paaren – nie aber zusammen mit anderen Tieren (vgl. Dtn 22,10) – den sog. Hakenpflug zogen, um die Erde aufzulockern, oder den sog. Dreschschlitten, um das Korn zu dreschen, fungierten Esel als Lasttiere und trugen bei der Ernte die Garben auf die Tenne.

Die gesamte Existenz der bäuerlichen Großfamilien hing – das machen diese wenigen Ausführungen deutlich – an diesen Tieren und ihrem Ge-

10 Vor diesem Hintergrund wird auch der Wert eines Tieropfers deutlich, das z. B. für die Auslösung der Erstgeburt, bei Wiedergutmachungen oder bei Festritualen gegeben wurde. Vgl. auch Bernd Janowski 1999, 40, der betont, dass Tieropfer „in antiken Gesellschaften immer Verzicht (bedeutet), weil das geopferte Tier als Gabe an die Gottheit (zumindest teilweise) dem unmittelbaren Verzehr entzogen wird. Der Mensch gibt mit dem Opfertier etwas her, dessen er selber dringend bedarf“.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

deihen (vgl. Ps 144,12-14). Es nimmt daher nicht wunder, dass in weisheitlichen Texten und vor allem alten Rechtsbestimmungen, die dezidiert auf die Lebenswirklichkeit der Menschen ausgerichtet sind, das Verhältnis Mensch-Tier in den Blick rückt. Diese Texte sollen jetzt betrachtet werden.

Abb. 5: Diese Zeichnung gibt den Dreschvorgang im 20. Jahrhundert n. Chr. wieder, entspricht aber der alttestamentlichen Zeit: Rinder zogen einen einfachen Dreschschlitten, der tagelang über das geerntete Getreide fuhr: Durch die an der Unterseite des Dreschschlittens eingelassenen Flintsteine lösten sich allmählich die Körner aus den Ähren.

3. Mensch und Tier in der Weisheit und in Rechtstexten

3.1 Weisheitliche Texte

Die älteren Weisheitsschriften des Alten Testaments gründen in der lebensnahen Weisheit der bäuerlichen Großfamilie. Es geht ihr nicht um philosophische Diskurse, sondern alltägliches Sozialverhalten: um „durch Praxis gewonnenes und auf Praxis zielendes Alltags- und Erfahrungswissen“ (Erich Zenger/Christian Frevel 2012, 405), dessen Ziel gelingendes Leben ist – nicht nur des eigenen, sondern auch der Familie und des Sippenverbandes. Getragen wird diese lebensnahe Weisheit von der Überzeu-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gung, „dass die Welt in geordneten Zusammenhängen steht, in denen alles mit allem in Verbindung steht" (Erich Zenger/Christian Frevel 2012, 406) und jedes Handeln Folgen hat.[11] Diese Zusammenhänge gilt es zu erkennen und zu beherzigen. M. Görg nannte die Ältere Weisheit deshalb „Theologie der praktischen Vernunft" (zitiert bei Erich Zenger/Christian Frevel 2012, 407). Daher dominiert u. a. das Mahnwort als fiktives Lehrer-Schüler-Wort im Proverbienbuch (Spr). Ein Beispiel stellt Spr 27,23-27 dar, das zur Sorge um das Kleinvieh mahnt:

> 23 Kümmere dich sorgfältig (hebr. Verb *jādā*') um das Aussehen deines Kleinviehs, richte deine Aufmerksamkeit (wörtl.: richte dein Herz) auf die Herden!
> 24 Denn nicht bis in ferne Zeiten (reicht) der Vorrat. Und (währt) etwa eine Krone von Generation zu Generation?
> 25 Ist das Heu geerntet und erscheint frisches Gras und sind eingesammelt die Kräuter der Berge,
> 26 (dann gibt es) Lämmer zu deiner Bekleidung und Böcke als Kaufpreis für ein Feld;
> 27 und genug Ziegenmilch ist da zu deiner Nahrung, zur Nahrung deines Hauses, und Lebensunterhalt für deine Mägde.

Auf die einleitende doppelte Mahnung „kümmere dich sorgfältig/richte deine Aufmerksamkeit" folgt in V. 24 die Begründung: Kein Vorrat währt ewig! und in V. 25-27 wird *dem* positiver Lohn in Aussicht gestellt, der sich an die Mahnung in V. 23 hält: Bekleidung durch die Lämmer; Böcke als Kaufpreis für Land und Ziegenmilch als Grundlage der Ernährung. Die Mahnung in V. 23 ist von großer Eindringlichkeit, die grammatisch durch die *figura etymologica* von *jādā*' betont wird, d. h., dass das Verb doppelt, sowohl in flektierter Form als auch als Infinitiv absolutus, erscheint. Das Verb *jādā*' bezeichnet sowohl Erkenntnis und Wissen und meint zudem „das praktische, emotionale und volitive ‚Kennenlernen'" (Gerhard J. Botterweck 1982, 494): das Sich-Kümmern, Achtgeben. Dem entspricht ebenfalls die Aufforderung, das Herz den Herden zuzuwenden. Hebr. *leb* ‚Herz' ist *das* zentrale menschliche Organ des Wissens und Entscheidens.[12] Auf der semantischen Ebene sind Erkennen/Wissen und das sich daraus ergebende Handeln, die Fürsorge, in eins gesetzt: Wer von den Tieren gut le-

11 Zu Recht weisen Erich Zenger/Christian Frevel 2012, 406, darauf hin, dass dieser „Tun-Ergehen-Zusammenhang" nicht als Vergeltungsprinzip verstanden werden will, sondern angemessener von „konnektiver Gerechtigkeit" gesprochen werden sollte, deren Garant JHWH ist. Vgl. dazu Bernd Janowski 2019, 503-508.

12 Vgl. dazu Bernd Janowski 2019, 148-155 mit weitreichender Literatur.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ben will, muss für das Wohlbefinden der Tiere, das sich im Aussehen zeigt (vgl. Arnd Meinhold 1991, 463), sorgen (vgl. Magne Sæbø 2011, 335) und achtsam mit den Kleinviehherden umgehen. Auch wenn die Tiere dem Menschen zu Nutze sind, dominiert doch hier das Wissen um die gegenseitige existenzielle Bezogenheit. Wer von Tieren und mit Tieren leben will, geht eine Verantwortung für ihr Wohlergeben ein, für ihr Futter, ihre Pflege, ihre Gesundheit und ihren Schutz. Sonst gehen die Tiere ein. Einseitige Ausbeutung, Vernachlässigung; Tiere als bloße Ressource – das ist dem Weisheitslehrer klar –, führt in den Ruin, zu leeren Vorratskammern, letztlich zu Hunger und Not. Dies ist die elementare und durch Erfahrung geerdete Weisheit bäuerlicher Lebensführung und Lebenserfahrung. Und aus diesen Erfahrungen generiert die alte Weisheit Grundsätze für zukünftiges Handeln: „Kümmere dich sorgfältig …".

Eine dezidiert theologische Perspektive ist hier nicht greifbar; nur implizit, aus dem Kontext des Gesamtbuches ist deutlich, dass die Ordnung der Welt die von JHWH selbst gestiftete Ordnung ist. Das sieht in Spr 12,10 a, dem – vorgegebenen – Leitmotto des Beitrages, anders aus. Dort heißt es:

> Einer, der sich um das Bedürfnis (hebr. *næpæš*) seines Viehs kümmert (*jādā*ʿ), ist ein Gerechter (hebr. *ṣaddiq*).

Anders als Spr 27,23-27 haben wir hier formal keine Ermahnung vor uns, sondern einen sog. Wahrspruch, der thetisch eine gültige Überzeugung formuliert. Wieder steht das Verb *jādāʿ* „kennen, wissen, sich kümmern um", das schon für Spr 27,23 leitend war, am Beginn. Doch jetzt wird mit *jādāʿ* im Partizip eine kennzeichnende Eigenschaft hervorgehoben: Einer, der sich kümmert …, ist ein *ṣaddiq*, ein Gerechter – wie Noah (vgl. Gen 6,9). Damit tritt in V. 10 ein Leitwort des gesamten Kapitels in den Blick, das acht Mal vorkommt. Der Gerechte wird im Gegensatz zum Frevler (hebr. *rāšāʿ*) beschrieben: Der Gerechte ist fest verwurzelt, doch der Frevler hat keinen Bestand (V. 3, vgl. 7.12); während den Frevler das Unglück trifft, bleibt der Gerechte bewahrt (V. 21; vgl. V. 13.26[13]). Eine Begründung liefert V. 5:

> Die Gedanken der Gerechten sind Recht (hebr. *mišpāṭ*), die Überlegungen der Frevler sind Betrug.

---

13 Die Lesung von V. 26 a ist unklar. Während beispielsweise Bruce K. Waltke 2004, 388, übersetzt: „A righteous man searches out his confidential friend, …", schlägt Otto Plöger 1984, 146, eine von MT abweichende Punktation vor und liest: „Es hält Ausschau nach seiner Weide der Gerechte".

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der Gerechte wurzelt sozusagen in den rechten Ordnungen der Welt, die von JHWH herkommen. Und wie sich JHWH selbst im Alten Testament als *ṣaddiq* in seinem rettenden und heilbringenden Handeln zeigt (vgl. Bo Johnson 1989, 917), so auch der Gerechte, der durch sein rechtes und gerechtes Handeln das Gegenbild des Frevlers ist und das Wohlgefallen JHWHs erlangt (vgl. V. 2). V. 10 führt dies aus: *Der Gerechte ist einer, der sich um das Bedürfnis seines Viehs kümmert*, um Nahrung, Lebensraum, natürliche Bindung der Tiere untereinander[14] – in diesem Handeln erweist er sich beispielhaft mit den Ordnungen der Welt in Einklang. Er ist der rechte Weise. Sein Achten bezieht sich zwar, vergleichbar Spr 27, auf das eigene Vieh – es geht nicht um die Tierwelt im allgemeinen, sondern um die dem Menschen anvertrauten Tiere –, aber durch den Begriff *næpæš* erhält das Mensch-Tier-Verhältnis eine andere, tiefere Verbindung. *næpæš* hat eine große semantische Breite und bezeichnet Kehle/Schlund/Rachen, aber auch das Verlangen und Bedürfnis; darüber hinaus Lebendigkeit; das vitale Selbst, die Seele? und auch das Lebewesen, die Person (vgl. Horst Seebass 1986). Wird hier mit „Bedürfnis/Bedürftigkeit" übersetzt, so ist dies dem Kontext angemessen und lenkt auf das „Futter, das durch die Kehle geht" (Arnd Meinhold 1991, 207); jedoch klingt ebenfalls *Lebendigkeit* und *Lebenskraft* mit, die den Tieren innewohnen und sie ausmachen. Doch *næpæš* ist nicht auf Tiere beschränkt, sondern *næpæš* ist einer der anthropologischen Grundbegriffe überhaupt.[15] Als *locus classicus* kann hier Gen 2,7 angeführt werden:

> Da bildete JHWH Gott den Menschen (aus) Staub vom Erdboden und blies in seine Nase Atem des Lebens; so wurde der Mensch eine lebendige *næpæš* – ein lebendiges Wesen/Person.

Die Lebendigkeit kommt von Gott her, sie ist nicht nur den Menschen, sondern eben auch den Tieren verliehen, wie es der priesterliche Schöpfungsbericht (Gen 1,30) unterstreicht:

> Aber allen Tieren der Erde und allen Vögeln des Himmels und allem, was auf der Erde kriecht, in dem eine lebende *næpæš/Lebendigkeit ist*, alles grüne Kraut (sei ihnen) zur Speise. Und so geschah es.

---

14 Das zeigt sich in den Rechtsbestimmungen, die untersagen, dass die „innige Beziehung zwischen Muttertier und säugendem Jungtier" (Peter Riede 2002 b, 63) sofort zerstört werden darf (Ex 22,29 b; Lev 22,27).

15 Vgl. u. a. Hans Walther Wolff 2010, 33 ff und Bernd Janowski 2014, 73-116.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tiere sind von Anfang an Teil der Schöpfungswelt Gottes. *næpæš* rückt diese Mensch und Tier gemeinsame Geschöpflichkeit in den Blick, die der Gerechte erkennt und anerkennt und danach sein Handeln ausrichtet. Walther Pangritz (1963, 86) drückt dies so aus:

> „Das Tier wird also […] als beseeltes Mitgeschöpf verstanden, nicht als bloßer Besitz, über den wir verfügen können […]. Das Wissen um die Seele des Tieres, die Erkenntnis seiner Lebensbedürfnisse und Wünsche verpflichtet den Gerechten, den Menschen, der nach dem Willen Gottes leben möchte, dem Tier, das ihm dient, brüderlich zu helfen, sich seiner zu erbarmen, statt […] an seinen Lebensbedürfnissen vorüberzugehen".

Besonders profiliert wird die Handlungsweise des Gerechten in Spr 12,10 a durch die Antithese in V. 10 b:

> aber das Innere (hebr. *raḥ^{a}mīm*) des Frevlers ist grausam.

Im Inneren, dem Ort der Eingeweide, sind im Hebräischen die Gefühle, die Zuwendung und Barmherzigkeit lokalisiert. Auffällig ist, dass der Bezugspunkt der Grausamkeit hier offengelassen ist, d. h., dass „(e)ine Einschränkung auf Tiere […] in diesem Fall nicht vor(liegt)" (Arnd Meinhold 1991, 207). Vielmehr erscheint es dadurch so, dass der Frevler Barmherzigkeit weder gegenüber Menschen noch oder vielleicht *schon gar nicht* gegenüber Tieren kennt, denn: Grausamkeit zeichnet sein Wesen aus. Die Zuwendung/die Barmherzigkeit des Gerechten dagegen beginnt schon beim Vieh, in dem er das Mitgeschöpf erkennt.[16]

Getragen von dem Wissen der in den Proverbien anzutreffenden existenziellen Verbindung von Mensch und Tier und ihrer Geschöpflichkeit sind auch viele Rechtsbestimmungen, von denen jetzt einige exemplarisch dargestellt werden sollen.

3.2 Rechtsbestimmungen

Rechtsbestimmungen in vielen Rechtskorpora, ob Deuteronomium oder Bundesbuch, sind von einem starken Sozialethos durchzogen, das sich

16 Daher wird in manchen Bibel-Übersetzungen Spr 12,10 a auch wiedergegeben mit: „Der Gerechte erbarmt sich seines Viehs" (so die Lutherübersetzung 2017). Meinhold, Spr I, 207, sieht in Spr 12,10 a ein Modell von menschlicher Herrschaft, wie es in Gen 1 gemeint sei, denn im Alten Orient bedeutet Herrschaft Sorge und Schutz für die Untergebenen.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auch auf das Mensch-Tier-Verhältnis bezieht bzw. die Tiere mit einbezieht. Dies soll an drei Beispielen deutlich werden: In einem apodiktischen Rechtssatz in Dtn 25,4, hinter dem die göttliche Autorität des Sprechers präsent ist, wird gefordert:

> Du sollst dem Ochsen nicht das Maul verbinden, wenn er drischt.

Dieses Gebot richtet sich gegen die Gewohnheit, das Zugtier (Ochse oder Rind) „zuzubinden", d. h. ihm einen Maulkorb umzubinden (vgl. Gustaf Dalman 1933, 98). Denn „(d)en zum Dreschen eingesetzten Tieren wurde das Maul verbunden, damit sie nicht während des Dreschens Getreide fressen, was in doppelter Hinsicht als nachteilig gelten konnte, da sich die Arbeitsleistung der Tiere reduzierte und gleichzeitig das Getreide" (Eckart Otto 2017, 1849). Hierin wird im Dtn eine unzumutbare Härte gegenüber dem Tier gesehen, das den Dreschschlitten zieht: Ihm soll der Ackerbauer während seiner Arbeit nicht die Nahrung verweigern, sondern ihm seinen Teil zugestehen, d. h. sein Bedürfnis erfüllen. Eine inhaltliche Nähe zu Spr 27 ist hier m. E. greifbar. Die Regelung als Rechtssatz lässt die Vermutung zu, dass dieser Umgang mit dem Arbeitstier jedoch nicht die allgemein verbreitete Norm war.

Während dieser deuteronomische Rechtssatz das Ergehen des Arbeitstiers während der Arbeit im Blick hat, zeugen die folgenden Regelungen aus dem Bundesbuch (und dem Heiligkeitsgesetz) von der Einbindung der Arbeitstiere in den grundlegenden Rhythmus der bäuerlichen Arbeit. Beide Male handelt es sich um Bestimmungen zum bäuerlichen Brachjahr und Ruhetag bzw. Sabbatgebot.

Im Bundesbuch Ex 23,10-12 heißt es:

> 10 Sechs Jahre sollst du dein Land besäen und seinen Ertrag einsammeln.
> 11 Aber im siebten sollst du es brachliegen lassen und nicht bestellen, damit die Armen deines Volkes davon essen. Und was sie übrig lassen, soll das Getier des Feldes (*ḥajjat haśādæh*) fressen. Ebenso sollst du es mit deinem Weinberg (und) mit deinem Ölbaum halten.
> 12 Sechs Tage sollst du deine Arbeiten verrichten. Aber am siebten Tag sollst du ruhen, damit dein *Rind* und dein *Esel* ausruhen und Atem schöpfen der Sohn deiner Magd und der Fremde.

Rainer Albertz hat überzeugend dargelegt, dass hinter diesen Bestimmungen Tabugesetze stehen, die eine menschliche Scheu erkennen lassen, die natürliche Welt vollkommen zu unterwerfen und auszubeuten sowie die Arbeitskraft – auch gerade der Tiere zugunsten der Menschen – völlig auszunutzen (vgl. Rainer Albertz 2015, 10 f). Daher dominiert im Bundesbuch

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die soziale Ausrichtung, die die Tiere ebenfalls mit einbezieht: Die Wildtiere, die sich vom Ertrag der Brachfelder ernähren dürfen[17] – was bei bestellten Feldern sonst natürlich mit allen Mitteln verhindert wird! – und die domestizierten Tiere Rind und Esel, Zug- und Lasttier, die sich von der Arbeit ausruhen dürfen und der menschlichen Verfügungsgewalt für diese Zeit entzogen sind (vgl. Rainer Albertz 2015, 10 f).

In der exilischen Zeit wird dieser Gedanke von den priesterlichen Bearbeitern zum Sabbatgebot in Ex 20,8-11 umgeformt.

> 8 Denke an den Sabbattag, um ihn heilig zu halten.
> 9 Sechs Tage sollst du arbeiten und all deine Arbeit tun,
> 10 aber der siebte Tag ist Sabbat für JHWH, deinen Gott. Nicht sollst du tun alle Arbeit, du und dein Sohn und deine Tochter, dein Knecht und deine Magd und dein *Vieh* (hebr. *b^{e}hemāh*) und der Fremde bei dir, der innerhalb deiner Tore (wohnt).
> 11 Denn an sechs Tagen hat JHWH den Himmel und die Erde gemacht, das Meer und alles, was in ihnen ist, und er ruhte am siebten Tag; darum segnete JHWH den Sabbattag und heiligte ihn.

Der siebente Tag bekommt als wöchentliche Institution eine religiöse Qualität als „Sabbat für JHWH". Mensch und Vieh[18] (*behemāh*) „fügten […] sich einer universalen Ordnung der Zeit ein und transzendierten die vorfindlich geschaffene Welt immer wieder auf den Schöpfer hin" (Rainer Albertz 2015, 64). D h., auch hier sind Mensch und Tier/Nutztier in der ihnen gemeinsamen Geschöpflichkeit gesehen und in das religiöse Symbolsystem eingeordnet.

Dennoch kann, gerade auch da hier die priesterliche Sicht der Welt zur Sprache kommt, ein letzter Text nicht ausgespart werden, der explizit die Verfügungsgewalt des Menschen über die Tiere thematisiert: die Ermächtigung zur Tiertötung in Gen 9.

---

17 Vgl. dazu die Anordnung im Heiligkeitsgesetz Lev 25,2-7, wo die Idee des Brachjahres zum allgemeinen Sabbat für das ganze Land stilisiert wird, dessen Sabbatertrag nicht nur den Menschen, sondern auch dem Wildgetier und dem Vieh Nahrung sein soll, vgl. Erhard S. Gerstenberger 1993, 342-344.

18 In der wohl älteren Fassung in Dtn 5,14 wird die Formulierung aus Ex 23,12 aufgegriffen und um das Vieh erweitert: *dein Rind und dein Esel und all dein Vieh;* die Begründung erinnert an die Befreiung aus Ägypten, so dass die Arbeitsruhe auch hier die Bedeutung von (schöpfungsgemäßer) Freiheit bekommt, vgl. dazu Rainer Albertz 2015, 60-62.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

4. Menschliche Verfügungsgewalt über die Tiere in Gen 9

Die priesterschriftliche Neuregelung der Welt nach der Sintflut wird in einer doppelten Gottesrede an Noah und seine Söhne entfaltet. In Gen 9,1-7 heißt es:

> 1 Und es segnete Gott Noah und seine Söhne;
> und er sagte zu ihnen: Seid fruchtbar und werdet zahlreich
> und füllet die Erde an.
> 2 Und Furcht vor euch und Schrecken vor euch
> sei auf allen Tieren der Erde und auf allen Vögeln des Himmels;
> mit allem, was sich auf dem Erdboden regt,
> und allen Fischen des Meeres
> sind sie in eure Hand (= Verfügungsgewalt) gegeben.
> 3 Alles, was sich reget, das lebendig ist: euch sei es zur Speise;
> wie das grüne Kraut habe ich euch alles gegeben.
> 4 Nur Fleisch, als dessen Lebenskraft (= *næpæš*) sein Blut
> (vorhanden) ist, sollt ihr nicht essen.
> 5 Jedoch euer Blut eurer Lebenskraft (in dem euer jeder Lebenskraft steckt)
> will ich einfordern, von jedem Tier will ich es einfordern;
> und von dem Menschen, von jedem [seines Bruders],
> will ich einfordern die Lebenskraft/das Leben (= *næpæš*) des Menschen.
> 6 Derjenige, der Menschenblut vergießt,
> dessen Blut wird um des Menschen willen vergossen werden;
> denn als Bild Gottes hat er den Menschen gemacht.
> 7 Und ihr: Seid fruchtbar und werdet zahlreich;
> wimmelt auf der Erde und werdet zahlreich auf ihr.

Der Mehrungssegen (V. 1 und 7) bildet einen Rahmen um den Text Gen 9,2-6 und weist auf die Schöpfungsgeschichte in Gen 1 zurück (vgl. Gen 1,28). Doch Gen 9 geht nicht mehr von der uranfänglichen Schöpfungsordnung aus, sondern ist nur als Reaktion auf die Ursachen der Sintflut, wie sie Gen 6,11-13 nennen, angemessen zu verstehen:

> 11 Und verderbt wurde die Erde vor Gott,
> und angefüllt wurde die Erde von Gewalttat.
> 12 Und Gott sah die Erde und siehe: sie war verderbt,
> denn verdorben hatte alles Fleisch seinen Weg auf der Erde.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

13 Und Gott sprach zu Noah:
Das Ende allen Fleisches ist gekommen vor mich,
denn angefüllt ist die Erde von Gewalttat durch sie;
und siehe ich bin der, der sie verdirbt samt der Erde.

In Gen 6 wird der Einbruch von Gewalttat (hebr. *ḥamas*) = Bluttat in die Welt konstatiert (V. 11), und das führt den Schöpfer zur Revision des Urteils von Gen 1,31: Die Welt ist nicht mehr „sehr gut", sondern „verderbt" (V. 12), voll mit Gewalttat allen Fleisches – zwischen Mensch und Tier; zwischen Tier und Tier und zwischen Mensch und Mensch. Diese blutigen Übergriffe haben das Schöpfungskonzept von Gen 1 „verdorben", in dem jedes Lebewesen seinen Ort (Himmel, Meer und Land/Erde) und seine vegetabile (!) Nahrung (Gen 1,29 f) zugewiesen bekommen hatte: die Menschen die samentragenden Kräuter, sprich: Gemüse, und Bäume, deren Früchte Samen tragen, die Tiere dagegen Kraut der Pflanze, Blattgrün, das die Erde ohne Kultivierung hervorbringt.

Die Rede an Noah nach der Sintflut knüpft zwar an Gen 1 an, indem es die Ausbreitung der Noachiten als Beginn einer neuen Menschheit mit Segen verheißt – den Tieren war schon in Gen 8,15 der Mehrungssegen zuteil geworden –, doch die ursprüngliche Unschuld des Mensch-Tier-Verhältnisses ist verloren. Die Neuregelungen in Gen 9 ordnen sich der Realität der Gewalttat unter – der gegenwärtig erlebbaren Realität seiner Adressaten. Sie sind einseitige Regelungen für den Menschen und zu seinem Schutz.

„Furcht und Schrecken" soll auf den Tieren lasten (V. 2), eine Redeweise, die in deuteronomisch/deuteronomistisch geprägten Texten Israels Überlegenheit gegenüber den Feinden herausstellt und als Ermutigung zum Kampf fungiert, weil die von Gott gewirkten Furcht und Schrecken die Feinde lähmen und wehrlos machen. Übertragen auf das Verhältnis Mensch-Tierwelt wird die unantastbare Überlegenheit des Menschen festgeschrieben. Gen 9,2 ist getragen von dem Gedanken, die Gewalttat von Tieren gegen den Menschen zu unterbinden. Diese heute als anthropozentrisch stigmatisierte Sicht zeugt davon, „wie gravierend die Priesterschrift die Kluft zwischen den Menschen und seinen Mitgeschöpfen empfunden hat und wie konfliktträchtig das Zusammenleben von Mensch und Tier in dem gemeinsamen Lebensraum ‚Erde' in Wirklichkeit ist" (Bernd Janowski 1999, 44).

Gleichzeitig wird dem Menschen Verfügungsgewalt über die Tierwelt von Gott eingeräumt (V. 2): Das Töten von Tieren wird dem Menschen erlaubt (V. 3). Damit ist die Grenzziehung zwischen den Menschen und den Tieren, die in Gen 1,29 f durch die unterschiedliche vegetabile Nahrung

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

aufgerichtet war, durchbrochen. Die menschliche Herrscherposition wird einseitig zuungunsten der Tierwelt verstärkt. Aber ein blindwütiges Töten, Gewalt- und Bluttat wie in Gen 6 ist nicht gemeint. Die Zweckbindung „zur Speise" erweist die nüchtern erteilte Tötungserlaubnis nicht als Bluttat, die den Bestand der Schöpfung gefährdet, sondern als begrenzt zugestandene Gewalt. Tötung von Tieren ist erlaubt, aber nicht Ausrottung oder Töten aus Lust, nicht zügellose Gewalttat. Auch V. 4 wehrt einem ungehemmten Blutrausch, denn das Blut als Sitz der Lebenskraft (*næpæš*) wird dem menschlichen Verzehr entzogen, es bleibt als Sühnemittel dem Altar/Gott vorbehalten.[19] Die Verfügungsgewalt des Menschen endet da, wo sich die lebensspendende Kraft des Schöpfergottes zeigt.

Die Erlaubnis der Tiertötung ist das einseitige Zugeständnis von menschlicher Gewalt gegen Tiere und geht mit dem unbedingten Schutz menschlichen Lebens (V. 5 f) einher. „Die Erlaubnis, Fleisch zu essen, aber nicht mit seinem Lebensblut, und die Warnung, Menschenblut zu vergießen, normieren die grundsätzliche Stellung des Menschen innerhalb der gesamten Lebenswelt, das Verhältnis zu seinesgleichen und zum Tier" (Benno Jacob 1934/2000, 250).

Doch obwohl die Priesterschrift die Vorherrschaft des Menschen und seine Integrität betont, sichert sie der Tierwelt in ihrer gesamten Ausprägung ein Lebensrecht zu – wie schon am Sabbatgebot zu sehen war. So bindet die zweite Gottesrede an Noah und seine Söhne die Tiere in den Gottesbund mit ein (Gen 9,8-11):

> 8 Dann sprach Gott zu Noah und zu seinen Söhnen, die bei ihm waren:
> 9 Ich aber, ich richte meinen Bund auf mit euch und mit euren Nachkommen
> 10 und mit allen Lebewesen, die bei euch sind, mit den Vögeln, dem Vieh und allen Wildtieren bei euch, mit allem, was aus der Arche gekommen ist, mit allen Tieren der Erde.
> 11 Ich will meinen Bund mit euch aufrichten: Nie wieder soll alles Fleisch vom Wasser der Sintflut ausgerottet werden, und nie wieder soll eine Sintflut kommen, um die Erde zu verderben.

---

19 Vgl. dazu Lev 17,11 f: Denn das Leben des Fleisches ist das Blut, und ich habe es euch für den Altar gegeben, damit Sühne für euch erwirkt werden kann. Denn das Blut ist die Lebenskraft und erwirkt Sühne. Darum habe ich zu den Israeliten gesagt: Niemand von euch darf Blut verzehren. Auch der Fremde, der in eurer Mitte lebt, darf kein Blut verzehren. Vgl. dazu u. a. Bernd Janowski/Ute Neumann-Gorsolke 1993, 240-244 und Ute Neumann-Gorsolke 2016, 57-60.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gen 9,8-11 widerrufen das Tötungsrecht des Menschen nicht, aber machen deutlich, dass auch Tiere als Bundespartner zu Gottes Schöpfung gehören. Von diesem Bund sind Mensch und Tier als Geschöpfe umschlossen, d. h. den Tieren kommt ein Lebensrecht und ein Eigenwert in der göttlichen Schöpfung zu, die über eine allein auf den Menschen ausgerichtete Verwertung deutlich hinausgehen.

Nirgends wird diese Haltung fassbarer als im Schöpferpsalm 104 und in den Gottesreden des Ijobbuches (Kap. 39 f):

> 5 Wer hat den Wildesel freigelassen, / des wilden Esels Fesseln, wer schloss sie auf?
> 6 Ich gab ihm zur Behausung die Steppe, / zu seiner Wohnung die salzige Trift.
> 7 Er verlacht das Lärmen der Stadt, / hört nicht des Treibers Geschrei.
> 8 Die Berge sucht er nach Weide ab, / jeglichem Grün spürt er nach.
> 9 Wird dir der Wildstier dienen wollen, / bleibt er an deiner Krippe zur Nacht?
> 10 Hältst du am Seil ihn in der Furche, / pflügt er die Täler hinter dir her?
> 11 Traust du ihm, weil er so stark ist? / Überlässt du ihm deine Arbeit?
> 12 Glaubst du ihm, dass er wiederkommt / und deine Saat auf die Tenne bringt?
> (Ijob 39,5-12 Einheitsübersetzung)

Gott hält dem leidenden und ihn anklagenden Hiob die Größe seiner Schöpfermacht und die Vielfalt der Schöpfung vor Augen, vor der der Mensch Hiob nur klein und unbedeutend erscheinen kann. Die Gottesrede hebt die Freiheit und Ungebundenheit der Wildtiere hervor, die auch ohne den Menschen existieren, die der Mensch weder zu zähmen noch zu beherrschen vermag. Sie alle haben, auch ohne dass sie von Nutzen für die Menschen sind, ein vom Schöpfer verbürgtes Lebensrecht, das ihnen der Mensch nicht nehmen kann.

5. Kurzes Resümee

- Was wir aus den Schriften des Alten Testaments erfahren und was von der Ikonographie und Archäologie bekräftigt wird, ist, dass das Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel/bei den Israeliten ein unmittelbares war: Tiere prägten das Alltagsleben, lebten mit unter einem Dach und bildeten die Basis des wirtschaftlichen Lebens.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

- Hieraus ergibt sich – wie die Texte der älteren Weisheit zeigen – eine aus der Erfahrung gewonnene Wertschätzung der Haustiere und zugleich die Erkenntnis, dass die Sorge und Pflege und auch der Schutz der Herdentiere die eigene Existenz sichern, Vernachlässigung und Ausbeutung jedoch Schaden oder Ruin für den Menschen bedeuten kann. *Eine existentielle Bezogenheit prägt das Mensch-Tier-Verhältnis*.
- In den Geboten des Deuteronomiums und des Bundesbuches wird deren sozialethische Perspektive auf Tiere ausgedehnt: Der dreschende Ochse soll Anteil an der Ernte erhalten, die Zug- und Lasttiere werden in die allgemeine Arbeitsruhe am 7. Tag einbezogen; auch die spätere exilische Sabbattradition der Priesterschrift hält an dieser Einbeziehung der Tiere in der vom Schöpfer vorgegebenen Rhythmik des Lebens fest. Hierin zeigt sich, wie eng verknüpft Tiere mit dem menschlichen Leben waren.
- Allen Überlieferungen ist implizit oder explizit gemein, dass Mensch und Tier beide als „lebendige *næpæš*" zu verstehen sind, die ihre Lebenskraft vom Schöpfer erhalten (vgl. Spr 12,10; Gen 2,7; Gen 1,30 u. ä.). Sie sind beide Geschöpfe Gottes und haben dieselben Grundbedürfnisse nach Nahrung, Pflege und Schutz, und sie ereilt dasselbe Ende, der Tod (vgl. Koh 3,19). Wie der Mensch haben auch Tiere als Geschöpfe Gottes ein Lebensrecht, ja ein Eigenrecht auf Leben – auch jenseits menschlichen Nutzens (vgl. Ijob 39).
- Von einer heute diskutierten egalitaristischen Ethik sprechen die alttestamentlichen Texte jedoch nicht: Tiere sind dem Menschen zu Nutze und sichern durch Arbeit, Milch, Fell und Fleisch ihr Leben. Wie wir darüber hinaus in Gen 9,2-6 lesen, ist der primäre Schutz der Menschen einerseits und seine Verfügungsgewalt über Tiere für seine Nahrung andererseits in einer Welt, die von der Realität der Gewalttat unter den Geschöpfen und der Bedrohung des Menschen durch wilde Tiere bestimmt wird, für die exilische Priesterschrift unabdingbar, allerdings ohne Ausbeutung oder Ausrottung von Tieren das Wort zu reden. Denn auch in diesem Text wird deutlich, dass die Lebenskraft von Gott kommt und die Tiere zum Bund Gottes mit der Welt gehören. Die Ambivalenz des Tier-Mensch-Verhältnisses in der Welt löst der Text nicht auf.
- Dass eine Welt ohne Tiere für die biblischen Schriftsteller/Menschen undenkbar war, wird auch an den eschatologischen Vorstellungen im Jesajabuch greifbar, die als Tierfrieden eine Welt ohne Gewalt unter allen Geschöpfen evozieren, eine Welt, *wo Wolf und Lamm einträchtig weiden werden* (Jes 65,25).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

- Doch bis dahin sind wir vor die Aufgabe gestellt, in Erinnerung und in Auseinandersetzung mit den biblischen Texten unser Tierverhältnis zu überdenken und herauszufinden, was das Bedürfnis der Tierwelt ist, die uns anvertraut ist – auch damit wir selbst leben!

Literatur

Albertz, Rainer 2015, Exodus 19-40 (Zürcher Bibelkommentar Altes Testament), Zürich.

Bergman, Jan/Botterweck, Gerhard J. 1982, Art. ידע, *jādā*', in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament III, 479-512.

Bunimovitz, Shlomo/Faust, Avraham 2009, Building Identity. Das Vierraumhaus und der „Israelite Mind", in: Janowski, Bernd/Liess, Kathrin (Hg.) 2009, Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie, Freiburg etc., 401-418.

Dalman, Gustaf 1933, Arbeit und Sitte in Palästina, Bd. III: Von der Ernte zum Mehl. Ernten, Dreschen, Worfeln, Sieben, Verwahren, Mahlen, 2. Nachdruckauflage 1987, Hildesheim etc.

Gerstenberger, Erhard S. 1993, Das dritte Buch Mose. Leviticus (Das Alte Testament Deutsch 6), Göttingen.

Jacob, Benno 1934/2000, Das Buch Genesis, Stuttgart.

Janowski, Bernd 1999, Auch Tiere gehören zum Gottesbund. Gott, Mensch und Tier im alten Israel, in: Janowski, Bernd/Riede, Peter 1999, Die Zukunft der Tiere. Theologische, ethische und naturwissenschaftliche Perspektiven, Stuttgart, 31-60.

Janowski, Bernd 2014, Die lebendige næpæš. Das Alte Testament und die Frage nach der „Seele", in: Janowski, Bernd 2014, Der nahe und der ferne Gott (Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 5), Neukirchen-Vluyn, 73-116.

Janowski, Bernd 2019, Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder, Tübingen.

Janowski, Bernd/Neumann-Gorsolke, Ute 1993, Opfertiere und Tieropfer, in: Janowski, Bernd/Neumann-Gorsolke, Ute/Gleßmer, Uwe (Hg.) 1993, Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel, Neukirchen-Vluyn, 240-244.

Keel, Othmar 1993, Allgegenwärtige Tiere. Einige Weisen ihrer Wahrnehmung in der hebräischen Bibel, in: Janowski, Bernd/Neumann-Gorsolke, Ute/Gleßmer, Uwe (Hg.) 1993, Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel, Neukirchen-Vluyn, 155-193.

Keel, Othmar/Küchler, Max/Uehlinger, Christoph 1984, Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studienreiseführer zum Heiligen Land, Bd. 1: Geographisch-geschichtliche Landeskunde, Zürich etc.

Kessler, Rainer 2017, Der Weg zum Leben. Ethik des Alten Testaments, Gütersloh.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Meinhold, Arnd 1991, Die Sprüche, Teil II: 16-31 (Zürcher Bibelkommentar Altes Testament), Zürich.

Neumann-Gorsolke, Ute 2016, „In eure Hand sind sie gegeben …" (Gen 9,2). Tiertötung im Alten Testament, in: Joachimides, Alexis/Milling, Stephanie/Müllner, Ilse/Thöne, Yvonne Sophie (Hg.) 2016, Opfer – Beute – Hauptgericht. Tiertötungen im interdisziplinären Diskurs (Human Animal Studies), Bielefeld, 47-67.

Otto, Eckart 2017, Deuteronomium 12-34, Zweiter Teilband: 23,16-34,12 (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg etc.

Pangritz, Walther 1963, Das Tier in der Bibel, München.

Plöger, Otto 1984, Sprüche Salomos. Proverbia (Biblischer Kommentar Altes Testament XVII), Neukirchen-Vluyn.

Riede, Peter 2000, Im Netz des Jägers. Studien zur Feindmetaphorik der Individualpsalmen (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 85), Neukirchen-Vluyn.

Riede, Peter 2002 a, Im Spiegel der Tiere. Überlegungen zum Verhältnis von Mensch und Tier in der christlich-jüdischen Tradition, in: Riede, Peter 2002, Im Spiegel der Tiere. Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel (Orbis Biblicus Orientalis 187), Freiburg (Schweiz)/Göttingen, 29-56.

Riede, Peter 2002 b, Der Gerechte kennt die Bedürfnisse seiner Tiere. Der Mensch und die Haustiere in der Sicht des Alten Testaments, in: Riede, Peter 2002, Im Spiegel der Tiere. Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel (Orbis Biblicus Orientalis 187), Freiburg (Schweiz)/Göttingen, 57-64.

Riede, Peter 2010, Art. Löwe, in: Wissenschaftliches Lexikon zur Bibel (wibilex.de), https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/25081/ (abgerufen am 04.02.2020).

Ringgren, Helmer/Johnson, Bo 1989, Art. צדק/*ṣādaq*, in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament VI, 898-924.

Sæbø, Magne 2011, Sprüche (Das Alte Testament Deutsch 16,1), Göttingen.

Schmitz, Friederike 2014, Tierethik. Eine Einführung, in: Schmitz, Friederike (Hg.) 2014, Tierethik. Grundlagentexte (stw), Berlin, 13-76.

Seebass, Horst 1986, Art. נפש/*næpæš*, in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament V, 531-555.

Thomsen, Iris 2012, Flusspferde am See Gennezareth, in: Welt und Umwelt der Bibel 63, 60-61.

Waltke, Bruce K. 2004, The Book of Proverbs, Ch 1-15 (The New International Commentary on the Old Testament), Grand Rapids, MI/Cambridge, UK.

Wolff, Hans Walther 2010, Anthropologie des Alten Testaments (1973). Mit zwei Anhängen neu herausgegeben von Bernd Janowski, Gütersloh.

Zenger, Erich/Frevel, Christian 2012, Eigenart und Bedeutung der Weisheit Israels, in: Zenger, Erich/Frevel, Christian (Hg.) ^{8}2012, Einleitung in das Alte Testament (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,1), Stuttgart, 405-413.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Abbildungsnachweis

Abb. 1: Keel, Othmar/Uehlinger, Christoph [4]1998, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (Quaestiones Disputatae 134), Freiburg i. Br. etc., 209.

Abb. 2: Calwer Bibellexikon [6]1989, Stuttgart, Sp. 1246.

Abb. 3: Zwickel, Wolfgang 1997, Die Welt des Alten und Neuen Testaments. Ein Sach- und Arbeitsbuch, Stuttgart, 119, Abb. 15.

Abb. 4: Vieweger, Dieter 2003, Archäologie der biblischen Welt, Göttingen, 46, Abb. 34.

Abb. 5: Zwickel, Wolfgang 1997, Die Welt des Alten und Neuen Testaments. Ein Sach- und Arbeitsbuch, Stuttgart, 155, Abb. 57.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schöpfungstheologie im Anthropozän
Gedanken zu einer planetarischen Solidarität und ihrer (theo)politischen Relevanz

Julia Enxing

Hinführung

Ursprünglich sollte sich dieser Beitrag des Themas „Tiere in der gegenwärtigen Schöpfungstheologie" annehmen. Fakt ist jedoch leider, dass Tiere in den in den letzten Jahren publizierten systematisch-theologischen Schöpfungstheologien kaum eine Rolle spielen – zumindest im deutschsprachigen Raum.[1] Weder die Ergebnisse der *Human-Animal Studies* (Gabriela Kompatscher et al. 2017; Chimaira [Hg.] 2011), noch die exegetischen Beiträge zum Thema Tier, noch die Herausforderung einer theologisch legitimierten Ausbeutung der Schöpfung oder eines Speziesismus werden in aktuellen schöpfungstheologischen Entwürfen und Lehrbüchern entsprechend theologisch gewürdigt beziehungsweise kritisiert.[2] Zwar greifen die Autor*innen – bei Medard Kehl/Dirk Ansorge ([3]2018) in einem angehängten Kapitel – *Laudato si'* auf, loben dabei den Gedanken des gemeinsamen Haushaltens und einer „ganzheitlichen Ökologie", fragen jedoch nicht, was dies genau bedeuten solle – für die theologische Anthropologie, die Schöpfungstheologie, die theologische Wissenschaft oder die Vermittlung von Theologie an Universitäten. Auch ein Blick in kürzlich veröffentlichte Anthropologien (Aaron Langenfeld/Magnus Lerch 2018) zeigt: Tiere haben auch für die Artikulation einer theologischen Anthropologie im Jahr 2018 absolut keine Bedeutung.[3] Wie problematisch eine solche Herangehensweise ist, die sich keineswegs dem Problem stellt, dass das Konstrukt

1 Eine Ausnahme bilden: Simone Horstmann et al. 2018 sowie Simone Horstmann 2020.

2 Vgl. z. B. das 2018 in dritter, überarbeiteter (!) und erweiterter Auflage erschienene, 452 Seiten umfassende Werk von Medard Kehl/Dirk Ansorge.

3 Die beiden Bände stehen beispielhaft für eine umfassendere Recherche meinerseits. Das Ergebnis deckt sich mit dem von Gregor Taxacher: „Eine Stichprobe neuerer Dogmatiken (von Wolfhart Pannenberg bis Otto Hermann Pesch) zeigt jedoch, dass hier die Tiere nicht einmal als Stichwort auftauchen" (Gregor Taxacher 2018, 37).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„Mensch" sich dominant daher verdankt, dass es sich vom Nicht-Menschlichen abgrenzt, und welch bedenkliche Auswüchse dies nicht nur für Tiere, sondern auch für Menschen selbst hat, werde ich im Folgenden erläutern.

Statt einer weiteren Bestandsaufnahme möchte ich Gedanken zu einer Schöpfungstheologie vorstellen, die davon überzeugt ist, dass ein theologischer Paradigmenwechsel hin zu einer angemessenen Wahrnehmung von Nicht-Menschlichem – nicht ausschließlich, aber in erster Linie – durch eine Herausforderung und Veränderung aktueller theologischer Anthropologien stattfinden kann. Zwar liegen überzeugende Forschungsergebnisse vor, die Tierrechte dadurch stärken wollen, dass eine Nähe und Ähnlichkeit des Tiers zum Menschen oder des Menschen zum Tier aufgezeigt werden. Ihnen geht es um Fragen wie: Inwiefern sind Mensch und Tier unterschiedlich? Haben Tiere Bewusstsein? Welcher Gebrauch von Tieren durch Menschen ist inwiefern zu rechtfertigen?[4] Durch Nachweise von Sprachfähigkeit, Fähigkeit zum Werkzeuggebrauch, Sozialität und Moral im Tierreich wird hier eine Nähe zum Menschen begründet, die dann in der Forderung nach mehr Rechten und mehr Respekt für „das Tier" mündet. Die Schwierigkeit solcher Ansätze besteht darin, dass sie aufgrund eines zuvor konstatierten und akzeptierten Anthropozentrismus funktionieren. Ihre Methode: der Vergleich. Sind Menschen im Vergleich zu Tieren etwas anderes? Sind sie gar einzigartig? Oder gerade nicht? Tierrechte werden hier an Menschenrechten orientiert und in mehr oder weniger starker Abstufung geltend angewandt (Celia Deane-Drummond 2015, 269-270). Während die einen zum Ergebnis kommen, dass die Tier-Mensch-Ähnlichkeiten doch nicht so groß seien, dass sie Tier- und Menschenrechte vergleichbar erscheinen ließen (was auch bedeutet, dass zuvor festgelegt werden musste, welcher Grad an Ähnlichkeit ähnliche Rechte rechtfertigen würde), kommen andere zum Ergebnis, dass der Mensch eben nichts anderes als ein Tier sei und insofern Tier- und Menschenrechte eigentlich gar nicht differenziert werden müssten. Problematisch ist ein solches Vorgehen, weil der Maßstab aller Überlegungen der Mensch und insofern unweigerlich die Überzeugung einer, wenn auch noch so kleinen, Überlegenheit des Menschen und Einzigartigkeit menschlicher Fähigkeiten ist. Die katholische Theologin Celia Deane-Drummond formuliert dies so: „The boundary between humans and other animals may be more porous than we once thought, but when placed on a scale of our own making, human superiority remains intact" (Celia Deane-Drummond 2015, 264). Deane-Drummond verweist dabei u. a. auf den bekannten niederländischen Ver-

4 In Anlehnung an Celia Deane-Drummond 2015, 263.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

haltensforscher Frans de Waal, der durchaus mit der Absicht forscht, Tierrechte zu stärken. Anhand zahlreicher Studien konnte er bisher aufzeigen, dass die Kluft zwischen Mensch und Tier, wie sie gerade in westlichen Kulturen seit der Aufklärung dominant ist, empirisch längst nicht zu rechtfertigen ist. Obwohl de Waal die Vorstellung vom Menschen als *einzig* moralischem Wesen zunichtemachen möchte, bleibt auch in de Waals Ansatz der Mensch „at the top of a ‚tower of morality'" (Celia Deane-Drummond 2015, 265), was umgekehrt bedeutet, dass der Ausbeutung von Tieren durch Menschen mit einem solchen Ansatz nur begrenzt Einhalt geboten werden kann (Celia Deane-Drummond 2015, 265)[5]. Meiner Ansicht nach ist es Zeit für einen Paradigmenwechsel: Weg von einer Anthropologie und anthropologischen Ethik, die auf der Vorstellung von der menschlichen Einzigartigkeit – einem „human exceptionalism" (Celia Deane-Drummond 2015, 263) – basiert und sich entlang der Frage des „inwiefern und wo unterscheiden sich Mensch und Tier" bewegt (Marta Manser 2016; Friederike Schmitz [3]2018; Herwig Grimm/Markus Wild 2016; Stefanie Schäfer-Bossert/Leonie Bossert 2012) hin zu einer Ethik, die fragt, wie Existierendes intersozial (horizontal) verbunden ist. Celia Deane-Drummond bezeichnet dies als „intermorality" (2015, 269). Bezugspunkt ihrer Theorie sind unter anderem Forschungsergebnisse der Ethnoprimatologie, einer neuen Disziplin, die die Interaktionen von menschlichen und nichtmenschlichen Primaten untersucht, um die gemeinsamen Ursprünge, die geteilte Geschichte und gegenwärtige Performanz von Leben über Artengrenzen hinweg zu verstehen und eine holistische Anthropologie zu begründen. Studien zur Ko-Evolution und zum Zusammenleben von Mensch und Tier liefern beeindruckende Ergebnisse, die unsere Vorstellung einer linearen Entwicklung von Moral und Sozialität, die davon ausgeht, dass sich ebendiese Merkmale beim Menschen in Abgrenzung und Distanz zum Nicht-Menschlichen weiterentwickelt haben, massiv hinterfragen (Marcus Baynes-Rock 2013; Celia Deane-Drummond 2015, 267-268). Es ist gerade nicht so, dass die moralische und soziale Entwicklung des Tierlichen auf einer bestimmten Ebene stehengeblieben ist und sich das Menschliche gerade dadurch von jenem unterscheide, dass es seine moralischen und sozialen Fähigkeiten weiter – was auch bedeutet: stets zum Besseren hin – profiliert habe. Vielmehr argumentieren die benannten Autor*innen dahingehend, dass die menschliche Moral und das menschliche Bewusstsein gerade nicht in ihrer Diskrepanz und Alleinstellung von jenen anderer Arten betrachtet werden, sondern so, wie sie wirk-

5 Zur Kritik Deane-Drummonds an Frans de Waal ebd., 265-266.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lich sind: als zutiefst abhängig von Lebewesen aller Art – als „Inter-Moralität". Selbstverständlich ist hiermit auch ein Diskurs darüber zu führen, was unter „Moral" zu verstehen ist. Für Deane-Drummond bezeichnet „Moral" nicht bestimmte Regeln, an die sich eine Gruppe hält und die deshalb auch als Kriterium der Zugehörigkeit zu dieser Gruppe angesehen werden können. Für sie entsteht Moral aus gemeinsamen emotiven Zuständen von Lebewesen verschiedener Art. Moralität ist deshalb gerade nicht auf Regeln zu beschränken, die nur für eine bestimmte Art gelten (Celia Deane-Drummond 2015, 269), sondern erweist sich erst hinsichtlich ihrer ko-habituellen Kompetenz als lebensrelevant.

Vor diesem Hintergrund geht es mir um eine Schöpfungstheologie, der zwar grundlegend an einer Stärkung von Tierrechten gelegen ist, in der sich dies methodisch allerdings nicht in Argumentationsmustern für mehr Tierrechte ausdrückt. Vielmehr wird der Blick auf eine Herausforderung der gegenwärtigen theologischen Anthropologie gelenkt und ihre Konzepte einer ganzheitlich gedachten Schöpfungstheologie – im Sinne einer planetarischen Solidarität – entgegenstellt, die sich ihrer Situierung in jenem Zeitalter bewusst ist, in dem die terrestrischen Prozesse vom Menschen stärker beeinflusst sind als je zuvor – dem Anthropozän (Bruno Latour 2017 und 2018). Ich behaupte, dass wir so lange mit der Frage der Bedeutung der Tiere nicht weiterkommen, wie wir bei den Tieren ansetzen.

Es ist der Mensch, der sich seines Ortes neu bewusstwerden muss (Julia Enxing 2020). Bestrebungen, die den nichtmenschlichen Lebewesen ihren Platz im Gefüge der – auch theologischen – Realität neu erstreiten wollen, ohne zuvor eine Neuverortung des Adam begründet zu haben, laufen Gefahr, als harmlose Bemühungen von Tierfreund*innen ins Leere zu laufen. Deutliche Parallelen zu feministischen, post-differenz-feministischen, womanistischen und postkolonialen Theologien sind zu erkennen. Ihnen geht es nicht nur um eine Anerkennung der Frau, der anderen Geschlechter, der Armen, der Unterdrückten etc., ihnen geht es um eine gesellschaftliche, kulturelle, theologische und soziale Transformation. Dass dies zwangsweise auch mit einem Platzverweis oder einer neuen Platzzuweisung für andere einhergeht, ist evident – und gerade deshalb so kontrovers (Sabine Hastedt 2011).

In einem ersten Schritt gehe ich auf die Vernachlässigung der *Schöpfung* in den Schöpfungstheologien ein und greife dabei Heather Eatons Anspruch einer „Earthcentric Theology" auf, die die Vision einer planetarischen Solidarität stärkt.

In einem zweiten Schritt werde ich den Gedanken der *Creatio ex nihilo* herausfordern, und zwar unter Bezugnahme auf die Schöpfungstheologie

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Catherine Kellers – hier geht es auf einen Tauchgang in die Tiefen einer fischigen Theologie.

In einem dritten Schritt füge ich meiner These zur Notwendigkeit einer Dekonstruktion bestehender anthropozentristischer Anthropologien eine weitere Begründung an, indem ich auf die *politische* Relevanz einer anthropozentrischen Schöpfungstheologie zu sprechen komme. Ich greife hierzu den von Martin Balluch dargestellten Zusammenhang von Speziesismus und Rassismus auf.

1. Planetarische Solidarität

Entsprechend dem Bedarf nach einer neuen Theologie der Schöpfung, die die Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der Klimaforschung, den Human-Animal Studies und der Ethnoprimatologie nicht scheut, möchte ich den schöpfungstheologischen Ansatz der kanadischen Theologin und Ökologin Heather Eaton vorstellen. Ihr Ansatz überzeugt zum einen durch seine Kompatibilität mit den Ergebnissen naturwissenschaftlicher Forschung, zum anderen entwickelt Eaton eine Theologie der Nachhaltigkeit, die sich zugleich ihrer politischen Dimension bewusst ist. Eaton ist sensibilisiert für speziesistische, rassistische und antifeministische Tendenzen, die ihre Wurzeln mitunter in problematischen Schöpfungstheologien und Naturverständnissen haben, und möchte diesen mit ihrem Ansatz einer „Earthcentric Theology" Widerstand leisten.

Am Ausgangspunkt ihrer Auseinandersetzungen steht Eatons Überzeugung, dass „Ecological Literacy" (etwa „ökologische Alphabetisierung") die Basis jedweder theologischen Bildung sein sollte: „Ecological literacy should be the foundation for religious education" (Heather Eaton 2017, 41). Würden wir Eatons Paradigma ernst nehmen, würde dies eine Revision sämtlicher Lehrpläne und Modulordnungen nach sich ziehen. Eaton fordert die Theologie heraus, eine Auseinandersetzung mit unserem Planeten weder als nachgeordnetes theologisches Interesse zu begreifen noch dieses ausschließlich in die ökologische Ethik zu verlagern. Wo dies geschieht – und dass es passiert, wird an allen aktuellen, auf dem deutschsprachigen Markt verfügbaren dogmatischen Schöpfungstheologien und theologischen Anthropologien deutlich –, beginnt man erst bei Tag sechs des Schöpfungswerkes und vernachlässigt damit nicht nur Milliarden Jahre planetarischer Existenz, sondern auch die aktuell größte Herausforderung des Lebens – das *Über*leben der Arten im Anthropozän. Mehr noch: jenes Überleben zu schützen, sich also als verantwortliche Bürger*innen der Herausforderung der planetarischen Katastrophe zu stellen, setzt eine

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

profunde Kenntnis und Solidarität mit diesem Planeten voraus. Diese kann allerdings nicht durch die Common-Sense-Politik hergestellt werden, da planetarische Solidarität gerade die durch politische Agenden und kulturelle Programme konstruierten Unterschiede und Ungleichheiten zwischen den Lebewesen und Lebenswelten konterkariert. Das Programm einer ökologischen Alphabetisierung macht zunächst einmal deutlich, dass die verschiedenen Sphären unseres Planeten (Lithosphäre, Hydrosphäre, Atmosphäre) in einer kontinuierlichen und dynamischen Interaktion stehen, weshalb Eaton dafür argumentiert, von „Erde" nicht als Substantiv zu sprechen. Streng genommen sei „Erde" ein Verb, so Eaton. Planetarische Solidarität setzt voraus, die Erde als Gemeinschaft zu erleben. Es ist keineswegs so, dass die Menschheit den Planeten Erde bewohnt – etwa wie ein Haus (wie der Untertitel der Enzyklika *Laudato si'* suggeriert), was bedeuten würde, dass sie von diesem komplett verschieden wäre. Ein Gewahrsein über das dynamische Ko-Habitat aller Lebewesen ist Bedingung für das Erlernen einer planetarischen Solidarität. Für Eaton steht eine Beschäftigung mit Evolutionstheorien deshalb am Anfang aller Schöpfungstheologie. Statt Evolutionstheorien in religiöse Schöpfungsvorstellungen zu integrieren, sollten Theologien der Schöpfung in Evolutionstheorien integriert werden. Nicht zuletzt deshalb, weil die Entstehung des Homo sapiens sowie die Komplexitätssteigerung hin zu kulturellen und religiösen Phänomenen selbst Ergebnisse evolutiver Prozesse seien. „An evolutionary perspective requires that we think more about the nature of religion and less about the perennial truths of specific texts, doctrines and beliefs" (Heather Eaton 2017, 41). Durch eine Auseinandersetzung mit evolutiven Prozessen verspricht sich Eaton eine „Revolution" unseres Selbst-Bewusstseins. Es ist die Verschiebung und Neu-Justierung unseres Bezugspunktes, wodurch wir uns im Netzwerk des Lebendigen neu verstehen lernen:

> „Evolution provides us with a planetary timeline, of histories that do not involve us, of our kinship with other animals, and of our radical dependency on innumerable organisms for basic survival. Evolution bends the mind, expands the horizon, and reverses the reference points. The planet is not our context, and we are not the key reference point. Although Earth is our home, it is not as an occupant or as a global citizen. This is a significant conceptual shortcoming in promoting the image of the earth as our home without any ecological or evolutionary literacy" (Heather Eaton 2017, 23-24).

Eine *Spiritualität*, die Schöpfung im Sinne einer planetarischen Solidarität begreift, ist zuvorderst demütig. Sie macht sich bewusst, dass die Geschichte des Menschen lediglich ein kurzer Augenblick in 4,5 Milliarden Jahren

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Evolution ist – „maybe even a glorious one" –, und stellt sich angesichts der Unendlichkeit des Universums die Frage: „Is it conceivable that Christianity has the measure of the universe? Is it credible that Christianity is an accurate reference point of, and can account for, all this reality?" (Heather Eaton 2017, 44)

Wie die eingangs erwähnte Theologin Deane-Drummond, so kritisiert auch Eaton den Anthropozentrismus selbst aktueller umweltethisch bewegter (Schöpfungs-)Theologien. Die Frage nach den nicht-menschlichen Entitäten in der Schöpfung stellt sich nicht erst, wenn ihre Rechte nicht geachtet werden oder sie aussterben. Deutlich wird dies am merkwürdigen Begriff der „Klimagerechtigkeit". Was ist damit gemeint? Faktisch handelt es sich hierbei um Fragen des Lebenserhalts – der Menschen! Noch stehen die Menschen des Globalen Südens im Fokus, bald die gesamtglobalen Katastrophen. Es wird suggeriert, die Erde gehöre uns, den Menschen, den Jugendlichen, den Kindern und müsse deshalb bewahrt werden. Und es geht um die Frage, inwieweit und in welcher Art ein staatliches Eingreifen in diesen Prozess gefordert ist. Worum es bei all dem jedoch nicht geht, ist *Klima*gerechtigkeit. Das Recht des Klimas interessiert keinen, ebenso wenig die damit verbundenen Rechte von Wasser, Luft und Tieren. Hat Wasser überhaupt ein Recht und wer würde es einfordern? Wer fordert Tierrechte ein? Klimagerechtigkeit ebenso wie Tierrechte werden zu häufig nur an Menschenrechte gebunden, greifen damit aber zu kurz. Für Eaton ist „Klimagerechtigkeit" deshalb ein zutiefst anthropozentrischer Begriff, der im Konzept der Menschenrechte gründet:

> „Climate justice links human rights and development to achieve a humancentered approach, safeguarding the rights of the most vulnerable people and sharing the burdens and benefits of climate change and its impacts equitably and fairly. Climate justice is informed by science, responds to science and acknowledges the need for equitable stewardship of the world's resources" (zitiert nach Heather Eaton 2017, 27).

Planetarische Solidarität setzt vor allem bei der verhängnisvollen Vorstellung vom Menschen als dem ganz Anderen der Schöpfung an. Die Auffassung vom Menschen als *Gegenüber* zur Schöpfung muss deshalb dekonstruiert werden. Über eine bloße Ausweitung von Rechtsbegriffen hinaus ist hier eine umfassende Allianz gemeint:

> „In effect, all planetary activities could be included in such solidarity, since the whole is required for the parts to thrive. It is crucial to grasp that the biosphere functions in intimately entangled ways; thus, plane-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> tary solidarity needs to be commensurate with these“ (Heather Eaton 2017, 29).

Eaton spricht von einer „Human/Earth Apartheid“, die sich im Zerfall der Ökosysteme und der Hilflosigkeit ideologischer wie politischer Reaktionen darauf zeige, und sieht die Theologie verpflichtet, diesen Zustand zu beenden: „The counterpoint is the blend of meanings of planetary and solidarity explored above, which could become the foundation for an Earth-centric theological framing“ (Heather Eaton 2017, 29).

Diese attestierte „Human/Earth Apartheid“ basiere auf einer negativen Ontologie. Historisch lassen sich vor allem zwei Positionen im Hinblick auf die Wertigkeit der Schöpfung ausmachen: Die eine konzentriert sich auf den „Sündenfall“ und erklärt die defizitäre Schöpfung mit der Störung der ursprünglich guten Ordnung; die andere erachtet die Schöpfung als durchaus gut, allerdings noch unvollkommen. Beiden Ansätzen liegt die Überzeugung zugrunde, dass das Leben, so wie es ist, defizitär und deshalb einerseits erlösungsbedürftig ist, andererseits bewacht und beeinflusst werden muss. Diese Grundkonstante geht mit einer Zäsur zwischen Adam und „der übrigen Schöpfung“ einher. Adam tritt in dieser Sichtweise als intellektuell und spirituell überlegenes Wesen hervor. Ihm kommt die Rolle des Behüters, Kontrolleurs, Wächters etc. der Schöpfung zu, ohne dass Adam die planetarischen Prozesse im Geringsten verstehen und durchdringen könnte. Adam hütet – gemeinsam mit Gott – die Schöpfung. Der den Herrschaftsgedanken ablösende und als Zukunftsmodell gepriesene Stewardship-Gedanke ist für Eaton allerdings nur eines: Zeugnis einer ökologischen und theologischen Hybris. Ich gebe Heather Eaton recht, dass auch neuere theologische Ansätze, die den Gedanken des ‚Niederzwingens‘, ‚Herrschens‘, ‚Untertanmachens‘ und selbst das lange Zeit abgemilderte ‚Hüten‘ durch den Gedanken der „Stewardship“ ersetzen wollen, keine Lösung des Problems darstellen. Wenn der Herrscher zum Hirten oder zum Steward mutiert, ist damit noch längst kein Umdenken erreicht. Würde Schöpfungstheologie nicht den Menschen, sondern die Erde, d. h. die gesamte Schöpfung, in den Mittelpunkt stellen, so hätte die Bewahrung der Funktionsfähigkeit der Biosphäre ethische Priorität. „In this framing, the Earth community has rights and humans have obligations toward planetary solidarity inclusive of the whole planet“ (Heather Eaton 2017, 32-33).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2. *Schöpfung woraus? Über die Bedeutung des Anfangs und … des Fisches*

Als Zweites möchte ich einen Aspekt der Schöpfungstheologie der US-amerikanischen Prozesstheologin und Theopoetin Catherine Keller vorstellen. Anders als klassische theologische Traditionen geht diese neoklassische Denktradition der Prozesstheologie davon aus, dass jede Entität mit eigenem Strebevermögen, eigener Energie – man könnte auch „Gestaltungsmacht" sagen – ausgestattet ist. Keller spricht vom „Genesis-Kollektiv": Im gemeinsamen Prozess des Werdens von Welt und/mit Gott interagieren, kollaborieren und konkurrieren die Entitäten als Co-Creators (Catherine Keller 2013, 81, 101 u. ö.). Die von der Prozesstheologie vertretene Auffassung, das gesamte emergente Schöpfungsgeschehen, das Werden der Welt, sei ein unbegrenzter und unabgeschlossener, aber vor allem gemeinschaftlicher Prozess, erkennt nicht nur die Macht der einzelnen Entitäten im Gesamtprozess des Entstehens und Gestaltens von Welt an, sondern auch ihre Verantwortung. McFague bringt dies mit ihrer Formulierung auf den Punkt: „We are decentered as God's darlings and recentered as God's partners" (Sallie McFague 2008, 58-59). Dieser Gedanke berücksichtigt zwar die unterschiedlichen Komplexitäten von Entitäten, konstruiert aber keine Demarkationslinie, die menschliche von anderen Entitäten absondern würde, und verzichtet auch auf eine sekundäre Zuschreibung bestimmter moralisch-ethischer Wertigkeiten für einzelne Entitäten. Prozesstheologische Schöpfungstheologien beziehen sich auf die Entitäten meist als „Energies", „Entities", „Local powers", „Cocreators"; selten ist von „Humans and Animals" und noch seltener von „Man" oder „Mankind" die Rede. Einer Kreatur schenkt Keller in ihrer Schöpfungstheologie besondere Aufmerksamkeit. Es handelt sich um ein Tier, das neutestamentlich zwar einen gewissen Bedeutungsgehalt erlangt hat, insgesamt aber eher am unteren Ende der Nahrungskette steht. Dieses Tier rückt sie in den Mittelpunkt ihrer Schöpfungstheologie und -hermeneutik: Es handelt sich um den Fisch.

Keller bezieht sich dabei auf eine Predigt von Bischof Ambrosius von Mailand, in der es heißt: Der Fisch

> „ist im Meer und er ist auf den Wellen; er ist im Meer und schwimmt mit den Wogen des Wassers. Der Sturm wütet auf der See, die Winde brüllen, doch der Fisch schwimmt; er wird nicht verschlungen, denn er ist an das Schwimmen gewöhnt. Für dich ist die Welt das Meer. Ihre Strömungen sind ungewiss, ihre Wasser sind tief, die Stürme heftig. Und *du musst dieser Fisch* sein, damit dich die Wellen der Welt nicht

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verschlingen“ (zitiert nach Catherine Keller 2013, 79, Hervorhebung original).

Mit ihrer Theologie der „fischigen Gnade“ nimmt Keller – unter Verweis auf Ambrosius – Bezug auf Gen 1,20. Ambrosius übersetzt diese Stelle so: „Die Wasser sollen Lebendiges hervorbringen, und Lebendiges wurde geboren.“ Weiter heißt es bei Ambrosius: „Imitiert den Fisch“ (zitiert nach Catherine Keller 2013, 79). Der Fisch, das wimmelnde Wesen in den Wassern, wird in der Schöpfungstheologie Kellers zu einer Metapher jenes Lebewesens, das im Chaos lebensfähig ist. Schöpfungstheologisch ist es interessant, dass die 35 Verse lange Schöpfungserzählung in der Theologiegeschichte bis heute auf zwei Verse reduziert wurde: Den Nachmittag des sechsten Tages, Gen 1,27: „Da schuf Gott Adam, die Menschen, als göttliches Bild, als Bild Gottes wurden sie geschaffen, männlich und weiblich hat er, hat sie, hat Gott sie geschaffen.“[6] Und Vers 28: „Dann segnete Gott sie, indem Gott zu ihnen sprach: Seid fruchtbar, vermehrt euch, füllt die Erde und bemächtigt euch ihrer. Zwingt nieder die Fische des Meeres, die Vögel des Himmels und alle Tiere, die auf der Erde kriechen.“ John Cobb, ein Pionier der Ökotheologie, soll hierzu übrigens einmal gesagt haben: „Ja, das ist das einzige Gebot der Bibel, das wir tatsächlich erfüllt haben“ (zitiert nach Catherine Keller 2013, 106)! Die fünfeinhalb Tage und 26 Verse vor diesem vermeintlich wichtigsten Schöpfungsereignis sind der Vergessenspolitik theologischer Bemühungen anheimgefallen. Eine Schöpfungstheologie des 21. Jahrhunderts muss deshalb genau hier ansetzen. Sie muss die Idee von der Erschaffung des Menschen als dem Höhepunkt der Schöpfung dekonstruieren – ohnehin ist der Höhepunkt des Schöpfungsgeschehens nicht der Mensch, sondern der Sabbat (Rainer Hagencord 2011, 107-108). Sie muss der Überschätzung des Menschen als einzigem Abbild Gottes neue Aufmerksamkeit schenken. Adam verdankt sich der ökologischen Vielfalt an Pflanzen, Wasser, Erde und den tierlichen Lebewesen. Dieses nicht nur dem göttlichen Wesen, sondern der Vielfalt des Lebendigen Verdankt-Sein könnte der gesamten Schöpfungstheologie – vor allem aber der theologischen Anthropologie – eine ganz neue Richtung geben.

Bevor ich auf die fischige Gnade zurückkomme, möchte ich noch einen weiteren Aspekt des ersten Schöpfungsmythos in Erinnerung rufen: Erst in Gen 1,28 spricht Gott „Seid fruchtbar, vermehrt euch“. Das Gebot der Ver-

6 Hier und im Folgenden verwendete Übersetzung: Bibel in gerechter Sprache 2006, Gütersloh.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mehrung haben zuvor allerdings die Lebewesen des Wassers (Gen 1,20), die geflügelten Lebewesen und die des Landes (Gen 1,22) erhalten.

Die theologische Tradition hat jedoch das Gebot des „Niederzwingens" all jener Arten, wie es in Gen 1,26 festgehalten ist, beim Wort genommen. Doch was genau bedeutet es, wenn die vor uns erschaffenen Kreaturen, deren Existenz erst unsere bedingt und ermöglicht, das ihnen zuteil gewordene göttliche Gebot des Vermehrens aufgrund unserer Existenz nicht einhalten können? Wenn Adam die anderen Lebewesen an der Einhaltung ihres göttlichen Gebotes hindert?

Keller setzt dort an, wo und wie das, was unser Denken prägt, beginnt: Im Schleim. In Gen 1 heißt es „Durch einen Anfang hat Gott Himmel und Erde geschaffen. Da war die Erde Chaos und Wüste, Dunkelheit war da angesichts der Urflut, und Gottes Geistkraft bewegte sich angesichts der Wasser." Wüste – Urflut – Wasser. Von Nichts ist hier nicht die Rede. Die Welt, wie wir sie wahrnehmen, hat ihre Wurzeln im Chaos, in der Flut, in den stürmischen Wassern.[7] Keller verwendet das hebräische „Tehom", was Ozean, Tiefe, Kluft oder Abgrund bedeuten kann – eine *Creatio ex tehom* also. Metaphorisch gesprochen bringt uns diese Tiefe hervor, zerstört uns aber auch. Die Ur-Fluten sind „ein Schlüssel nicht nur zu dem, *was wir sind*, sondern auch dazu, *wer wir gerade werden*. Wir erinnern uns: Der Begriff Genesis bedeutet wörtlich ‚Werden'" (Catherine Keller 2013, 81). Eine solche Vorstellung der Schöpfung aus der Tiefe „inspiriert eine Alternative sowohl zu den Absolutheiten eines hierarchischen, endgültigen Schöpfungsaktes als auch zu den Dissolutheiten eines mechanischen Reduktionismus" (Catherine Keller 2013, 82).[8] Chaos, Ambiguität, Un-Eindeutigkeit, die Abgründe des Lebens und das Dunkle, Schwarze sind es, die uns Angst machen.[9] Ja, wir leiden unter „Tehomo-phobie", so Keller (Catherine Keller 2013, 96, 104 u. ö.). Es geht nicht darum, dass das Chaos

7 Vgl. deshalb auch den Terminus „Chaosmos" von James Joyce – u. a. rezipiert in Umberto Eco 1989.

8 Vgl. zur Position des Naturalismus/Reduktionismus: Hans Kessler 2009, 81-115.

9 Eine Deutung der Schöpfungstexte dahingehend, dass Gott selbst das Gute abwertet, indem das Licht als „gut" anerkannt wird, nicht aber die Finsternis, lehnt Keller ab. „Warum nennt Gott das Licht gut, nicht aber die Finsternis? Beweist das nicht, dass Barth in diesem Fall recht hat – dass die Finsternis im biblischen Sinne doch böse ist? Ich wüsste nicht wie. Elohim drückt seine Freude über dieses Licht aus – es ist das Neue, die Entfaltung einer neuen Ordnung, die Ausführung des Universums durch das Wort. Wieso sollte deshalb die implizite Ordnung, die geheimnisvolle Potenzialität, aus der sie kommt, böse sein? Ist die Gebärmutter böse, weil das Neugeborene, das liebevoll aus ihr empfangen wurde, ‚gut' ist?" (Catherine Keller 2013, 93).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

immer auch ein Risiko birgt, verunsichernd wirkt und geordnet werden will; wir haben dem Chaos und dem Dunklen, Schwarzen das Etikett „böse“ angehängt.[10]

Tehomophobie ist für Keller die Angst vor allem Schleimigen, Flüssigen, vor dem Undurchsichtigen und dem Ozean ohne Grenzen. Ambrosius' Fisch hingegen dient als Metapher für die Versöhnung mit der Flut und den wabernden Wassern. Wie der Ozean und selbst der Leviathan in Ps 104 als Spielkamerad gepriesen werden, so liest Keller Gen 1,20-21 als biblische Gegen-Kultur zur Tehomo*phobie* – und ruft die Theologie mit in diese Gegenbewegung der Tehomo*philie* (Catherine Keller 2009, 361; 2012 und 2013, 96-97).

Keller geht noch einen Schritt weiter – ich komme wieder auf den Fisch zurück – und zur Urflut. Bezugnehmend auf den Schöpfungspsalm 104 fragt Keller nach der Bedeutung dieser Vorstellung der Tiefe und des Chaos für die Suche nach dem, wer Adam, der Erdling, ist.

> „Die Gnade des Fisches besteht nicht darin, dass er dem wässrigen Chaos entflieht, sondern dass er sich in dessen Strömungen bewegen kann. Eine solche Gnade transzendiert das Wasser nicht (wie das Absolute), noch geht sie im Wasser unter (wie das Dissolute): Unser kleiner Fisch schwimmt mutig voran und wird zum Symbol für das Resolute“ (Catherine Keller 2013, 81; vgl. dies. 2012)!

Auch in der Liturgie der christlichen Kirchen begegnet uns die Ambivalenz des Wassers. Mary Grey, die römisch-katholische, ökofeministische Befreiungstheologin, sieht Parallelen zur Tauf- und Osterliturgie: Die frohe Botschaft der/s „rising su/o/n“ ist mit den Taufwassern verbunden. Sie sind es, die das Neue versprechen. In Greys Worten: „the fertile promise of the watery depths of chaos“ (Mary C. Grey 2004, 96-97).

Eine Schöpfungstheologie, der es um ein Sichtbarmachen und eine Neu-Ordnung des Lebendigen geht, muss sich meines Erachtens mit dem tradierten Paradigma einer *Creatio ex nihilo* und den damit verbundenen Reinheitsvorstellungen[11] und Überlegenheitsfantasien des Menschengeschlechts auseinandersetzen. Dabei sollte sie durchaus weitsichtiger agie-

---

10 Keller stellt einen Zusammenhang zwischen der theologiegeschichtlichen Stigmatisierung alles Dunklen als „böse“ und Rassismus her (Catherine Keller 2003, Kapitel 12; vgl. Kellers Rezeption der Schöpfungsmythen der sumerisch babylonischen Tiamat oder des Enuma Elisch in Catherine Keller 2009, 360; dies. 2012, 17-18 und 2013, 94-95).

11 Keller liest die Rezeptionsgeschichte so, dass die Tatsache, dass sich trotz fehlendem Schriftbezug dennoch die Vorstellung einer *Creatio ex nihilo* weitgehend

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ren: In emanzipatorischer Manier geht es darum, die Achtung vor dem Nicht-Menschlichen einzufordern und die Tradition und aktuelle Theologie darauf hinzuweisen, wo sie bewusst oder unbewusst das Nicht-Menschliche dämonisiert oder ignoriert.

Es muss darum gehen, einen konstruktiven Gegenentwurf anzubieten, der gar nicht erst in die Abwertungstendenzen bisheriger Schöpfungstheologien verfällt, sondern, die Erkenntnisse der Evolutions- und Emergenzforschung aufgreifend, die Schöpfungsmythen deutet (Catherine Keller 2018).

Mit ihren theopoetischen Wortschöpfungen – wie etwa „Tehomophobie/philie" – drückt sich Kellers Überzeugung aus, dass alte Begriffe nicht taugen, Verhältnisse neu zu bestimmen. Gerade die umwelttheologische Forschung wagt sich deshalb auch sprachlich über die Grenzen der Konventionen hinaus.

Die rezeptionsgeschichtlich auszumachende Etikettierung des Chaos, des Nicht-Einzuordnenden, Nicht-dingfest-zu-Machenden als das Böse, dieses „Othering" in den Schöpfungstheologien und Anthropologien hat verhängnisvolle Folgen – nicht nur für das gestörte Verhältnis von Mensch und Nicht-Menschlichem, sondern auch für das menschliche Miteinander. Einige Aspekte möchte ich in meinem dritten und letzten Punkt „Vom Speziesismus zum Rassismus" aufzeigen.

3. Vom Speziesismus zum Rassismus

Seitens der Theologie wird der Zusammenhang von Speziesismus und Rassismus bisher weithin unterschätzt, besonders die Rolle konservativer Schöpfungstheologien und Anthropologien muss hier kritisch betrachtet werden.[12] Auch hier besteht die primäre Aufgabe gegenwärtiger Schöpfungstheologien darin, die Vorstellung vom Menschen als dem ganz Anderen zu dekonstruieren (und diesen dann – in einem zweiten Schritt – im komplexen Netz eines planetarischen Ganzen neu zu verorten/zu vernetzen).

In seinem Werk „Der Hund und sein Philosoph" ([2]2015) liefert der österreichische Physiker, Tierrechtler und Tierethiker Martin Balluch eine

---

durchsetzen konnte, auf das menschliche Bedürfnis zurückgeht, aus etwas vollkommen Unschuldigem und Reinem – einer *tabula rasa* – entstanden zu sein.

12 Siehe hierzu auch Rainer Hagencord [4]2009, 190-194; Sabine Hastedt 2011. Auf die Intersektion von Speziesismus und Sexismus gehe ich an anderer Stelle ein (Julia Enxing 2021).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kompakte und eindrückliche Analyse der Intersektion von Speziesismus und Rassismus, die ich als zentral für eine theologische Anthropologie und Ethik erachte, insofern diese sich ihrer politischen Dimension stellen möchte. Unter Speziesismus versteht man die Abwertung einer Gruppe aufgrund von Eigenschaften, die man ihr zuschreibt und zuvor als minderwertig klassifiziert hat. Bezogen auf „das Tier" wären hier Eigenschaften wie beispielsweise „hemmungslos", „instinktgetrieben", „kulturlos", „unzivilisiert", „unmoralisch", „sexbesessen", „ungepflegt", „primitiv", „derb" etc. zu nennen (Martin Balluch ²2015, 125). All jene, die mit Tieren zusammenleben, wissen, dass es kein Tier gibt, das sich durch diese Eigenschaften charakterisieren ließe. Darum geht es allerdings nicht. Movens speziesistischen Denkens ist es, anderen Arten Eigenschaften zuzuschreiben, von denen man selbst eine Vorstellung hat, die man also kennt, aber selbst nicht haben möchte. Balluch formuliert: „Das Tier wird dadurch zu einem sozialen Konstrukt des ‚Anderen', *das der Definition des Menschen dient*" (Martin Balluch ²2015, 125, Hervorhebung J. E.).

Die somit etablierte Vorstellung vom Tier als dem „ganz anderen" kann ebenso zur paradigmatischen Abwertung anderer Menschen genutzt werden, indem diese dann Eigenschaften, die man zuvor als das Tier auszeichnend konstruiert hat, auf sie überträgt. Durch eine Vertierlichung bzw. Entmenschlichung dieser Menschengruppen rechtfertigt man dann ein Vorenthalten jener Ethik, jenes Schutzes, jener Gleichheit und Gerechtigkeit, die eben nur den „anderen"/„echten" Menschen zukommen darf (Martin Balluch ²2015, 125). Balluch verweist auf mehrere Studien, die genau diese Bewegung vom Speziesismus zum Rassismus wissenschaftlich nachgewiesen haben.

Eine Studie von Costello und Hodson aus dem Jahr 2014 konnte nachweisen, dass Menschen, die einen vergleichsweise großen Unterschied zwischen Tieren und Menschen machten, auch vergleichsweise mehr Vorurteile gegenüber menschlichen „Outgroups" zeigen. „Die ‚outgroups' werden entmenschlicht, d. h. in ihren Charakteristiken mehr den Tieren zugeordnet, und wie Tiere im Vergleich zu (weißen) Menschen abgewertet" (Martin Balluch ²2015, 126).

Zudem wurde untersucht, inwiefern ein autoritärer Erziehungsstil mit rassistischen Vorurteilen, Entmenschlichung von menschlichen „Outgroups" und einer großen Diskrepanz von Mensch und Tier korreliert. Auch hier zeigte sich, dass jene Eltern, die einen scharfen Gegensatz von Mensch und Tier annahmen, rassistische Vorurteile hatten. Mehr noch: Je größer die Differenz von Mensch und Tier angenommen wurde, desto stärker die rassistischen Vorurteile menschlichen „Outgroups" gegenüber. Zudem waren bei jenen Kindern stärkere Vorurteile und Mensch-Tier-Dif-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ferenzen auszumachen, deren Eltern genau dieses Schema zeigten und die noch dazu besonders autoritär erzogen wurden (Martin Balluch ²2015, 126). Hodson und Costello kommen aber auch zu dem Schluss,

> „‚Outgroups' zu entmenschlichen wird vor allem von unserem Gefühl der Überlegenheit, Bedeutung und Wertigkeit gegenüber Tieren vorangetrieben. Es kann nur ‚funktionieren', wenn wir uns einig sind, dass Tiere von Natur aus weniger wert sind. Zum Glück weisen diese Erkenntnisse auch einen Weg auf, der Entmenschlichung Einhalt zu gebieten. Wir haben in mehreren Experimenten herausgefunden, dass die Darstellung von Tieren als gleichwertig dem Menschen gegenüber (also Tiere auf die Stufe von Menschen zu ‚erheben') die Entmenschlichung stoppen kann, Vorurteile in erheblichem Maße reduziert. […] Wie wir Tiere behandeln wirkt sich direkt darauf aus, wie wir uns gegenseitig behandeln" (zitiert nach Martin Balluch ²2015, 126).

Dhont et al. kamen in ihrer 2014er-Studie zu dem Ergebnis, dass sich der Zusammenhang von Rassismus und Speziesismus vor allem durch eine sogenannte „Sozialdominanzorientierung" begründen lässt. Sozialdominanzorientierung meint, „dass sich die eigene soziale Gruppe gegenüber anderen durchsetzen muss und dass Gleichberechtigung unter sozialen Gruppen irreal oder nicht wünschenswert ist" (Martin Balluch ²2015, 127). Wer so denkt, so zeigt die Studie, wertet sowohl andere Menschen als auch Tiere ab.

Zwei weitere Studien von Dhont und Hodson (2014) befassten sich mit dem Zusammenhang von Fleischkonsum und Rechtskonservatismus. Es ging genau genommen um die Frage, ob es moralisch richtig ist, Tiere für menschliche Zwecke auszubeuten. Die Resultate machen einen Zusammenhang von Rechtskonservatismus, Fleischkonsum und einer Rechtfertigung der Ausbeutung von Tieren zu menschlichen Zwecken deutlich. Dhont und Hodson erklären dies wie folgt: Zum einen sind Rechtskonservative „in extremer Weise" der Auffassung, dass „Menschen ganz anders und unvergleichlich besser als Tiere seien", und zum anderen „fühlen sie sich schneller durch egalitäre Ideologien bedroht" (Martin Balluch ²2015, 127). In den Studien war nicht nur die Menge des Fleischkonsums ausschlaggebend, sondern auch die Begründung, mit der Fleisch gegessen wurde. Dabei kam heraus, dass Menschen mit rechtskonservativen Einstellungen mehr Fleisch essen als Menschen mit anderen politischen Einstellungen. Sie tun dies jedoch nicht etwa nur, weil es ihnen besser schmeckt als den anderen Menschen, sondern auch, „weil sie damit die dominante Ideologie der menschlichen Überlegenheit fördern und einen kulturellen Wandel verhindern wollen" (Martin Balluch ²2015, 127).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ich möchte noch auf eine dritte – ebenfalls bei Balluch aufgeführte – Studie eingehen: 2010 evaluierten Bilewicz et al. den Zusammenhang von Fleischkonsum und der Einstellung zu Tieren. Zudem wurde gefragt, inwiefern die entsprechenden Personen in der Lage sind, das Verhalten von Tieren psychologisch einzuschätzen (Martin Balluch [2]2015, 127). Insgesamt wurden drei aufeinanderfolgende Studien an Vegetarier*innen und Omnivoren durchgeführt. Auch hier kam man zu dem Ergebnis, dass Menschen, die alles essen, viel stärker zwischen typisch menschlichen psychologischen Eigenschaften und solchen, die allgemein Mensch und Tier zugeschrieben werden, unterschieden. Auch ordneten sie psychologisch als typisch menschlich geltende Charakteristika Tieren viel seltener zu als Vegetarier*innen, die zudem in weitaus geringerem Maße bestimmte psychologische Eigenschaften ausschließlich dem Menschen zuschrieben. Des Weiteren unterschieden Omnivore wesentlich stärker zwischen Nutztieren und anderen Tieren als Vegetarier*innen, wobei Omnivore den Nutztieren noch weniger mentale und psychologische Eigenschaften zuordneten als den Tieren, die sie nicht aßen (Martin Balluch [2]2015, 127-128). Frans de Waal nennt das Absprechen komplexer mentaler Zustände bei (bestimmten) Tieren „Anthroponegation". Diese sei es, so Bilewicz et al., die den Omnivoren als „psychologischer Selbstschutzmechanismus" dient, um ihren Fleischkonsum leichter zu rechtfertigen (Martin Balluch [2]2015, 128).[13]

Schöpfungstheologien und theologische Anthropologien, denen es nach wie vor um die Betonung (statt Dekonstruktion) der Alleinstellungsmerkmale des Menschen geht und die das Selbstverständnis des Menschen einzig aus dem Gedanken der Ebenbildlichkeit (Gen 1,26-27) ableiten möchten, laufen demnach Gefahr, einem Speziesismus zu verfallen, der wiederum – wie aufgezeigt wurde – nicht nur mit der Legitimation der Abwertung von Tieren, sondern auch von Menschen korreliert.

Nun wäre mit einer Schöpfungstheologie, die einzig aus diesem Grund – nämlich der Vermeidung rassistischer Abwertungen innerhalb der Gruppe „Mensch" – plötzlich für eine stärkere Anerkennung der nicht-menschlichen Entitäten plädieren würde, nichts gewonnen. Denn hier würden Tiere und andere erneut nicht aufgrund ihres Eigenwertes gewürdigt, sondern wegen ihres Nutzens für die Vermeidung von Abwertungsideologien innerhalb der Gruppe „Mensch" verzweckt. Das Gleiche gilt für Schöpfungstheologien, die die Würde der Schöpfung dadurch begründen wollen, dass wir doch erkennen sollen, wie sehr wir als Menschen von einer

13 Vgl. auch die Tabelle in Martin Balluch [2]2015, 128.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

intakten Schöpfung abhängig sind (so auch die Tendenz in *Laudato si'*; vgl. hierzu Celia Deane-Drummond 2017, 54-71). Die zu Beginn bereits erwähnte Celia Deane-Drummond warnt vor einer solchen Herangehensweise: „If we are like other animals just because we are also dependent on each other, that still puts those animals in the role of teaching us something important about ourselves and our vulnerabilities, but it does not necessarily change our treatment of them" (Celia Deane-Drummond 2015, 264).

Vielmehr geht es darum, den Eigenwert aller Entitäten als Geschöpfe anzuerkennen. Dass sich hieraus dingfeste moraltheologische Fragen, Abwägungsdilemmata etc. ergeben, darf nicht geleugnet werden (Martin M. Lintner 2017, 135-222; Kurt Remele 2016). Jedoch tut sich die Tiertheologie mit einer einseitigen Fokussierung auf Mensch-Tier-Vergleiche keinen Gefallen, da sie damit – wie aufgezeigt wurde – den gleichen Grundlogiken folgt, mithilfe derer auch ganz andere, gegenteilige und unerwünschte Ergebnisse gerechtfertigt werden können.

Für die deutschsprachigen Schöpfungstheologien ist es nach wie vor üblich, den Menschen begrifflich vom Tier zu unterschieden. Tiertheologisch sensible Theolog*innen schlagen deshalb vor, den Glauben an natürliche Hierarchien bereits sprachlich zu dekonstruieren und nicht mehr von „Tier und Mensch", sondern von „tierlichen und menschlichen Tieren" zu sprechen. Über die weitergehenden Implikationen des gemeinsprachlichen Umgangs mit dem Begriffsfeld des Tierischen/Tierlichen wäre an anderer Stelle ausführlicher zu sprechen. Unstrittig ist wohl, dass es gilt, dem Nebeneinanderher von Theologie und anderen Disziplinen sowie dem fehlenden Austausch der Erkenntnisse der einzelnen theologischen Disziplinen untereinander entgegenzuwirken – einen Beitrag aus fundamentaltheologischer Sicht leistet dazu hoffentlich dieser Text. Was die Tiertheologie und theologische Anthropologie angeht, scheint es, dass wir den Standby-Modus ausschalten und einmal ganz lange den Reset-Button gedrückt halten sollten. Denn dass Gott nach wie vor als weißer Mann mit Bart dargestellt wird, der Teufel hingegen in Tiergestalt auftritt, Menschen in signifikant häufigerem Ausmaß die Straßenseite wechseln, wenn sie einen schwarzhaarigen Hund sehen als wenn sie einen blonden Hund sehen und ich in einem kirchlichen Tagungshaus 2019 noch ankreuzen muss, ob ich „vegetarisch" oder „normal" zu essen wünsche, verleiht mir den Eindruck,

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dass das Genesis-Kollektiv weitere konspirative Formate braucht, die womöglich nicht so gezähmt daherkommen.[14]

Literatur

Balluch, Martin [2]2015, Der Hund und sein Philosoph. Plädoyer für Autonomie und Tierrechte, Wien.

Baynes-Rock, Marcus 2013, Life and Death in the Multispecies Commons, in: Social Science Information 52 (2), 210-227.

Chimaira – Arbeitskreis für Human-Animal Studies (Hg.) 2011, Human-Animal Studies. Über die gesellschaftliche Natur von Mensch-Tier-Verhältnissen, Bielefeld.

Deane-Drummond, Celia 2015, Deep History, Amnesia, and Animal Ethics: A Case for Inter-Morality, in: Perspectives on Science and Christian Faith 67 (4), 263-270.

Deane-Drummond, Celia 2017, A Primer in Ecotheology. Theology for a Fragile Earth, Eugene (OR).

Eaton, Heather 2017, An Earth-Centric Theological Framing for Planetary Solidarity, in: Kim, Grace Ji-Sun/Koster, Hilda (Hg.) 2017, Planetary Solidarity. Global Women's Voices on Christian Doctrine and Climate Justice, Minneapolis, 19-44.

Eco, Umberto 1989, The Aesthetics of Chaosmos: The Middle Ages of James Joyce, Cambridge (MA).

Enxing, Julia 2020, „Und Gott schuf den Erdling." Plädoyer für eine neue Anthropologie, die die nichtmenschliche Schöpfung mitdenkt, in: Herder Korrespondenz 74 (3), 24-26.

Enxing, Julia 2021, Konstruierte Andersartigkeit und Gewalt. Über religiös motivierte Abwertung des Nichtmenschlichen und Nichtmännlichen, in: Horstmann, Simone (Hg.) 2021, Religiöse Gewalt an Tieren. Interdisziplinäre Diagnosen zum Verhältnis von Religion, Speziesismus und Gewalt (Human-Animal Studies), Bielefeld [in Druck].

Grey, Mary C. 2004, Sacred Longings: The Ecological Spirit and Global Culture, Minneapolis.

Grimm, Herwig/Wild, Markus 2016, Tierethik. Zur Einführung, Hamburg.

Hagencord, Rainer [4]2009, Diesseits von Eden. Verhaltensbiologische und theologische Argumente für eine neue Sicht der Tiere, Regensburg.

Hagencord, Rainer 2011, Die Würde der Tiere. Eine religiöse Wertschätzung, Gütersloh.

14 Sören Frickenhaus danke ich herzlich für das formale *Shaping* des Textes sowie für konstruktiv-kritische Anmerkungen, die sowohl zur besseren Lesbarkeit als auch inhaltlichen Präzisierung des Textes beigetragen haben.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hastedt, Sabine 2011, Die Wirkungsmacht konstruierter Andersartigkeit – Strukturelle Analogien zwischen Mensch-Tier-Dualismus und Geschlechterbinarität, in: Chimaira – Arbeitskreis für Human-Animal Studies (Hg.) 2011, Human-Animal Studies. Über die gesellschaftliche Natur von Mensch-Tier-Verhältnissen, Bielefeld, 191-215.

Horstmann, Simone 2020, Was fehlt, wenn uns die Tiere fehlen? Eine theologische Spurensuche, Regensburg.

Horstmann, Simone/Ruster, Thomas/Taxacher, Gregor 2018, Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere, Regensburg.

Kehl, Medard/Ansorge, Dirk ^{3}2018, Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung, Freiburg i. Br. etc.

Keller, Catherine 2003, Face of the Deep. A Theology of Becoming, Abingdon.

Keller, Catherine 2009, Creatio ex profundis. Chaostheorie und Schöpfungslehre, in: Evangelische Theologie 69 (5), 356-366.

Keller, Catherine 2012, „Be This Fish." A Theology of Creation out of Chaos, in: Word & World 32 (1), 15-20.

Keller, Catherine 2013, Über das Geheimnis. Gott erkennen im Werden der Welt, Freiburg i. Br.

Keller, Catherine 2018, A Political Theology of the Earth. Our Planetary Emergency and the Struggle for a New Public, New York.

Kessler, Hans 2009, Evolution und Schöpfung in neuer Sicht, Kevelaer.

Kompatscher, Gabriela/Spannring, Reingard/Schachinger, Karin 2017, Human-Animal Studies. Eine Einführung für Studierende und Lehrende, Münster/New York.

Langenfeld, Aaron/Lerch, Magnus 2018, Theologische Anthropologie, Paderborn.

Latour, Bruno 2017, Kampf um Gaia – Acht Vorträge über das neue Klimaregime, Berlin.

Latour, Bruno 2018, Das terrestrische Manifest, Berlin.

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.

Manser, Marta 2016, Wann ist ein Tier ein Tier? Oder: Ist der Mensch besonders?, in: Fehlmann, Meret/Michel, Margot/Niederhauser, Rebecca (Hg.) 2016, Tierisch! Das Tier und die Wissenschaft. Ein Streifzug durch die Disziplinen, Zürich, 23-31.

McFague, Sallie 2008, A New Climate for Theology. God, the World, and Global Warming, Minneapolis.

Remele, Kurt 2016, Die Würde des Tieres ist unantastbar. Eine neue christliche Tierethik, Kevelaer.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schäfer-Bossert, Stefanie/Bossert, Leonie 2012, Über Anthropozentrismus, Speziezismus [sic!] und die Würde der Kreatur. Impulse aus tier- und umweltethischen Diskursen, in: Schäfer-Bossert, Stefanie/Hartlieb, Elisabeth (Hg.) 2012, Feministische Theologie – Politische Theologie. Entwicklungen und Perspektiven, Sulzbach/Taunus, 197-218.

Schmitz, Friederike ^{3}2018, Tierethik, Münster.

Taxacher, Gregor 2018, Alles nur Natur? Zum Problem der Anthropozentrik, in: Horstmann, Simone/Ruster, Thomas/Taxacher, Gregor 2018, Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere, Regensburg, 31-45.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der hl. Franziskus, Papst Franziskus und die Würde des Tieres

Peter Kunzmann

1. Eine Theologie franziskanischer Tierbeziehung

Im bemerkenswerten Werk *Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere*, welches er mit Simone Horstmann und Thomas Ruster verfasst hat, hat Gregor Taxacher einen besonders bemerkenswerten Beitrag unter dem Titel „Christlicher Animismus" veröffentlicht (Gregor Taxacher 2018). Zentrales Thema ist eine „Theologie franziskanischer Tierbeziehung", die hier Ausgangspunkt werden soll für eine Erkundung zum Potential, aber auch zu einem möglichen Defizit einer geistigen Verortung des Tieres, der Tiere, die über das derzeit viel diskutierte Franziskanische hinausgeht.

Nun ist hier nicht der Ort, eine originär „franziskanische" Deutung des Tieres zu versuchen, mit all den Dimensionen, die einer solchen Deutung innewohnte: die biographische Dimension um die historische Figur des Franz von Assisi mit allen Untiefen einer authentischen Interpretation, die hagiographische Schicht (Brandon Alakas/Day Bulger 2020, 23-32) in den vielen Erzählungen über ihn und die Tiere (Stefan Federbusch 2019, 13-14) und das Fortwirken in den Traditionen, die „franziskanisch" genannt werden können. Zu den gründlichsten Interpreten dieser vielen Schichten und ihres Zusammenhangs gehörte etwa Anton Rotzetter (Anton Rotzetter 2011 und 2013).

2. Animismus, Analogie und ein franziskanischer Gegenentwurf

Taxacher selbst arbeitet einen wichtigen „Zug" des Denkens heraus, in dem sich eine zentrale Ambivalenz christlicher, zumal katholischer Verhältnisse zum Tier abzeichnet.[1] Er deutet das Denken von Franz von Assisi mithilfe einer Typologie, die er selbst von Philippe Descola (Gregor Taxacher 2018, 298-303) übernommen hat und die drei grundsätzliche Denkmodelle kontrastiert: der „Animismus" oder die animistische Weltsicht

1 Für die Diskurslage im Raum des Protestantischen vgl. Stefan Schleißing/Herwig Grimm 2012.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

steht dort neben dem „Analogismus“ (s. u.) und dem „Naturalismus“. Dabei entspricht Letzterem die Phase der modernen Sicht der Natur als „Uhrwerk“ (Gregor Taxacher 2018, 301).

> „Nicht nur Descola beobachtet nun, dass heute ein gewisses Unbehagen an dieser Weltanschauung wächst. Das Bewusstsein einer Entfremdung von der Natur ist Allgemeingut geworden. Unsere darauf gegründete Praxis im Umgang mit der Natur bedroht deren und damit schließlich auch unseren Bestand“ (Gregor Taxacher 2018, 301).

In diese Suche nach einem alternativen Verständnis und Verhältnis zur „Natur“ (ausdrücklich erwähnt sind dabei die Tiere) stellt Taxacher „seinen“ Franziskus und einen durch Franziskus realisierten „christlichen Animismus“ (Gregor Taxacher 2018, 305).

Es geht hier im Folgenden nicht darum zu beurteilen, ob und wie weit Taxacher Franziskus richtig porträtiert oder adäquat versteht. Vielmehr soll sich das Augenmerk darauf richten, ob sich von hier aus nicht ein längerer Faden ziehen lässt, etwa zu einem Papst Franziskus in unserer Gegenwart. Und ob man daraus nicht eine systematische Positionierung gewinnen kann, die den theologischen und den ethischen Impetus dieses franziskanischen Denkens aufnimmt und ihm gerecht wird, aber zugleich seine Begrenzung kennzeichnet und ihn darin ergänzt, um daraus eine theologisch inspirierte und ethisch ausweisbare Positionierung der Tiere in der Ethik zu gewinnen.

> „Es ist genau diese offene, von diffusem Unbehagen und tastender Suche in Theorie und Praxis geprägte Situation, in der es nicht mehr als müßiges romantisches Spiel erscheint, sich mit Animismus und Analogismus und der merkwürdigen Zivilisationskritik des Franziskus zu beschäftigen“,

schreibt Gregor Taxacher (2018, 302). Im Unterschied zu den zeitgenössischen politischen und ideologischen Hierarchien, mit denen der historische Franziskus zu tun hatte und die sich im „Analogismus“ abbilden,

> „lebt seine Inspiration aus einer gänzlich anderen Haltung: Gott ist in der Welt, in der Natur nicht vermittelt, nicht via komplexer Verschachtelung gegenwärtig, sondern direkt und lebendig. Nicht die Ordnung der Elemente berührt Francesco, sondern ihre Präsenz: deshalb sind die Gestirne ebenso wie das Feuer direkt ansprechbare Geschwister, die Tiere, Pflanzen und mitunter sogar die ‚toten Dinge‘ sind direkt Mitgeschöpfe, also gewissermaßen als Subjekte, gewissermaßen auf einer Ebene mit den Menschen, weil vom einen Gott ge-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> schaffen und belebt. Es gibt da keine Hierarchie, sondern ein Miteinander" (Gregor Taxacher 2018, 299-300).

Besonders aus der Gegenüberstellung kann man vielleicht folgende Interpretation versuchen: Auf der einen Seite steht der Analogismus, das analogische Denken. Es ist gekennzeichnet dadurch, dass es „Sein" stets in Graden und in Abstufungen denkt. Ontologisch und metaphysisch bestimmt sich der Rang der Seienden nach ihrer Nähe oder Distanz zum einen wirklich Seienden. Im mittelalterlichen Denken entstehen Ordnung und Ordnungen vor allem durch Hierarchien; dies gilt auch politisch und theologisch (wobei für Letzteres die beiden Schriften über „Hierarchien" des Dionysios Areopagita das Muster abgaben). Das analogische Denken funktioniert sozusagen vertikal: Was etwas ist und was etwas wert ist, ergibt sich aus der Einordnung in diese Stufenbauten.

Ein metaphysischer Schlüsselbegriff ist dafür die (neuplatonisch inspirierte) „Teilhabe": Je nach ihrem Ort in der Welt haben die Dinge teil am Sein, mal stärker und mal schwächer (zur ontologischen und metaphysischen Figur von Analogie und Teilhabe vgl. Peter Kunzmann 1998, 27-35). Daraus ergeben sich auch ihr Rang und die Abstufungen unter ihnen. Heike Baranzke stellt diese folgendermaßen in Zusammenhang:

> „An der Spitze einer naturphilosophischen, hierarchischen Seinsstufenordnung (Unbelebtes – Pflanze – Tier – Mensch) steht im christlichen Mittelalter der Mensch als *imago Dei*, dem auch Thomas von Aquin (STh I 93,2) die augustinischen ‚vestigia Dei' als bloße ‚Spuren Gottes' deutlich unterordnet. Einzig Franz von Assisi stellt sich in ein geschwisterliches Verhältnis zu den Tieren und den übrigen Schöpfungen, um sie in seinem ‚Sonnengesang' oder seiner Vogelpredigt gemäß Mk 16,15 zum gemeinsamen Schöpferlob aufzufordern" (Heike Baranzke 2018, 174).

Vor dieser Folie lässt sich auch der Terminus „komplexe Verschachtelung" in Taxachers Worten lesen: Vor oder zumindest anders als Franziskus sieht das christlich-mittelalterliche Denken ein dichtes Netz von Ähnlichkeiten und Differenzen, die aus Nähe und Distanz der Geschöpfe zum göttlichen Schöpfer resultieren und die sich darin spiegeln.

Dem setzt Taxachers Franziskus also eine andere Sicht der Dinge entgegen, indem er sie gleichsam vertikal zueinander stellt. Als Geschöpfe sind sie gleich, „sind Geschwister, weil sie einen gemeinsamen Vater haben" (Gregor Taxacher 2018, 300; vgl. auch Monika Amlinger 2019, 316). In ihrer „Geschöpflichkeit" kennen sie damit kein mehr oder weniger Wirklichsein (wie in vielen Formen der sog. Seins-Analogie), sondern sie sind

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

alle unmittelbar und sie sind gleich und sie sind gleichdirekt auf ihren Schöpfer bezogen.

Taxacher malt diese neue, franziskanische Vision auf wenigen Seiten sehr kraftvoll aus. Dazu dient ihm auch eine (diesmal von Giorgio Agamben inspirierte) Deutung jener Weihnachtskrippen, die ebenfalls eine franziskanische Erfindung sind:

> „Von unserem kulturgeschichtlich-ethnologischen Ausflug her gesehen erscheint die Krippe so als eine Darstellung befreiter, zu sich selbst gekommener Welt aus Dingen, Tieren und Menschen […] die Utopie der Krippe bestände darin, dass alle Geschöpfe sie selbst sein dürfen und darin untereinander doch zutiefst zusammengehören. […] Christliche Erlösung, wie sie diese Krippen predigen […] wäre die Befreiung dazu, ganz schlicht miteinander Kreatur zu sein" (Gregor Taxacher 2018, 305).

Das ist eine äußerst tiefe Interpretation, die allen, den Menschen, den Tieren, allen Geschöpfen, einen metaphysischen Rang zugesteht, aber der ihren Wert nicht mehr nach oben und unten, nicht mehr nach ihrer vermuteten größeren oder weniger großen Nähe zum göttlichen Schöpfer taxiert.

Die Dinge, die Menschen, die Tiere sind, was sie sind, und sie sind darin alle gleich. Sie sind auch gleich wirklich; das mag sonderbar klingen, aber vor der Kontrastfolie des analogischen Denkens wird die Sprengkraft dieser Weltsicht deutlich.

Es ist vielleicht der Erwähnung wert, dass es mit Duns Scotus ein franziskanischer Theologe war, der zwei Formeln in die Welt gesetzt hat, die diese Kerngedanken zuspitzen:

Die eine ist die „*Haecceitas*", die (an dieser Stelle ohne metaphysische Quisquilien) zum Ausdruck bringt, dass alles Individuelle radikal individuell ist: Alles, was ist, ist genau „dieses eine", es ist lateinisch also: *haec*. Jedes Seiende ist nicht Exemplar einer Gattung, nicht individuelle Ausformung eines allgemeinen Musters, sondern genau: *haec*, „einzigartige, letzte, nicht weiter zerlegbare und nicht mitteilbare Realität (ultima realitas entis) und Einheit (unitas signata ut haec) des je Einzelnen" (Jan Beckmann 1974).

Der zweite Gedanke, den Scotus pointieren half: dass alles, was ist, in genau ein und demselben Sinne „ist". Im Unterschied zu den vielen Figuren analogen Denkens kennt die Wirklichkeit bei ihm keine Abstufungen und Grade. Alles, was wirklich ist, ist in einem einheitlichen Sinne (*univoce*) wirklich.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Von hier aus können wir Taxachers Meditation vor der Krippe gut ins Metaphysische wenden und darin einen tiefen Zug franziskanischen Denkens vermuten.

3. Die Enzyklika Laudato si' und die Tiere

Für unsere Zwecke ist die religiös schöpfungstheologische, eigentlich schöpfungsmystische Perspektive relevanter, die alle Geschöpfe zu Geschwistern erklärt, was eine Brücke zum Franziskus unserer Tage, zu Papst Franziskus schlägt.

Wie sehr Papst Franziskus in seiner Enzyklika über die „Sorge um das gemeinsame Haus" von seinem selbst gewählten Namenspatron inspiriert und getragen ist, drückt sich nicht nur im Titel aus, der sich mit *Laudato si'* (LS) fast plakativ, jedenfalls programmatisch an Franziskus' „Sonnengesang" anlehnt.

> „Die Geschöpfe dieser Welt können nicht als ein herrenloses Gut betrachtet werden: Alles ist dein Eigentum, Herr, du Freund des Lebens (*Weish* 11,26). Das gibt Anlass zu der Überzeugung, dass sämtliche Geschöpfe des Universums, da sie von ein und demselben Vater erschaffen wurden, durch unsichtbare Bande verbunden sind und wir alle miteinander eine Art universale Familie bilden, eine sublime Gemeinschaft, die uns zu einem heiligen, liebevollen und demütigen Respekt bewegt",

heißt es im Text (LS 89).

Es klingt wie eine moralische und religiöse Fortführung, Ausdeutung und Überhöhung der Darstellung bei Taxacher. Aus der Beziehung aller Geschöpfe, besser: jedes einzelnen Geschöpfes zum Schöpfergott entspringt zugleich der moralische Anspruch an den Menschen, sie alle als dessen Eigentum zu betrachten und entsprechend schonend zu behandeln.

Doch wie stehen die Tiere in diesem Gesamt?

Über die theologische Stoßrichtung der Enzyklika ist viel gesagt und geschrieben worden (z. B. Georg Toepfer 2017). Es geht hier nicht um eine Referenz oder eine Neuinterpretation der unbestreitbar markanten und wichtigen Positionen in diesem Lehrschreiben, die schöpfungstheologische Perspektiven energisch mit sozialethischen verbindet. Nichts davon soll hier in seinem Rang bestritten werden. Es geht um die Tiere in diesem Kontext und um die Frage, ob sich aus dem im beschriebenen Sinne „franziskanisch" inspirierten Duktus der ganzen Enzyklika ein neues, prägendes

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Motiv oder ein besonderes Movens für eine neue theologische oder schöpfungsmetaphysische Bestimmung der *Tiere* gewinnen lässt.

Der Befund ist eher ernüchternd (Martin M. Lintner 2020): Eine erste, uninteressierte Bestandsaufnahme der einschlägigen Stellen in LS zeigt, wie oft der Papst in Fragen der menschlichen Rechte und Pflichten gegenüber Tieren Rekurs nimmt auf den *Katechismus der Katholischen Kirche* (LS 69, 86, 130). Dieser wiederum sticht nicht durch eine revolutionäre Abkehr von jenem im Wesentlichen anthropozentrischen und hierarchischen Muster hervor, das den Menschen eine Nutzung von Tieren erlaubt, aber eine gewisse „Schonung" gebietet und einfordert. LS zitiert Sätze wie:

> „Obschon der Mensch in die Pflanzen- und Tierwelt eingreifen und sich ihrer bedienen kann, wenn es für sein Leben notwendig ist, lehrt der Katechismus, dass Tierversuche nur dann legitim sind, ‚wenn sie in vernünftigen Grenzen bleiben und dazu beitragen, menschliches Leben zu heilen und zu retten'. Er erinnert mit Nachdruck daran, dass die menschliche Macht Grenzen hat: ‚Es widerspricht der Würde des Menschen, Tiere nutzlos leiden zu lassen und zu töten'" (LS 130).

4. Rechte der Tiere?

Die Enzyklika verwahrt sich dabei ausdrücklich gegen jenen Anthropozentrismus, den Kritiker des Christentums gerne als dessen Signum hervorheben (s. u.). „Auf diese Weise bemerken wir, dass die Bibel keinen Anlass gibt für einen despotischen Anthropozentrismus, der sich nicht um die anderen Geschöpfe kümmert" (LS 68). Man beachte: „Geschöpfe", nicht „Tiere". Denn der Akzent liegt auf einer bestimmten Haltung gegenüber dem Mitseienden und dessen Zusammenhang. Achtsam, schonend, nicht instrumentell-ausbeuterisch. Das gilt aber für *alles*, was der Mensch in der Welt vorfindet.

Darin ist nicht zu erkennen, dass in LS aus franziskanischem Geist jene mächtige „Revolution der Denkart" (Kant) aufgegriffen und verstärkt würde, die in westlichen Gesellschaften (inklusive ihrer zur Reflexion berufenen wissenschaftlichen Subsysteme) Tieren oder den Tieren in Ethik, Moral und Recht eine neue Stelle zuweist oder zuweisen möchte. LS schlägt zu dieser, meist aus ganz anderen Quellen stammenden Bewegung keine der möglichen Brücken zu Franziskus.

Nun gibt es Interpreten von LS, die die Enzyklika gerade in dieser Hinsicht anders lesen und ihr eine besondere Stärke unterstellen.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> „Einiges weist darauf hin, dass der Papst auch Rechte der Tiere anerkennt (vgl. LS 68, 71, 89 f., 237). Sie selbst und ihr Wohlergehen gehen uns etwas an (vgl. LS 68). Wir haben dafür zu sorgen, dass ihre berechtigten Ansprüche geachtet und geschützt werden" (Andreas Lienkamp 2019, 176).

Nun liegt dem eine gewisse eigenwillige Interpretation durch Lienkamp zugrunde, die er andernorts zu Protokoll gegeben hat:

> „Einiges weist darauf hin, dass der Papst auch *Rechte* der Tiere anerkennt. Er spricht zunächst neutral von ‚Rechte[n] der anderen' (LS 237). Man muss aber den Zusammenhang berücksichtigen. Unmittelbar davor zitiert Franziskus das ‚Gesetz der wöchentlichen Ruhe' (LS 237, vgl. 68, 71), das die Arbeit am Sabbat nicht nur um des Menschen willen untersagt, sondern auch, damit ‚dein Rind und dein Esel ausruhen […] und zu Atem kommen' (Ex 23,12). Im Kontext der Forderung nach Verantwortung und Respekt gegenüber der Natur (vgl. LS 68, 89-90) nimmt der Papst Bezug auf folgende Bibelstelle: ‚Du sollst nicht untätig zusehen, wie ein Esel oder ein Ochse deines Bruders auf dem Weg zusammenbricht. Du sollst dann nicht so tun, als gingen sie dich nichts an' (Dtn 22,4). Auch die Tiere und deren Wohlergehen gehen uns etwas an (vgl. LS 68). Die Menschen haben dafür zu sorgen, dass die berechtigten Ansprüche der Tiere geachtet und geschützt werden" (Andreas Lienkamp 2016, 38).

Aus „Forderung nach Verantwortung und Respekt gegenüber der Natur" wird eine besondere Schutzpflicht gegenüber Tieren. Diese wiederum mündet – nach Lienkamps eigenwilliger Lesart der Stelle – gleich in die Anerkennung der „*Rechte* von Tieren". Er nimmt dabei quasi zwei Stufen auf einmal: Zum einen den Überstieg von „Natur" zu „Tier", zum anderen den von der moralischen „Achtung" zu ausgesprochenen „Rechten" von Tieren (hier unabhängig davon, was genau mit „Rechten" hier bezeichnet werden soll).

Da geht doch vieles durcheinander und ineinander, was man besser auseinanderhält.

5. Neues Schöpfungsdenken – neue Beziehungen zum Tier

Allerdings ist diese Verschiebung lehrreich, weil sie auf eine fundamentale Ungenauigkeit verweist, die permanent oder zumindest auffallend häufig

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wiederkehrt. Das systematische Defizit kann deutlicher aufgezeigt werden, wenn wir diesen einen Punkt klarer darlegen.

Das vorschnelle Ineinander von religiös durchdrungener Achtung alles Weltlichen als Geschöpflichem einerseits und andererseits einer neu entdeckten Verbundenheit mit den Tieren durchdringt zahlreiche theologische und kirchliche Stellungnahmen. Anders gesagt: Dass, in besagtem Sinne „franziskanisch" gesehen, alle Geschöpfe zunächst Geschöpfe Gottes sind und damit die Verfügung des Menschen über sie eingeschränkt ist, ist eine Sache.

Dies wird konstant beachtlich verbunden mit einer besonderen Verbindung und einer besonderen Verpflichtung des Menschen gegenüber Tieren. Und das ist eine andere.

Um ein Beispiel zu geben: Zum Thema „Tierbestattungen" schrieb Michael Rosenberger:

> „In ‚Laudato si'' ist Papst Franziskus voller Hoffnung im Blick auf die Zukunft aller Geschöpfe. Er entwickelt das Bild einer Prozession, die menschliche und nichtmenschliche Geschöpfe gemeinsam durch die Zeit gehen – unterwegs zur Herrlichkeit des Himmels" (Michael Rosenberger 2019, 25).

Rosenberger beruft sich dabei auf die Nummern 244, 83, 243, bei Letzterer auf die Formel „wo jedes Geschöpf in leuchtender Verklärung seinen Platz einnehmen […] wird". Er fährt fort: „Wenn wir diesen theologischen Paradigmenwechsel an- und ernstnehmen, sind Tierbestattungen kein Tabu mehr" (Michael Rosenberger 2019, 25).

Die große Vision einer „leuchtenden Verklärung" soll hier gar nicht diskutiert werden. Um diese Fragen zu klären, müsste ein tiefer Exkurs in die Eschatologie, die theologische Lehre von den letzten Dingen, stattfinden. Eine solche Vision soll an dieser Stelle überhaupt nicht bestritten oder bekämpft werden. Auf der anderen Seite: Auch die Sehnsucht von Menschen, Tieren eine würdige Bestattung zu gewähren, mit denen sie sich zu ihren Lebzeiten aufs Innigste verbunden fühlten, ist in sich gut nachvollziehbar. In diesem Bereich erwarten Menschen ein Angebot von Kirche und Theologie; dass dies in christlicher Tradition heikel wird, ist gar nicht der ausschlaggebende Punkt. „*Jedes* Geschöpf in leuchtender Verklärung" zu sehen, erklärt nicht, warum Menschen, Christen, sich in besonderer Weise um die Jenseitigkeit ihrer *tierlichen Gefährten* bemühen müssten oder auf sie hoffen dürfen. Verzichtet eine solche Eschatologie (eine solche Deutung des Endes von Leben und von der Welt überhaupt) auf eine Auszeichnung der Tiere? Gehen Tiere also doch den Weg alles Irdischen, auch wenn er hier in die leuchtende Verklärung führt? Das wiederum unterbie-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tet vermutlich die enge Beziehung, die Menschen nicht zu allem Geschöpflichen, sondern zu Tieren oder sogar nur zu *ihren* Tieren empfinden.

6. Tiere und die „Mitgeschöpflichkeit"

Das ist ein Beispiel unter vielen, bei denen der Respekt und die Verbundenheit und auch das Verantwortungsgefühl vor den „Geschöpfen", also allem Vorfindlichen, herausgestellt und im nächsten Atemzug, wie selbstverständlich, zur Grundlage einer anderen, neuen, besseren Moral gegenüber *den Tieren* gemacht wird.

Dazu zählt auch die gängige Rede von der Mitgeschöpflichkeit. Das deutsche (und in seinem Kielwasser auch das österreichische) Tierschutzgesetz sprechen jeweils in ihren programmatischen Paragraphen 1 von der Verantwortung des Menschen für das Tier als „Mitgeschöpf". Deshalb liefert der Rekurs auf „Mitgeschöpf" im wörtlichen, eigentlichen Sinne gerade keine Begründung für den *Tier*schutz. Zumindest nicht, wenn der Akzent auf dem „Geschöpf" liegt. Durch das „Mit" im Mitgeschöpf können andere, moralisch aufgeladene Konnotationen einbezogen sein, die aber eigens ausgewiesen und ausgedeutet sein müssten.

Einmal davon abgesehen, dass die Gesetzgebung des säkularen Staates sich den Rekurs auf eine religiöse Begründungsfigur gar nicht erlauben sollte. Dagegen ist früh schon und dann konstant opponiert worden, z. B. bei Carl Friedrich Gethmann:

> „Durch den Begriff der ‚Mitgeschöpflichkeit' würde die religiöse Vorstellung von der Schöpfung der Welt in die Verfassung transferiert. Es ist staatstheoretisch und verfassungsrechtlich jedoch höchst problematisch, eine solche religiöse Vorstellung zu einem substanziellen Bestandteil der Rechtsordnung eines säkularisierten Staates zu machen" (Carl Friedrich Gethmann 2001, 50-51).

Der Terminus ist streng genommen auch theologisch inadäquat: Denn wie „Kreatur" passt auch „Mitgeschöpf" auf jeden Gegenstand, der nicht Gott selbst ist. Und dann sollte es „Geschöpf" und nicht „Mit-Geschöpf" heißen. Der Ausdruck hebt gerade nichts heraus, was die Tiere in besonderer Weise auszeichnet und ihre besondere Behandlung begründen sollte. In seiner 500 Seiten starken Dissertation zum Thema „Mitgeschöpflichkeit" (die übrigens die Aufnahme des Terminus in das Tierschutzgesetz bedauert: Eberhard Röhrig 2000, 21) erwähnt Eberhard Röhrig an keiner Stelle, dass es sprachlogisch schwierig ist, „Mitgeschöpf" quasi unbesehen auf das Tier und *nur* auf das Tier zu beziehen. Er scheint ihm gar zu selbstver-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ständlich. Sehr selten nur finden sich Hinweise, wie inhaltsleer die Formel bei Licht besehen ist. Anders hat zur selben Zeit schon Gethmann darauf hingewiesen, dass Mitgeschöpf eben nicht aus sich heraus zum Synonym für „Tiere" taugt:

> „Der Begriff der ‚Mitgeschöpflichkeit' zeichnet die Tiere überhaupt nicht aus. Sowohl die Menschen als auch die unbelebte Natur sind nach der christlichen religiösen Schöpfungsvorstellung Geschöpfe. Die spezifische Stellung von Tieren beispielsweise gegenüber Menschen und beispielsweise im Unterschied zu Pflanzen wird auf diese Weise nicht zum Ausdruck gebracht" (Carl Friedrich Gethmann 2001, 51).

Deshalb noch einmal allgemeiner gefragt: Woraus resultieren die *besonderen* Pflichten von Menschen gegenüber *Tieren*? Daraus, dass sie Teil der „Natur" oder der „Umwelt" sind, in die der Mensch sich gestellt weiß, der in ihrer „Vorgegebenheit" und ihrer „Unverfügbarkeit" einen Fingerzeig darauf sieht, dass er diese alle zu schonen, zu schützen, zu bewahren habe? Darin sind Tiere Teile der Schöpfung, eben „Mitgeschöpfe", wie dies mit Pathos auch das deutsche Tierschutzgesetz in seinem ersten Paragrafen betont.

Doch wird dies den Tieren gerecht? Reicht dies, um die Verfügungsgewalt des Menschen gegenüber Tieren von innen heraus strenger zu begrenzen als die Verfügungsgewalt gegenüber anderen Naturdingen, wie Wolken oder Steinen oder Landschaften? Dass sie in Schöpfungsperspektive „Mitgeschöpfe" sind, kann nur ein Teil der Antwort auf die Frage sein, warum wir eine *besondere* Verantwortung gegenüber Tieren haben, die anders ist und weiter geht, als wir sie (wenn wir sie überhaupt wahrnehmen) gegenüber anderen Dingen dieser Welt begreifen und wahrnehmen sollen. Aus dem Preis der Geschöpfe ein Signum zu gewinnen, das den Tieren einen besonderen Rang zusichert, ist auf dieser Linie eben nicht leicht, wenn nicht unmöglich. Wenn es heißen soll, dass es besser sei, dass etwas da ist, als dass es in der Welt fehlte, dann haben wir damit eine metaphysische oder pseudometaphysische oder auch religiöse Wertung über das Gut-Sein der Dinge in der Welt getroffen, jedoch keine, aus der sich der besondere Wert von Lebewesen oder auch der von Tieren erwiese. Diese Güte des Geschaffenen (religiös) oder des Seienden (metaphysisch) adelt dann Mikroben, Mülltonnen, Briefmarken und Primzahlen gleichermaßen. Denn alles, was nicht Schöpfer ist, ist Geschöpf.

LS bleibt in dieser Frage bemerkenswerterweise doch eher stumm und stumpf. Freilich, die Tiere waren nicht das Thema der Enzyklika. Deshalb gibt es keinen Grund, über den Befund traurig zu sein, wenn er denn zutrifft. Dann bleibt immer noch wahr, dass es auch keinen Grund gibt, in

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

LS im Verhältnis des kirchlichen Lehramts zu den heute innig diskutierten zentralen Themen der *Tier*ethik einen großen Fortschritt zu lesen.

7. *Geschöpfe*, *Lebewesen*, *Tiere*

Doch enthält LS 69 mit dem Verweis auf *Lebewesen* einen Fingerzeig:

> „Während wir die Dinge in verantwortlicher Weise gebrauchen dürfen, sind wir zugleich aufgerufen zu erkennen, dass die anderen Lebewesen vor Gott einen Eigenwert besitzen und ihn ‚schon allein durch ihr Dasein preisen und verherrlichen', denn der Herr freut sich seiner Werke (vgl. *Ps* 104,31)."

Wenn von „Lebewesen" die Rede ist, lässt sich eine andere Tür öffnen, die auch in die Diskussion um eine „Würde der Kreatur" in der Schweizer Bundesverfassung (SBV) führt (vgl. Ina Praetorius 2008).

Also doch „Kreatur"? Das genannte Missverhältnis, „Kreatur" zu schreiben, aber „Lebewesen" zu meinen, wurde auch im Schweizer Kontext ausführlich diskutiert. Im Jahr 2000 z. B. ersetzte die französische Version einer neuen Schweizer Bundesverfassung den Ausdruck „Würde der Kreatur" durch die „*intégrité des organismes vivants*", die „Integrität lebender Organismen". Wieweit hier sprachlich bedingte Überlegungen zwischen deutscher und französischer Terminologie entscheidend waren oder hier ein „Akt der Resistance gegen den Willen des Bundesgesetzgebers" (Dagmar Richter 2015, 99) vorliegt, muss uns hier nicht interessieren. Dass mit „Kreatur" im Kontext der Schweizer Bundesverfassung Lebewesen gemeint sind, ergibt sich auch aus der Aufzählung im einschlägigen Art. 120 SBV, wo ausdrücklich von „Tieren, Pflanzen und anderen Organismen", also von Lebewesen, gesprochen wird. Zentral und einschlägig ist die Literatur, die sich mit diesen Verhältnissen im Rahmen der Schweizer Rechtsordnung befasst. Es ist bezeichnend, dass die „Würde der Kreatur" Aufnahme in die Bundesverfassung der Schweiz im Kontext der Gentechnologie fand, also in einem Bereich, bei dem in die Lebensformen von Lebewesen eingegriffen wird, ohne dass diese damit notwendigerweise geschädigt werden und ohne dass dieser Schaden von ihnen subjektiv empfunden werden muss.

Es heißt:

> „Art. 120 Gentechnologie im Außerhumanbereich
> [1] Der Mensch und seine Umwelt sind vor Missbräuchen der Gentechnologie geschützt.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

[2] Der Bund erlässt Vorschriften über den Umgang mit Keim- und Erbgut von Tieren, Pflanzen und anderen Organismen. Er trägt dabei der Würde der Kreatur sowie der Sicherheit von Mensch, Tier und Umwelt Rechnung und schützt die genetische Vielfalt der Tier- und Pflanzenarten."

Die genaueren Umstände der Entstehung des Artikels bis 1992 hat Heike Baranzke gründlich aufgearbeitet und nachgezeichnet (Heike Baranzke 2002), die „Wirkungsgeschichte" skizziert Margot Michel (2012, 102-109). Vermutlich ist eine Figur wie die „Würde der Kreatur" gar nicht zu denken ohne jene „Bonitas", die Heike Baranzke in ihrer großen Monographie 2002 als eine Wurzel des Konzepts herausgearbeitet hat: die Güte der Kreatur als Kreatur. Aber das allein wäre für die Würde von *Lebewesen* zu wenig, weil eben nicht für sie bezeichnend im Unterschied zu all dem anderen, was es in der Welt gibt.

Ein weiterer Punkt muss hinzukommen, um die Lebewesen unter all dem Geschaffenen auszuzeichnen.

Nachdem trotz vieler Widerstände und mehrerer luzider Gutachten (eines davon von Ina Praetorius zusammen mit Peter Saladin [1996], das andere von Philipp Balzer, Klaus Peter Rippe und Peter Schaber [1998]) der Sprachgebrauch von der Würde der Kreatur etabliert war, schien es naheliegend, entsprechende Konkretisierungen auch in das Tierschutzrecht einzuführen. Wenn schon eine Rechtsordnung den Lebewesen eine Würde der Kreatur zuspricht, dann sollte dies *a fortiori* für die Tiere gelten. Waren die Tiere schon in der Verfassung als Kreaturen mit Würde ausgezeichnet, sollte ihnen auch im Tierschutzgesetz eine Würde zugesprochen werden, was dann auch geschah.

8. *Der Eigenwert der Tiere*

Ein Begriff, der die beiden Verwendungsweisen, die „Würde der Kreatur" und die „Würde des Tieres", verbindet, scheint in unserem Kontext entscheidend: „Eigenwert". Denn ein recht verstandener „Eigenwert" hebt Lebewesen (zumindest in den hier einschlägigen Theoriegebäuden) moralrelevant von anderen Geschöpfen, Kreaturen, Mitgeschöpfen ab.

Im Schweizer Tierschutzgesetz ist die Würde eingegangen in den Artikel 3 a, der die Würde unter Rückgriff auf den „Eigenwert" bestimmt: „Würde: Eigenwert des Tieres, der im Umgang mit ihm geachtet werden muss. Die Würde des Tieres wird missachtet, wenn eine Belastung des Tieres nicht durch überwiegende Interessen gerechtfertigt werden kann."

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Festzuhalten ist bei der Eigenwertformel: Tiere sind zunächst um ihrer selbst willen zu schützen. Das ist das elementare Bekenntnis des so genannten „ethischen Tierschutzes", der die anthropozentrischen Begründungsfiguren abgelöst hat, die rein menschliche Nutzungsinteressen zum Pfeiler und zum Maßstab für ein moralisches Verhalten dem Tier gegenüber gefestigt hatten. Jede auf irgendeine Art und Weise geartete Schädigung des Tieres verlangt einen rechtfertigenden Grund, der ein plausibles Verhältnis zwischen den Interessen des Menschen und denen des Tieres ausdrückt. Es macht den Kern der Redeweise von der „Würde" aus, vom instrumentellen Wert abzusehen und ihren eigenen „Wert" anzuerkennen:

> „Die Vorstellung von einer Würde der Kreatur scheint davon auszugehen, dass wir Kreaturen um ihretwillen moralisch Rechnung zu tragen haben. Pflanzen und Tiere sind, so die Intention der Redeweise, nicht allein deshalb Objekte moralischen Handelns, weil sie uns nützen und erfreuen. Wir sollten diesen Lebewesen Rechnung tragen, unabhängig von dem Wert, den sie für Menschen und andere Lebewesen darstellen. Wir sollten uns gegenüber Tieren und Pflanzen um ihretwillen moralisch verhalten" (Philipp Balzer et al. 1998, 42).

Damit korreliert, dass die „Würde" etwas wie das jeweils eigene Gut der Lebewesen ins Zentrum rückt, ihre „spezifische Werthaftigkeit" als spezifischen Eigenwert:

> „Wer mit ihnen umgeht, darf nicht nur an seine eigenen Interessen denken, sondern er muss auch die Bedürfnisse, die Emotionen, den ‚Willen' des Tieres […] erfassen und respektieren. […] Leben, Fortleben, Zusammenleben, Wohlleben, Absenz von Leiden, Entwicklung" (Ina Praetorius/Peter Saladin 1996, 86).

Dies hat sich in der Literatur verdichtet in der Diskussion um den „inhärenten Wert":

> „[B]ei allen Lebewesen […] ist deren inhärenter Wert, deren eigenes Gut, zu berücksichtigen. Die Konzeption eines inhärenten Wertes entspricht damit dem, was der Verfassungsgeber durch die Aufnahme des Begriffs ‚Würde der Kreatur' intendierte" (Philipp Balzer et al. 1998, 48).

Dies kommt einer Denkfigur nahe, die auf Paul Taylors „*inherent worth*" zurückgeht und die Anne Siegetsleitner auf den Punkt bringt: „x hat inhärenten Wert genau dann, wenn sein Wohlergehen um seiner selbst willen berücksichtigt werden muss" (Anne Siegetsleitner 2007, 113). Damit unterscheidet sich ein inhärenter auch von einem intrinsischen Wert: Im Unter-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schied zum instrumentellen Wertvollen ist intrinsisch wertvoll, was *in sich* selbst schon einen Wert darstellt, nicht nur in Hinblick auf etwas oder jemand anderen. So kann Sport instrumentell wertvoll sein für die Gesundheit, aber auch intrinsisch wertvoll, wenn er „an sich" schon Spaß macht. Eingedenk dieses Unterschieds kann auch LS den Gedanken der Umweltethik aufgreifen, dass die Existenz der Vielfalt an Tier- und Pflanzenarten wertvoll sein kann, eben intrinsisch wertvoll:

> „Doch es genügt nicht, an die verschiedenen Arten nur als eventuelle nutzbare ‚Ressourcen' zu denken und zu vergessen, dass sie einen Eigenwert besitzen. Jedes Jahr verschwinden Tausende Pflanzen- und Tierarten, die wir nicht mehr kennen können, die unsere Kinder nicht mehr sehen können, verloren für immer" (LS 33).

Aber das ist ein anderer Eigenwert als der inhärente, über den wir bei Tieren oder vielleicht auch Pflanzen sprechen, die *für* sich selbst, nicht nur *an* sich selbst einen Wert haben. Der inhärente Wert bleibt auf seinen Träger bezogen.

Martin M. Lintner präzisiert entsprechend Siegetsleitners These: „‚Um seiner selbst willen' wird hier nicht im Sinne der Selbstwirklichkeit verstanden, sondern in Bezug gesetzt zu dem subjektiven Wohlergehen eines Lebewesens, entsprechend seiner ihm eigenen Natur und seinen individuellen Bedürfnissen" (Martin M. Lintner 2017, 126-127).

Begründet wird dies in zahlreichen Spielarten durch den Verweis, dass Lebewesen auf etwas hin angelegt sind, das zu erreichen *für sie selbst werthaft* ist. In einer sehr einfachen Formel könnte man sagen: Tiere und Pflanzen seien moralisch zu berücksichtigen, weil sie selbst in doppelter Perspektive „einen Sinn" haben: Zum einen in der alten Bedeutung des Wortes Sinn, wie er noch im Wort „Drehsinn" erkennbar wird: Sinn bedeutet Richtung haben. Tiere und Pflanzen sind auf bestimmte präferierte Zustände ausgerichtet und zugleich hat die Erreichung solcher Zustände für sie selbst „einen Sinn". In der Diskussion hat sich dafür der aristotelische (oder pseudo-aristotelische) Terminus „*telos*" (Michael Hauskeller 2005, 62-75), also „Ziel" eingebürgert, das je in ihnen angelegt ist. Das Aristotelische (oder Pseudo-aristotelische) daran ist die Vorstellung, „dass Lebewesen […] das Prinzip ihrer Veränderung in sich haben und sich entsprechend ihrer Natur bzw. ihres Wesens verändern, d. h. wachsen und entfalten" (Martin M. Lintner 2017, 121).

Es dürfte uns schwerfallen, ganz darauf zu verzichten wahrzunehmen, dass Pflanzen und Tiere „so gebaut sind" bzw. „darauf angelegt sind", dass sie mit ihrer Umwelt zurechtkommen und sich in ihr erhalten können. Die moralphilosophische und ethische Kernfrage lautet dann, warum dies

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

normative Bewandtnis für uns hat. Dies hier zu beantworten, würde uns sehr tief in die Grundsatzfragen und Begründungsfiguren von Ethik überhaupt führen. Für die Überlegungen zum Thema „Würde" genüge: Tiere haben Anlagen, die nach Entfaltung streben, und dieses Streben wird in der Achtung ihrer Würde als moralisch relevant anerkannt. Im Wortlaut von Sabine Odparlik „gilt es also angesichts der Würde nichtmenschlicher Lebewesen nicht nur menschliche Interessen zu verfolgen, sondern auch das je eigene Gut von Tieren und Pflanzen zu berücksichtigen" (Sabine Odparlik 2011, 35).

Damit öffnet sich eine zweite Dimension, sehr eng damit verbunden: „Worin das Wohlergehen eines Lebewesens besteht, divergiert von Art zu Art je nach artspezifischen Bedürfnissen, Vermögen und Fähigkeiten und kann […] zudem auch von Individuum zu Individuum unterschiedlich sein" (Martin M. Lintner 2017, 127).

9. Eigenwert und Eigenart

Wie an anderer Stelle dargetan (Peter Kunzmann 2007), verbindet sich in der „Würde" die Achtung vor *Eigenart und Eigenwert* des Anderen, eben auch des nicht-menschlichen Lebewesens. In der Würde lässt sich beides, Eigenwert und Eigenart, zusammenführen: Warum nämlich sollte ein Lebewesen je einen besonderen, inhärenten Wert haben? Doch wohl, weil Lebewesen auf ein solches Wohlergehen hin angelegt sind, das bei Tieren üblicherweise mit ihrem Wohlbefinden korreliert. Dies ist *für sie selbst* ein Gutes. Durch die *Eigenart* ihrer spezifischen Lebensweise ist festgelegt, *worin* für sie dieses „Gut" liegt und wie sie es erreichen. Die Einbeziehung des Eigenwertes bedeutet, dass dieses „Gute" für unser Handeln zum Maßstab werden kann.

Wir respektieren Tiere, wenn wir ihr Bestreben unterstützen, das zu erreichen, was in ihrem Leben und in ihrer Lebensform „Wert" hat. Dies wiederum hängt natürlich davon ab, mit welcher Art von Lebewesen wir es zu tun haben. Bei Balzer et al. heißt es: „Ein Verstoß gegen die kreatürliche Würde liegt dann vor, […] wenn Lebewesen darin beeinträchtigt werden, jene Funktionen und Fähigkeiten auszuüben, die Wesen ihrer Art in der Regel haben" (Philipp Balzer et al. 1998, 60).

Damit wird moralisch relevant, was das jeweilige Wesen zu dem macht, was es ist, als reale, individuelle Konkretisierung eines *eidos*, eines „Wesens"; besser: einer „Natur", die es zu dem macht, was es ist. Etwas, das Bernard E. Rollin einmal für die Tiere in die schöne Fassung „*the pigness of the pig, the cowness of the cow*" (Bernard E. Rollin 1995, 157) gebracht hat.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wie problematisch eine solche Rede sowohl biologisch wie philosophisch ist, kann gar nicht bestritten werden. Dennoch gilt: „Um den Eigenwert […] eines Tieres zu respektieren, muss folglich unterschieden werden, um welches Tier es sich handelt" (Martin M. Lintner 2017, 127).

Umgekehrt löst die Würde damit den Anspruch ein, gleichsam vom Tier aus zu denken und zu urteilen. Es ist gerade der Auftrag, sich bei der Bestimmung dessen, was Tieren zuträglich ist, von deren Eigenarten leiten zu lassen. Damit schließt die Achtung vor der Würde des Tieres bei Licht besehen eine sogenannte „zoorelationale" Perspektive notwendig ein.

Parallel zur Ausbreitung des Würdegedankens lässt sich zum Beispiel mit Blick auf das Nutztier eine Wende zum *animal welfare* konstatieren, die nicht oder nicht notwendig auf dem Würde-Konzept aufbaut, aber es kongenial illustriert und in die Praxis überführt: ein Maßnehmen an dem, was den Tieren, je ihrer Art nach, an Möglichkeiten offen steht und was nach größtmöglicher Realisierung durch entsprechende Haltungsbedingungen und entsprechendes Management drängt.

Würde gleichzusetzen mit der Anerkennung des Eigenwerts von Tieren, ist deshalb nur die halbe Wahrheit oder nur eine Seite von ihr. Im funktionalen Ganzen der Sprachspiele um die Würde des Tieres geht es eigentlich nur in einer Perspektive um Eigenwert, nämlich bei der Beantwortung der Frage, *warum* wir Tieren moralisch verpflichtet seien, und die Antwort lautet: um ihrer selbst willen. Die Anerkennung ihrer Andersartigkeit ist aber auch ein gegenständliches Prinzip der Tierethik, jenes, *was* unter Eigenart zu fassen ist. Tiere sind ihrer Natur nach auf Selbsterhalt und Ausprägung ihrer Eigenart angelegte Entitäten. Die Respektierung ihrer Eigenart bietet daher eine *inhaltliche* Bestimmung des Ausdrucks „Würde des Tieres".

10. Tiere: Grade und Stufen

Lintner scheut sich nicht, von der oft diffamierten *scala naturae*, einer Leiter, einer Stufung, einer Rangfolge in der Natur zu sprechen: „In Bezug auf die Tiere ist ein wesentliches Kriterium die Schmerz- und Leidfähigkeit. […] Es gibt also eine Abstufung der Leidensfähigkeit bei Tieren, die auch moralisch relevant ist" (Martin M. Lintner 2017, 127).

Ganz sicher gewinnen wir auch daraus noch eine Zuspitzung: Was zumindest die „höheren" Tiere, die empfindlicheren und bewussteren unter ihnen, von anderen Lebewesen – wie etwa den Pflanzen (soweit wir wissen) – unterscheidet, ist, dass eine Störung ihres Wohlergehens für sie selbst subjektiv erlebbar ist als im weitesten Sinne leidvoll. Dieser Um-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stand legt dem Menschen, der an solchen Tieren handelt, weitere Pflichten der Vorsicht auf.

Es sei im Übrigen darauf verwiesen, dass sehr, sehr oft von „den" Tieren die Rede ist und vieles, was dann über sie gesagt wird – über ihre Subjektivität, ihre kognitiven Fähigkeiten, ihre Sozialität etc. –, nur auf einige Gruppen, Klassen, Arten von Tieren anwendbar ist. Die mit Abstand größte Gruppe von Tieren auf diesem Planeten, sowohl gemessen an der Zahl der Spezies wie der Individuen, bilden die Insekten.

Mit solchen Differenzierungen sind wir, und das war ein Zweck der Operation, schon ein großes Stück weggekommen von einer allgemeinen Bestimmung des Rangs der Tiere aus ihrer Rolle als Mitgeschöpfe. Diesen Rang gewinnen wir, indem wir Tiere als Tiere ernstnehmen.

Das zieht auch den Versuchen Grenzen, den Tieren einen neuen, anderen, höheren Status zuzuschreiben, indem wir ihre „Würde" stärker an die Menschenwürde anlehnen und nach deren Vorbild denken. Heike Baranzke hatte in ihrem frühen, großen Werk von 2002 von der „Dignitas" als zweitem Bestimmungsstück von Würde gesprochen, die neben die „Bonitas" trete. Mehr als 15 Jahre später konstatiert sie ein „Bemühen, durch das Kreaturwürdekonzept starke, quasi vorpositiv geltende Tierrechte zu fundieren, u. zw. in funktionaler Äquivalenz zum Begriff der Menschenwürde" (Heike Baranzke 2018, 177). Und:

> „Während die ältere Theologie der Mitgeschöpflichkeit einer schöpfungstheologisch fundierten Tierschutzethik verpflichtet ist, die sich an moralisch kompetente Verantwortungssubjekte richtete, steht die neue Debatte über eine Kreaturwürde zunehmend im Zeichen der neueren säkularen politischen Tierrechtsdebatte, die auf die Etablierung subjektiver Rechte von Tieren (und Pflanzen) drängt" (Heike Baranzke 2018, 177).

Wir müssen diese Versuche hier nicht bewerten, denn schon im von Baranzke selbst notierten Rahmen „einer schöpfungstheologisch fundierten Tierschutzethik" kann man mit der „Würde des Tieres", wie sie hier skizziert ist, andere Wege gehen, wie sie etwa Lintners kategorischer Imperativ formuliert:

> „Handle so, dass du die Tiere sowohl im einzelnen Individuum wie in der gesamten Gemeinschaft der Tiere nicht bloß als Mittel zur Befriedigung eigener Interessen und Bedürfnisse brauchst, sondern ihnen zugleich auch entsprechend ihren je eigenen artspezifischen und individuellen Bedürfnissen, emotionalen Vermögen und kognitiven Fähigkeiten gerecht wirst" (Martin M. Lintner 2017, 124-125).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Darin stecken die wesentlichen Elemente einer Würde des Tieres, nämlich das Maßnehmen am Bedürfnis des Tieres in seiner jeweiligen artspezifischen Ausprägung und ein Verbot der „übermäßigen Instrumentalisierung", wie es auch das Schweizer Tierschutzgesetz im einschlägigen Artikel 3 a benennt.

Schon 1984 hatte Robert Spaemann in einem Beitrag über „Tierschutz und Menschenwürde" darauf hingewiesen, dass es zur geistigen Begabung des Menschen und zu seiner moralischen Pflicht gehört, dieses *Andere* der Tiere zu respektieren. Er sprach von der Fähigkeit, der naturwüchsigen Expansion des eigenen Machtwillens Grenzen zu setzen, einen nicht auf eigene Bedürfnisse bezogenen Wert anzuerkennen, und damit von der Fähigkeit, anderes in Freiheit „sein zu lassen" (Robert Spaemann 1984, 76). In Spaemanns Worten macht es gerade die Menschenwürde aus, „im Umgang mit der Wirklichkeit deren eigenem Wesen Rechnung zu tragen" (Robert Spaemann 1984, 77).

Es geht nicht um die „Eingemeindung" des Tieres in die Sphäre des Menschen (Peter Kunzmann 2013), sondern um den wachen Sensus für das dem Tier Eigene und seine eigenen Bedürfnisse. Ein würdiger Umgang mit Tieren nimmt Maß an ihnen. Dies lässt sich zwanglos mit einem Bestimmungsstück von „Würde" ganz allgemein verbinden, die damit eine Ausdeutung erfährt: Jemanden menschenwürdig behandeln heißt: Einem Menschen das Seine zukommen lassen, ihn als Mensch behandeln, allgemeiner: ihn angemessen behandeln. Entsprechend gehört es zur Bestimmung der Würde der Kreatur: Würdigen heißt, etwas als das behandeln, was es ist.

11. Das je Eigene der Tiere

Damit ist die Würde ein analoger Begriff, und zwar in einem sehr strengen Sinn.

> „Jedes Geschöpf besitzt seine eigene Güte und Vollkommenheit […] Die unterschiedlichen Geschöpfe spiegeln in ihrem gottgewollten Eigensein, jedes auf seine Art, einen Strahl der unendlichen Weisheit und Güte Gottes wider. Deswegen muss der Mensch die gute Natur eines jeden Geschöpfes achten und sich hüten, die Dinge gegen ihre Ordnung zu gebrauchen."

So heißt es in LS 69, was uns an den Anfang zurückführt: Mit alledem heben wir Taxachers franziskanische Vision auf und führen Analogien und Hierarchien wieder ein, wenn wir anerkennen, dass der moralische An-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

spruch, den das Vorfindliche in der Welt an uns richtet, wenn überhaupt, große Unterscheide kennt. Würde ist ein analoger Begriff: Die Würde der Kreatur ist darin anders als die Würde des Tieres und noch einmal anders als die Würde des Menschen, über den der Papst in LS sagt: „Das bedeutet nicht, alle Lebewesen gleichzustellen und dem Menschen jenen besonderen Wert zu nehmen, der zugleich eine unermessliche Verantwortung mit sich bringt" (LS 90).

Dies alles bedeutet nicht, die „Bonitas" zu negieren, die Gutheit des Seienden, die Gutheit jedes Seienden, in dem eine Metaphysik der Schöpfung ein bestimmtes entsprechendes moralisches Verhältnis zum Seienden begründet. Aber es buchstabiert sie so aus, dass die moralische Verpflichtung des Menschen angesichts des jeweiligen, ja sogar des jeweiligen individuellen Gegenübers Inhalt und Richtung bekommt. Darin geht eine Würde des Tieres über ein „Ethos der Mitgeschöpflichkeit" (o. ä.) hinaus. Sie ist nur ein Weg herauszustellen, warum Tiere etwas ganz *Besonderes* sind unter den Geschöpfen, etwa „Sakramente der Transzendenz", wie es bei Taxacher und seinen Mitstreitern heißt. Oder noch etwas Anderes. Es kommt für erkennende und handelnde Menschen darauf an, das zu bergen und auch moralisch zu berücksichtigen, „was ihnen in den Tieren entgegenkommt" (Gregor Taxacher 2018, 134). Etwas, was sie nicht als Geschöpfe mit allen anderen teilen, vielleicht noch nicht einmal mit uns. Das, was Menschen an Tieren und nur an Tieren finden.

Um es ungebührlich zuzuspitzen: Im vielzitierten Sonnengesang des hl. Franziskus kommen Tiere nicht vor.

Literatur

Alakas, Brandon/Bulger, Day 2020, Francis's animal brotherhood in Thomas of Celano's Vita Prima, in: Postmedieval: A Journal of Medieval Cultural Studies 11, 23-32.

Amlinger, Monika 2019, Gottes Gemeinschaft als Urgrund der Schöpfung, Regensburg.

Balzer, Philipp/Rippe, Klaus Peter/Schaber, Peter 1998, Menschenwürde vs. Würde der Kreatur. Begriffsbestimmung, Gentechnik, Ethikkommissionen, Freiburg i. Br. etc.

Baranzke, Heike 2002, Würde der Kreatur? Die Idee der Würde im Horizont der Bioethik (Epistemata. Würzburger Wissenschaftliche Schriften/Reihe Philosophie 328), Würzburg.

Baranzke, Heike 2018, Kreaturwürde, in: Ach, Johann S./Borchers, Dagmar (Hg.) 2018, Handbuch Tierethik. Grundlagen – Kontexte – Perspektiven, Stuttgart, 173-178.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Beckmann, Jan 1974, Art. Haecceitas, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie online; DOI: 10.24894/HWPh.1476 (abgerufen am 11.10.2020).

Federbusch, Stefan 2019, Franziskus und die Tiere, in: Franziskaner. Magazin für franziskanische Kultur und Lebensart – Winter, 13-14.

Franziskus 2015, *Laudato si'*. Enzyklika über die Sorge für das gemeinsame Haus (24.05.2015).

Gethmann, Carl Friedrich 2001, Tierschutz als Staatsziel – Ethische Probleme, in: Thiele, Felix (Hg.) 2001, Tierschutz als Staatsziel? Naturwissenschaftliche, rechtliche und ethische Aspekte (Europäische Akademie/Graue Reihe 25), 50-76.

Horstmann, Simone/Ruster, Thomas/Taxacher, Gregor 2018, Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere, Regensburg.

Hauskeller, Michael 2005, Telos: The Revival of an Aristotelian Concept in Present Day Ethics, in: Inquiry (Oslo) 48 (1), 62-75.

Kunzmann, Peter 1998, Dimensionen von Analogie: Wittgensteins Neuentdeckung eines klassischen Prinzips, Düsseldorf.

Kunzmann, Peter 2007, Die Würde des Tieres zwischen Leerformel und Prinzip. Freiburg/München.

Kunzmann, Peter 2013, Die „Würde des Tieres" – Derivat der Menschenwürde oder eine Form der „Würde der Kreatur"?, in: Baranzke, Heike/Duttge, Gunnar (Hg.) 2013, Autonomie und Würde: Leitprinzipien in Bioethik und Medizinrecht, Würzburg, 529-549.

Lienkamp, Andreas 2016, Die Sorge für unser gemeinsames Haus! Herausforderungen der bahnbrechenden Enzyklika *Laudato si'* von Papst Franziskus (Linzer WiEGe Reihe 8), in: https://ku-linz.at/fileadmin/user_upload/Publikationen/div/liwirei_band_8.pdf (abgerufen am 11.10.2020).

Lienkamp, Andreas 2019, Der ökumenische Einsatz für das Gemeinsame Haus. Impulse der Enzyklika *Laudato si'* für die christlich-theologische Ethik, in: Laubach, Thomas (Hg.) 2019, Ökumenische Ethik (Studien zur Theologischen Ethik 153), Basel/Würzburg, 163-190.

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.

Lintner, Martin M. 2020, Respect for the Proper Value of Each Creature. An Animal-Ethical Rethinking of the Encyclical *Laudato si'*, in: Louvain Studies 43 (1), 26-48.

Michel, Margot 2012, Die Würde der Kreatur und die Würde des Tieres im schweizerischen Recht. Eine Standortbestimmung anlässlich der bundesgerichtlichen Rechtsprechung, in: Natur und Recht 34 (2), 102-109; DOI: 10.1007/s10357-012-2214-3.

Odparlik, Sabine 2011, Die Würde nichtmenschlicher Lebewesen jenseits des biokonservativen Sprachspiels, in: Kunzmann, Peter/Odparlik, Sabine (Hg.) 2011, Gentechnik – Pflanzen, Tiere und das Humane (Kritisches Jahrbuch der Philosophie 14), 31-42.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Praetorius, Ina 2008, Auf dem Weg in eine postsäkulare Metaphysik, in: Odparlik, Sabine/Kunzmann, Peter/Knoepffler, Nikolaus (Hg.) 2008, Wie die Würde gedeiht. Pflanzen in der Bioethik (ta ethika 6), München, 85-110.

Praetorius, Ina/Saladin, Peter 1996, Die Würde der Kreatur (Art. 24novies Abs. 3 BV) (Schriftenreihe Umwelt 260), Bern.

Richter, Dagmar 2015, Recht des Tieres und menschliche Interessen, in: Menschen-Rechts-Magazin 20 (2), 97-106.

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. etc.

Rollin, Bernard E. 1995, The Frankenstein Syndrome. Ethical and Social Issues in the Genetic Engineering of Animals, Cambridge.

Rosenberger, Michael 2019, Tierbestattungen kein Tabu mehr, in: Loccumer Pelikan 4, 24-25.

Rotzetter, Anton 2011, Die Freigelassenen: Franz von Assisi und die Tiere, Freiburg/Schweiz.

Rotzetter, Anton 2013, Das Tier als Subjekt bei Franz von Assisi. Eine bis heute nicht eingeholte Perspektive, in: Groß, Claudius (Hg.) 2013, Das Buch der Schöpfung lesen: Die Natur zwischen Mystik und Missbrauch, Bonn, 24-28.

Schleißing, Stefan/Grimm, Herwig 2012, Tierethik als Thema der Theologie und des kirchlichen Handelns, in: Evangelische Kirche in Deutschland u. a. (Hg.) 2012, Dokumente zum kirchlichen Zeitgeschehen (Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 2010), Gütersloh, 45-86.

Siegetsleitner, Anne 2007, Zur Würde nichtmenschlicher Lebewesen, in: Odparlik, Sabine/Kunzmann, Peter (Hg.) 2007, Eine Würde für alle Lebewesen? (ta ethica 4), München, 103-118.

Spaemann, Robert 1984, Tierschutz und Menschenwürde, in: Händel, Ursula (Hg.) 1984, Tierschutz – Testfall unserer Menschlichkeit, Frankfurt a. M., 71-81.

Taxacher, Gregor 2018: Christlicher Animismus? Zur Theologie franziskanischer Tierbeziehung, in: Horstmann, Simone/Ruster, Thomas/Taxacher, Gregor 2018, Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere, Regensburg, 292-306.

Toepfer, Georg 2017, Päpstliche Verschränkungen. Kapitalistische Moderne, Armut und Umweltzerstörung, Mensch und Nicht-Mensch, Religion und Wissenschaft, in: George, Wolfgang (Hg.) 2017, Laudato Si'. Wissenschaftler antworten auf die Enzyklika von Papst Franziskus, Gießen, 245-256.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das Konzept der „Sakralität der Person“: ethische Verpflichtung zum Schutz der Schöpfung oder anthropozentrische Hybris?

Jakob Ohm

Wenn man in einem tierethischen Kontext ein Konzept zu rezipieren versucht, das explizit auf den Menschen hin ausgelegt ist und noch dazu in einer recht klassischen Formulierung über den Menschen als *Person* spricht, so mag der erste Eindruck Verwunderung sein. Dies mag vielleicht durch den schon im Titel meines Beitrages erscheinenden zweiten Begriff der *Sakralität* noch gesteigert werden. So gelten beide Termini, der der *Person* wie der des *Heiligen*, möglicherweise als derart durch den Ballast ihrer wechselnden Bedeutungsebenen durch die Jahrhunderte als verbraucht und wenig anschlussfähig für eine – leider – in der katholischen Theologie viel zu junge Disziplin wie die Tierethik, die doch vielleicht nach unverbrauchten und weniger sperrigen Vokabeln sucht, um ihr berechtigtes Anliegen zu transportieren. Umso größer mag vielleicht das Erstaunen oder das Unverständnis sein, wenn ein viel diskutierter Denker wie Hans Joas den Versuch unternimmt, eine große Meistererzählung wie die der *Sakralisierung der Person* anzubieten, ohne auch nur einen einzigen Blick auf die Conditio des nicht-menschlichen Lebens zu wagen. Folgende Fragen drängen sich auf: Setzt sich in diesem Konzept die jahrhundertealte Tradition der „Tiervergessenheit“ in der Ethik fort? Wird hier vielleicht jener unheilvolle Rechtfertigungszusammenhang von Theologie und (ungerechten) Machtstrukturen fortgesetzt, den Kurt Remele in Anschluss an Matthew Lamb und Gregory Baum als „Sakralismus“ bezeichnet (Kurt Remele 2019, 53)? Und darf ein solches Konzept überhaupt in einer theologischen Ethik rezipiert werden, die sich fernhalten möchte von einer Hybris, die den Menschen als konsumierenden „*Interplanetaris Predator*“ (Rainer Hagencord [4]2009, 43), den nur auf sich selbst verengten Unterwerfer des Kosmos, zum einzigen Inhalt ihrer Reflexion macht? Ich möchte die Antwort vorwegnehmen: Meines Erachtens nach birgt die Rede von der menschlichen Person als dem Sakralen durchaus das Potenzial, um eine Schieflage in der Mensch-Tier-Beziehung zu korrigieren. Dies kann jedoch nur intellektuell verantwortet werden, wenn die Vermittlung der Begriffe *Person* und *Sakralität*, wie sie bei Hans Joas stattfindet, zunächst näher untersucht

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wird und schließlich dem nicht nur wissenschaftlichen, sondern auch sehr lebenspraktischen Testfall der Begegnung mit dem Tier als „Mitgeschöpf" (Fritz Blanke 1993, 9-13), also als Teil der moralischen Ordnung, das um seiner selbst willen in die ethische Güterabwägung mit einbezogen wird (Eberhard Schockenhoff 2009, 564), ausgesetzt wird.

In meinem Beitrag möchte ich daher untersuchen, inwieweit aus Sicht der theologischen Ethik eine Vermittlung der eminent theologischen Begriffe *Sakralität* und *Person* zu einem tieferen Verständnis der Stellung des Menschen im Zusammenleben mit anderen Geschöpfen beitragen kann. Dieser Frage möchte ich im Verlauf meiner Überlegungen in folgenden drei Schritten nachgehen:

Zunächst soll ein kurzer Überblick über einige anthropologische Herausforderungen der Gegenwart gegeben werden, die die Dringlichkeit einer Neuartikulation des christlichen Personalismus verständlicher machen und an denen aufgezeigt werden kann, dass Mensch und Tier ähnlichen Bedrohungsszenarien ausgesetzt sind, die es wissenschaftlich zu durchdringen gilt.

Anschließend soll in einem zweiten Schritt eine kritische Begriffsklärung folgen, wie die Rede von der *Person* und dem *Sakralen* bei Hans Joas zu verstehen ist und wie deren Vermittlung erfolgt. Dazu werde ich die Grundzüge des Konzeptes bei Hans Joas, sofern sie für das Thema dieses Beitrages von Bedeutung sind, in der gebotenen Kürze nachzeichnen.

Abschließend möchte ich darlegen, weshalb das Konzept von Hans Joas meiner Meinung nach trotz seiner vermeintlichen Tiervergessenheit keinen unterbewussten Vorschub für eine anthropozentrische Hybris des Menschen in ethischen Fragestellungen leistet. Vielmehr möchte ich einen Ausblick wagen auf eine Weiterentwicklung des Modells von Hans Joas, die weiterhin die Rede von der Person als dem Heiligen ermöglicht, jedoch in eine schöpfungstheologisch begründete Weite führt, die andere Lebewesen in ihrer Andersheit wertschätzt und diese nicht nur aus Eigeninteresse zu bewahren sucht, wie es etwa bei Immanuel Kant beschrieben wird, der nur Personen den Wert zugesteht, als *Zweck an sich* zu gelten (Immanuel Kant [4]1982, 107).

1. Reduktionistische Menschenbilder als Herausforderung auch für die Tierethik

Der in Oxford lehrende Philosoph Larry Siedentop hat in seinem Werk *Inventing the Individual* eindrücklich herausgestellt, dass die liberale Gesellschaftsordnung westlicher Prägung vor allem auf einer durch das Christentum initiierten *moralischen Revolution* beruht, welche durch zwei Kernele-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mente gekennzeichnet ist (Larry Siedentop 2014, 50-100): Zum einen wird der Mensch als ein Wesen mit „moralischer Tiefe" (Larry Siedentop 2014, 67) im Sinne einer sittlichen Kompetenz verstanden, der als Einzelner in der Lage ist, freie ethisch relevante Entscheidungen zu treffen und nicht in Gänze durch übergeordnete Größen wie etwa die Familie (oder einen *Pater familias*) oder den Staat (oder die antike Polis) moralisch determiniert wird. Zum anderen wurde durch die christliche Theologie, wie sie vor allem von Paulus von Tarsus vertreten wurde, eine moralische Gleichheit hergestellt. Dies bedeutet, dass der Mensch durch seine Personalität in den Stand freier ethischer Wahl versetzt wird und nicht etwa durch seine soziale Rolle oder seine Stellung im Gemeinwesen erst ein moralisches Subjekt werden muss (Larry Siedentop 2014, 67-79). Diese Analyse regt zu einer sensiblen Wahrnehmung für gesellschaftliche Tendenzen und Akteure an, die Menschenbilder anbieten oder befördern, die im Vergleich mit der oben genannten „Anthropologie der Tiefe"[1] im Sinne einer sittlichen Kompetenz, die im *Forum internum* des Menschen angesiedelt ist, als reduktionistisch zu kennzeichnen sind. Beispielsweise stellt die rasante Entwicklung der Künstlichen Intelligenz (KI) und der Robotik die klassische Lehre von der Personalität des Menschen unter neuen Rechtfertigungsdruck und stellt die Frage nach dem genuin „Menschlichen" des Menschen in größter Dringlichkeit, um der Gefahr des „Maschinenmenschen" (Thomas Bauer 2018, 94), der sich für den kapitalistischen Produktionsprozess immer weiter selbst optimiert, als neuem Leitmotiv des menschlichen Selbstverständnisses intellektuell zu begegnen. Noch drängender scheinen jedoch gesellschaftliche Entwicklungen zu sein, die den Menschen nur nach einigen seiner sozialen Rollen zu definieren versuchen, wie z. B. der Rolle des Konsumenten, was die Gefahr in sich birgt, zu einem „techno-ökonomischen Paradigma" (Peter Turkson 2019, 9) zu führen. Konsumismus und Materialismus, die den Menschen allein auf seine Rolle auf dem Markt reduzieren, stehen im Mittelpunkt der ethischen Debatte nicht nur innerhalb der akademischen Theologie, sondern auch des kirchlichen Lehramtes insbesondere unter dem Pontifikat von Papst Franziskus (*Laudato si'* [LS] 43-47). Vor diesem nachdenklich stimmenden Befund scheint das Anliegen von Hans Joas, nämlich die „Neuartikulation des christlichen Personalismus" (Hans Joas 2012, 208), nur allzu gut verständlich. Jedoch muss kritisch angemerkt werden, dass das christliche Bild vom

1 Vgl. zur Anthropologie der „Tiefe" über Siedentop hinaus auch die Ausführungen von Clemens Sedmak zum „Primat der tiefen Person" in der katholischen Soziallehre (Clemens Sedmak 2017, 67-69).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Menschen als Person nicht nur für ethische Probleme im Bereich des Menschlichen sensibilisiert, sondern auch auf Problemstellungen aufmerksam machen kann, die mit dem Verhältnis des Menschen zum Tier zu tun haben und die aus den oben genannten Krisenphänomenen resultieren. Dass Tiere verzweckt, objektiviert und nur unter den Gesichtspunkten von Wirtschaftlichkeit und Nützlichkeit beurteilt werden, ist zwar in der Tat kein Phänomen allein unserer Tage. Wenn jedoch das Verständnis des Menschen als Wesen mit „moralischer Tiefe", welches mit der Freiheit ausgestattet ist, seine sittliche Vernunft zur guten Tat hin auszurichten, immer weiter erodiert, dann ist es mehr als wahrscheinlich, dass sich dieser Wandel im Selbstbild des Menschen auch auf sein Verhältnis zu seiner natürlichen Umwelt und zur Tierwelt im Besonderen auswirkt. Dass Papst Franziskus in seiner Lehrverkündigung derzeit einen besonderen Fokus auf ökonomisch motivierte Enthumanisierungstendenzen legt und diese auch mit dem Wohl der Tiere zusammendenkt (LS 92), kann so interpretiert werden, dass auch die offizielle Soziallehre der katholischen Kirche tierethische Debatten in den Blick nimmt, was jedoch immer unter dem Maßstab der Personalität des Menschen geschieht, was im letzten Abschnitt dieses Beitrags nochmal kritisch aufgenommen werden soll. Die hier nur sehr kurz skizzierte Tendenz zu reduktionistischen Menschenbildern in der ökonomischen und geistigen Alltagskultur, aber auch in akademischen Debatten wie etwa derjenigen um den Transhumanismus, soll an dieser Stelle nur die Sensibilität für die Schnittstelle zwischen einer personalen Ethik und der Tierethik erhöhen. Denn eine dem kalten technokratischen Paradigma unterworfene Lebenswirklichkeit, in der „keine tierische Wärme vorhanden ist und kein heißes Blut kreist" (Nikolai A. Berdiajew 2018, 83), ist ein Bedrohungsszenario nicht nur für den Menschen, sondern für jedwedes Leben. Der weitere Gedankengang wird sich folglich an dieser Schnittstelle unter der Leitfrage bewegen, inwiefern eine Ethik der Person, die nicht auf die Stellung des Menschen im Produktionsprozess abhebt, sondern auf den Menschen als Wesen mit „moralischer Tiefe" angelegt ist, auch Implikationen zum Umgang mit Tieren in sich birgt, insofern sie letztlich auf eine gemeinsame schöpfungstheologische Ursprünglichkeit rekurriert.

2. *Die Vermittlung zwischen Personalität und Sakralität bei Hans Joas – ein Ansatzpunkt für eine personale Ethik im Umgang mit Tieren?*

Im Untertitel seines 2011 erschienenen Buches *Die Sakralität der Person* nennt Hans Joas die Intention, die er mit seiner Theorie der Sakralisierung

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Person verbindet, nämlich eine „neue Genealogie der Menschenrechte" anzubieten. Dieses Bestreben reiht sich in Hans Joas' bisheriges Arbeitsfeld der Erforschung des Ursprungs der Werte ein (Hans Joas 1997). Was veranlasst Hans Joas aber dazu, einen neuen Versuch der Erforschung der Ursprünge der Menschenrechte zu unternehmen, wo doch die Fülle der Literatur zu diesem Thema darauf hinzuweisen scheint, dass der Forschungsstand bereits weit fortgeschritten ist? Laut Hans Joas lassen sich die Argumentationslinien für die Kodifizierung der Menschenrechte nach der amerikanischen und der französischen Revolution in zwei gängigen Narrativen zusammenfassen (Hans Joas 2011, 23-63):

1. Zum einen die aufklärerisch-humanistische Erzählung: Hier sieht Hans Joas eine Argumentationslinie, die versucht, eine Erzählung zu entwickeln, die die Menschenrechtserklärungen in erster Linie als Produkt eines Emanzipationsprozesses des Individuums gegen eine christliche Ideologie versteht, die den Menschen in seiner Gesamtheit erfassen und moralisch bevormunden wollte. Im Gegensatz dazu stellt sich der Revolutionär im Pathos der aufklärerischen Selbstbefreiung gegen das kirchliche Gewissensdiktat und die unglückliche Verstrickung von Krone und Altar und gibt sich und seinen Mitbürgern eine kodifizierte Freiheitscharta, nämlich die Menschenrechtserklärung. In der Artikulation der Menschenrechtserklärung in der aufklärerischen Tradition spricht Hans Joas in Anlehnung an Max Weber von einer „charismatischen Verklärung der Vernunft" (Hans Joas 2011, 61).

2. Zum anderen identifiziert Hans Joas als zweite Erzählung das christlich-jüdische Menschenbild, wie es sich aus den Evangelien ableiten lässt (Hans Joas 2011, 204-251). Doch sei hier nur an die antimodernistischen Tendenzen der römischen Kurie zu erinnern, die in der Kodifizierung der Menschenrechte nur eine unliebsame historische Entwicklung sah, die es eigentlich nicht hätte geben dürfen, nämlich die Loslösung des Menschen von der moralischen Autorität des kirchlichen Lehramtes. Mit anderen Worten: Hans Joas ist sehr skeptisch, wenn Theologen versuchen, die Menschenrechte als eine notwendige Entwicklung des Christentums darzustellen und die Menschenrechte nur auf dieser Grundlage zu rechtfertigen, so wie es teilweise in theologischen Ansätzen nach den verheerenden Gewalterfahrungen zweier Weltkriege und dann vor allem nach dem II. Vatikanischen Konzil geschah.

In den beiden genannten Erzähltraditionen sieht Hans Joas eine Verengung des Denkens, die historisch falsch zu sein scheint (Hans Joas 2013, 15). Einerseits verkennt der aufklärerische Blick auf den historischen Prozess die Rolle des Christentums in der Ideengeschichte von Menschenwürde und Menschenrechten. Andererseits ist die Ablehnung der Menschen-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rechte von Seiten der Kirche ein deutlicher Hinweis darauf, dass die Menschenrechte einen viel komplexeren Entwicklungsprozess genommen haben als eine einfache Weiterentwicklung und Kodifizierung des christlichen Würdebegriffs. Hans Joas schlägt daher vor, eher von einer „Charismatisierung der Person" zu sprechen, um aufzuzeigen, wie vielschichtig der Prozess war, der zu dem Status quo führte, indem wir den Menschen selbst als „das Heilige" definieren und indem er den Begriff der „Sakralisierung der Person" von Émile Durkheim aufgreift (Hans Joas 2011, 62).

Im Folgenden soll eine Konzentration auf die inhaltlichen Aspekte erfolgen, mit denen Hans Joas die unproduktive Dichotomie der beiden oben genannten Ansätze zu überwinden versucht und die mir besonders geeignet erscheinen, um der Frage nachzugehen, ob das Verständnis der Person als des Heiligen eine Auswirkung auf das Verhältnis zwischen Menschen und Tieren hat – sei es positiv im Sinne einer Verpflichtung des Menschen auf den Schutz seiner Mitgeschöpfe oder negativ im Sinne einer argumentativen Stützung der Unterdrückungsgeschichte der Tiere durch den Menschen. Dafür möchte ich zwei Aspekte im Verständnis der Person bei Hans Joas aufgreifen, nämlich seine Beschäftigung mit der Frage nach der „Seele und dem Selbst" und die Auffassung, das Leben als „Gabe" zu verstehen.

2.1 Der Weg von der „Seele zum Selbst": eine Brücke zu einer umfassenden Relationalität

In der Tradition des amerikanischen Pragmatismus beschäftigt sich Hans Joas mit dem Verhältnis zwischen dem traditionellen Konzept der „Seele" und dem Konzept des „Selbst" (Hans Joas 2011, 211). So beschreibt er, wie die substanzmetaphysische „Seele" der klassischen Theologie zum „Selbst" wurde, das bis heute in der Soziologie und Psychologie überlebt hat. Diesen Transformationsprozess beschreibt er vor allem mit Hilfe von William James. Anders als beispielsweise bei John Dewey oder George Herbert Mead sieht er bei William James eine größere Sensibilität für den vollen Inhalt des klassischen Seelenbegriffs (Hans Joas 2011, 222). Während der Transformationsprozess „von der Seele zum Selbst" bei John Dewey und George Herbert Mead Teil eines intellektuellen Säkularisierungsprojekts war, ging es William James eher darum, den genuin religiösen Inhalt des Seelenbegriffs zu erhalten. In Übereinstimmung mit William James ist sich Hans Joas sehr wohl bewusst, dass er sich hier in einem Bereich jenseits der bloßen Rationalität bewegt. Vielmehr geht es darum, auszudrücken, dass der Mensch ein Wesen mit „moralischer Tiefe" ist, das auf Rela-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tionalität und Kreativität angewiesen ist. Auch wenn Hans Joas dies nicht ausdrücklich sagt, gibt es hier eine ethische Dimension: Der Mensch kann seine Freiheit im Guten wie im Schlechten verwirklichen. Er ist ein Wesen der Sakralität, gerade weil er zur Freiheit bestimmt ist und sich selbst transzendieren kann. An dieser Stelle muss auch der Einwand der französischen Philosophin Simone Weil thematisiert werden, die mit aller Schärfe darauf hingewiesen hat, dass die Rede von der sakralen Person niemals in einer Abstraktion enden darf, sondern immer den Menschen in seiner Konkretheit vor Augen haben muss (Simone Weil 2018, 18).

Wenn die Sakralität der Person als des konkreten und geschöpflichen Menschen in diesem Sinne nicht als monadische Abgeschlossenheit in einem für alle anderen unzugänglichen Bereich des *fanum* verstanden wird, sondern sich in Relationalität verwirklicht, dann darf auch ein umfassenderer Begriff von Relationalität behauptet werden, der den Menschen nicht auf seine menschlichen Kontakte beschränkt. Diese Form einer auch seine natürliche Umwelt umfassenden Relationalität des Menschen würde dann bedeuten, dass seine Verfasstheit als beseelte Person ihn in die Lage versetzt, auch zu tierischen Mitgeschöpfen in ein Resonanzverhältnis zu treten und so einen Beitrag zur Überwindung der Entfremdung zwischen Menschen und Tieren zu leisten, die dann nicht mehr aufgrund einer mangelnden substanzmetaphysisch gedachten Seele abgewertet werden müssten, sondern als Gegenüber für den auf Relationalität angelegten sakralen Wesenskern des personalen Selbst des Menschen in ihrer Andersheit wertgeschätzt werden könnten. Hier liegt m. E. auch das Potenzial für eine Überwindung der aus Sicht der Tiere unheilvollen Diskussion um die Beseelung von nicht-menschlichen Lebewesen. Wenn das menschliche Selbst in seiner relationalen Ausrichtung begriffen wird, können vermeintlich nicht-beseelte Lebewesen nicht mehr utilitaristisch nur durch ihre Relevanz für den Menschen beurteilt werden. Vielmehr werden sie eingebunden in einen ganzheitlichen Resonanzzusammenhang des Menschen mit seiner Umwelt, der eine „Ahnung von einer tiefen Verbundenheit“ (Hartmut Rosa 2019, 317) in sich birgt, ohne jedoch die nicht-menschliche Welt gänzlich verfügbar und damit allein zum Objekt menschlicher Kontrolle zu machen.

2.2 „Das Leben als Gabe“: das kenotische Element des Lebens in einer umfassenden Liebesdynamik

Als zweiten Punkt im Verständnis des Menschen bei Hans Joas, der für eine tierethische Weiterführung in der theologischen Ethik besonders ge-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eignet erscheint, möchte ich auf die Idee des *Lebens als Gabe* eingehen (Hans Joas 2011, 232-250). Hier greift Hans Joas einen Begriff auf, den er der christlichen Schöpfungstheologie entnimmt und neu überdenkt. So soll die Idee des Lebens als Gabe Gottes der bloßen Faktizität des Da-Seins gegenübergestellt werden – gleichsam als qualitative Dimension der Geschöpflichkeit, vergleichbar etwa mit der klassischen Unterscheidung zwischen *bíos* (βίος) und *zoë* (ζωή) als dem biologischen bloßen Da-Sein auf der einen und der moralisch qualifizierten Existenz auf der anderen Seite. Näherhin wird dieses Leben als Gabe Gottes qualifiziert durch das *Ethos der Liebe* (Hans Joas 2016, 89), welches im Sinne eines augustinischen Liebesbegriffes, wie ihn schon Hannah Arendt herausgearbeitet hat (Hannah Arendt 2018, 97), als sich zu bewährende Tugend im vorpolitischen Raum verstanden werden kann. Das bedeutet, dass die Liebe ein supra-moralisches Ordnungsprinzip über den moralischen Kategorien der Organisation des gesellschaftlichen Lebens wie etwa der Gerechtigkeit ist. In Bezug auf die Reziprozität, wie sie etwa in der Gabe-Theorie von Jacques Derrida (Jacques Derrida 1993, 93-137) analysiert wird, bedeutet dies, dass aus dem Verständnis des Lebens als Gabe niemals eine berechnende Haltung folgen darf und damit der „Monetarisierung der Beziehungen“[2] Einhalt geboten werden muss. Dieser Verweis auf die supra-moralische Dimension der Liebe soll die Verpflichtung zur Gerechtigkeit nicht auflösen. Das Liebesethos sollte durch seinen Status als supra-moralische Dimension, also als Prinzip über den Dingen der Moral, verstanden werden. Was jedoch aus dem Leben als Gabe abzuleiten ist, ist eine Verpflichtung zum Schutz des Menschen, wie Hans Joas sagt, die sich – nicht auf bloßer Gegenseitigkeit beruhend – als moralische Verpflichtung aus dem empfangenen Geschenk ergebe, das allen Menschen gleichermaßen und unverdient zukomme. Vor allem der Aspekt der nicht zwingenden Reziprozität ist m. E. besonders auch für das Verhältnis des Menschen zu den Tieren fundamental und besonders anschlussfähig für eine ethische Bestimmung der Mensch-Tier-Beziehung. Der bewusste Verzicht auf die Reziprozitätserwartung in der Mensch-Tier-Beziehung kann dann als eine Überwindung der Logik des Marktes und der Ökonomisierung – die Papst Franziskus als Monetarisierung der Beziehungen bezeichnet – verstanden werden. Das durch das Liebesethos qualifizierte Leben, das als Gabe verstanden wird, befähigt den Menschen, selbst zu einer Gabe zu werden und Schutzräume des Lebens

2 So etwa Papst Franziskus in seiner Ansprache während des interreligiösen Treffens am Founder’s Memorial während der Apostolischen Reise nach Abu Dhabi am 4. Februar 2019.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

für andere Geschöpfe zu schaffen. Die Erkenntnis des eigenen Verdanktseins kann somit in eine bewusste Haltung oder ein „Lebenswie" (Clemens Sedmak 2017, 6) einführen, das ein kenotisches Element beinhaltet: Besonders in der Hinwendung zu Geschöpfen, die dem allgemeinen Vernehmen nach „unter dem Menschen" stehen, beweist sich die lebenspraktische Konsequenz, die aus dem Leben als Gabe erwächst, indem der Mensch Lebensmöglichkeiten und Schutzräume für jedwedes Leben fördert und bewahrt. Diese kenotische Liebesdynamik verlangt demnach auch eine Hinwendung zu allen Geschöpfen, die mit dem Menschen die Eigenheit eines als Gabe des Schöpfers verstandenen Lebens teilen.

2.3 Die Sakralität der Person und die Achtung allen Lebens als affektiver Wert

Mit seiner Theorie versucht Hans Joas, die unproduktive und historisch falsche Dichotomie der beiden oben genannten Erzählungen über die Entstehung der Menschenrechte aufzulösen und stattdessen davon zu sprechen, dass die Kodifizierung dieser Rechte das Produkt eines tiefen Wertewandels ist (Hans Joas 2013, 17). Durch diesen Wertewandel hat der Mensch eine Position erlangt, die er nie zuvor hatte und die nur als *sakral* bezeichnet werden kann. Hier muss auch gesagt werden, dass Hans Joas sich sehr wohl der Tatsache bewusst ist, dass diese Sakralisierung immer durch alternative Sakralisierungen gefährdet ist, z. B. wenn eine Nation oder ein Volk sakralisiert wird (Nationalismus/Faschismus) oder eine soziale Klasse (Sozialismus/Kommunismus) (Hans Joas 2011, 101-102).

Zum besseren Verständnis soll daher noch eine kurze Bemerkung zur Definition der Werte bei Hans Joas eingebracht werden: Für Hans Joas (und auch für William James) erhalten Werte ihre Relevanz durch Erfahrung und entziehen sich damit letztendlich der rein rationalen Argumentation. Mit Max Scheler spricht Hans Joas davon, dass es bei der Entstehung von Werten eher darum geht, etwas zu finden, das „an sich und für mich" (Hans Joas/Robert Spaemann 2018, 73) ist. Nach Hans Joas entstehen Werte durch eine affektive Bindung an etwas, das mir allgemein einsichtig und für mich persönlich verbindlich geworden ist, aber über eine reine Rationalität hinausgeht. Das ist der theoretische Hintergrund, vor dem Hans Joas auch die Sakralisierung der Person verortet: dass der Mensch etwas Unverfügbares ist, das in keiner Form verletzt werden darf. Für Hans Joas ist dies genau ein solcher Wert, der anlässlich einer konkreten historischen Gelegenheit relevant geworden und in kodifizierten Rechtstexten wie den Menschenrechtserklärungen festgehalten worden ist. Indem er den Ursprung des Wertes der Heiligkeit der Person nacherzählt,

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

macht Hans Joas darauf aufmerksam, dass es sich um einen historisch kontingenten Prozess handelt, der immer in Gefahr ist, dekonstruiert zu werden oder an Bedeutung zu verlieren, sofern der Wert der Heiligkeit der Person nicht mehr geteilt wird. Es geht ihm also vor allem darum, eine affirmative Alternativerzählung anzubieten, in der die menschliche Person als das Heilige dargestellt und damit als universell schutzbedürftig charakterisiert wird (Hans Joas 2011, 147). Wie bereits erwähnt kann eine reduktionistische Sicht der menschlichen Person durchaus als relevant für die Tierethik angesehen werden. Durch die Sensibilität für die historische Kontingenz des Konzeptes der Sakralität der Person, wie sie bei Hans Joas vertreten wird, kann aber auch gesagt werden, dass die Auswirkung dieses Wertes nicht zwingendermaßen allein auf menschliches Leben fixiert bleiben muss. Die ethische Relevanz des nicht-menschlichen Lebens, die im akademischen Diskurs und vor allem auch in der Alltagskultur (Umweltschutz, Tierschutz) immer stärker wahrgenommen wird, deutet eher darauf hin, dass die Bindung an den Wert der Sakralität der Person eine Ausweitung hin zu einer allgemeinen „Ehrfurcht vor dem Leben" (Albert Schweitzer 2013) – um einen maßgeblich von Albert Schweitzer geprägten Begriff zu gebrauchen – oder in der Terminologie von Hans Joas einer „Charismatisierung" des Lebens erfahren kann. Diese Ausweitung geht jedoch nicht zwangsläufig auf Kosten der Hochachtung vor dem besonderen Wert der menschlichen Personalität.

3. *Sakrale Person – profanes Tier? Ausblick auf eine theologisch-ethische Verhältnisbestimmung im Ausgang vom Konzept der Sakralität der Person*

Wie durch die Nachzeichnung des Gedankenganges von Hans Joas deutlich geworden ist, wird einzig der Mensch als Person, noch dazu als *sakralisierte Person* verstanden. Ansätze wie beispielsweise von Peter Singer, den Personbegriff auch auf das Tierreich auszuweiten (Peter Singer 1993, 55-83), sind mit diesem Ansatz unvereinbar, da der Personbegriff nicht an einigen Fähigkeiten, über die u. U. auch Tiere verfügen können, festgemacht wird. Vielmehr wird die Person über die transzendentale Fähigkeit des Menschen definiert, sich in ein Verhältnis zu sich selbst und zu seiner Natur zu setzen. Mit anderen Worten: Der Mensch hat Personalität qua seiner Fähigkeit zur freien sittlichen Entscheidung und ist – theologisch gesprochen – das einzige Wesen, das zum Objekt einer göttlichen Offenbarungswirklichkeit und eines damit verbundenen sittlichen Anspruchs wird. Diese Existenzweise als Anspruch und Gabe zu verstehen, die den Menschen in eine kenotische Liebesdynamik einführt, entbehrt letztlich

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einer utilitaristischen Nutzensteigerung und Reziprozitätserwartung, die mit der augustinischen Terminologie als *uti* bezeichnet werden könnte (Peter Schallenberg 2019, 140). Die Teilhabe am universalen Liebesethos, zu dem der Mensch als relationales und personales Wesen berufen ist, kann in diesem Kontext als ethischer Grundentscheid gedeutet werden, der jeder sittlichen Einzelentscheidung fundamental vorgeordnet ist. Allgemein gesprochen bedeutet dies, dass der Mensch, der sich in seiner Personalität als sakrales Wesen versteht und damit in den Gabe-Charakter des Lebens einstimmt, von seinem Zerstörungspotenzial keinen Gebrauch macht und stattdessen – wieder mit Augustinus – in eine Logik des *frui* eintritt, also des wohlwollenden und des genießenden Lebensvollzugs seiner selbst und seiner Mitwelt, der ein quasi „paradiesisches“ Wachstumsrecht zugebilligt wird. Diese Haltung ermöglicht es dem Menschen, der als einziges Wesen Subjekt sittlicher Handlungen sein kann, die ihn umgebende nicht-menschliche Welt, sei sie belebt oder unbelebt, als Objekt und Adressat in seine ethischen Reflexionen einzuschließen. Der konkrete sittliche Anspruch an den Menschen als sakraler Person besteht dann zunächst in dem Streben nach einer umfassenden größtmöglichen Gerechtigkeit, die alle Geschöpfe in die Güterabwägung mit einbezieht. Diese Gerechtigkeitsforderung betrifft dann einerseits die individualethische Güterabwägung beispielsweise in der Entscheidung für oder gegen eine vegetarische oder vegane Ernährung oder im individuellen Kaufverhalten. So müsste z. B. die individualethische Güterabwägung nach den Kriterien der Relationalität, die auch die nicht-menschliche Umwelt umfasst, ein negatives Urteil fällen über Produkte, die offensichtlich auf der Grundlage einer reinen Verzweckung und Ökonomisierung von Tieren hergestellt werden. Andererseits wird dadurch auch die sozialethische und politische Dimension berührt, etwa in den Fragen von artgerechter Tierhaltung und industrieller Lebensmittelproduktion. Aus Sicht der theologischen Ethik kann dieses Ziel einer umfassenden Gerechtigkeit jedoch nur unter Berücksichtigung der eschatologischen „Makrovision“ gelingen, in der nicht nur menschliche Erlösung angestrebt wird, sondern ein umfassender Begriff von Heil, wie er schon biblisch etwa in der Vision des Lammes, das „gemeinsam mit dem Löwen“ weidet (Jes 11,6), anklingt und im Ausgang von Hans Joas im *Ethos der Liebe* bzw. in der *supra-moralischen Dimension der Liebe* mitgedacht werden kann. Die endzeitliche Vision einer die ganze Schöpfung umfassenden Aussöhnung und Erlösung kann zwar nicht bruchlos als ethischer Maßstab für die Gegenwart dienen. Zumindest soll jedoch an dieser Stelle die ethische Relevanz der Erwartung angedeutet werden, dass die gegenwärtige menschliche Zeit auch mit ihren als negativ

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

erfahrenen Umständen endlich ist und auf die „Zeit Gottes“ zuläuft (Johanna Rahner 2010, 46-57).

Dass Hans Joas die Sakralisierung der Person als historisch kontingenten Prozess versteht, kann einer solchen gemäßigt-anthropozentrischen Tierethik als Mahnung gelten: die axiomatische Festschreibung der Sakralität der Person (etwa in den Menschenrechtserklärungen oder auch in Artikel 1 des deutschen Grundgesetzes) kann in diesem Zusammenhang als notwendig gewordenes Bekenntnis zur moralischen Tiefendimension des Menschen verstanden werden. Biblisch ausgedrückt könnte man sagen, dass die immer wieder neu zu artikulierende Schutzbedürftigkeit und Heiligkeit des menschlichen Lebens eine Folge des Verlustes der Gottunmittelbarkeit sind, wie sie schöpfungstheologisch eigentlich gemeint ist und wie sie in der Tierwelt – so darf vermutet werden – noch anzutreffen ist (Rainer Hagencord [4]2009, 33). Die Personalität des Menschen als Wesen mit „moralischer Tiefe“ als unverfügbar und unantastbar – und somit als sakral – immer wieder herauszustellen, ist da nur die axiomatische Folge eben dieses Mangels, der in existenziellen Gewalt- und Vernichtungserfahrungen gleichsam *ex negativo* zur Grundlage der Notwendigkeit des Bekenntnisses zur Sakralität der Person geworden ist, um so die Bedingungen eines guten und umfassend geglückten Lebens zu schützen. Die Vision eines guten Lebens für den Menschen und seine Mitgeschöpfe führt konsequenterweise in eine Haltung der Offenheit für eine universale Gemeinschaft, wie sie auch von Papst Franziskus in seiner Enzyklika *Laudato si'* thematisiert wird:

> „Wenn das Herz wirklich offen ist für eine universale Gemeinschaft, dann ist nichts und niemand aus dieser Geschwisterlichkeit ausgeschlossen. Folglich ist es auch wahr, dass die Gleichgültigkeit oder die Grausamkeit gegenüber den anderen Geschöpfen dieser Welt sich letztlich immer irgendwie auf die Weise übertragen, wie wir die anderen Menschen behandeln. Das Herz ist nur eines. Die gleiche Erbärmlichkeit, die dazu führt, ein Tier zu misshandeln, zeigt sich unverzüglich auch in der Beziehung zu anderen Menschen. Jegliche Grausamkeit gegenüber irgendeinem Geschöpf widerspricht der Würde des Menschen. Wir können uns nicht als große Liebende betrachten, wenn wir irgendeinen Teil der Wirklichkeit aus unseren Interessen ausschließen“ (LS 92).

Dass die Mensch-Tier-Beziehung einen so prominenten Einzug auch in die kirchliche Lehrverkündigung gefunden hat, erscheint zunächst begrüßenswert. Jedoch schwingt auch in der zitierten Passage immer noch die kantianische Hypothek mit, dass das Tierwohl vor allem deshalb nicht verletzt

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

werden soll, damit der Mensch nicht verroht und infolgedessen anderen Menschen schadet. Denkt man die Gabe-Theorie des Lebens und das Verständnis der Person als relationalem Wesen der Freiheit aber konsequent weiter, so verbietet sich diese verzweckende Sicht auf das Tierwohl. Vielmehr muss die Rede von der Sakralität der Person unter dem Leitmotiv des Liebesethos gedacht werden, das es ermöglicht, jede Kreatur um ihres Eigenwertes willen nicht nur zu respektieren, sondern den Mangel an relationaler Reziprozität als ethischen Anspruch an sich selbst zum Schutz der Mitgeschöpfe zu verstehen. Die Selbstzuschreibung des Menschen, dass seine Person etwas Heiliges sei, ist dann quasi als pädagogisches Moment zu verstehen, welches zu einer „Herzensbildung“ für den Bereich der Unverfügbarkeit des Lebens beizutragen vermag. Wie es um die Bildung dieses „offenen Herzens“, wie Papst Franziskus es nennt, bestellt ist, kann an der Empathiefähigkeit für jedes Lebewesen abgelesen werden, das der menschlichen Person keine Reziprozität entgegenbringen kann. Diese Fähigkeit der Einfühlung, die Ausdruck der positiven Aktualisierung der menschlichen Personalität ist, kann sich dabei durchaus schon auf biblische Denkmuster berufen: „Der Fromme kennt das Fühlen seiner Tiere, des Bösen Seele aber ist grausam“ (Spr 12,10).

Die eingangs erwähnten Tendenzen zu einem reduktionistischen Menschenbild, die sich nicht allein auf das menschliche Selbstbild, sondern auch auf sein Denken von der übrigen Schöpfung auswirken, werden durch die Neuartikulation des Wertes der Person als des Sakralen kritisiert und können in ihrer Wirkung eingegrenzt werden. Die intellektuelle und praktische Absage an eine von der Logik des Marktes durchdrungene Lebenswelt leistet so ihren Beitrag einerseits zu einer Humanisierung des öffentlichen Raums und des menschlichen Zusammenlebens. Andererseits verbietet sich gemäß dieser Logik aber auch eine Sicht auf die Tiere, in der diese in cartesianischer Diktion nur als „Automaten“ wahrgenommen werden. Es wäre ein wünschenswerter Mehrwert des Konzeptes der Sakralität der Person, wie es vor allem von Hans Joas in den Diskurs eingebracht worden ist, wenn die schöpfungstheologische gemeinsame Ursprünglichkeit aller Lebewesen als ethischer Auftrag an den Menschen in seiner Personalität stärker im theologisch-ethischen Diskurs gewürdigt würde und es dadurch gelingen könnte, die alte Furcht vor einer Minderung des Stellenwerts des Menschen durch eine Aufwertung der Tiere in der Ethik zu dämpfen. Ein theologischer Sakralismus der menschlichen Person auf Kosten der Tierwelt ist demnach nur um den Preis einer fahrlässigen Verzerrung des Konzepts der Sakralität der Person zu rechtfertigen. Der alte Vorwurf des Celsus an die Christen, dass sie den Menschen zu scharf von seiner nicht-menschlichen Umgebung trennen (Larry Siedentop 2014, 77),

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kann so gesehen auch im Kontext der Sakralität der Person keinen Bestand haben, auch dann, wenn die Entfremdungsgeschichte des Menschen von seiner nicht-menschlichen Umwelt in all ihrer Tragik berücksichtigt wird. Vielmehr muss betont werden, dass die Sakralität der Person in ihrer Tiefendimension nur dann ihr volles ethisches Potenzial aktualisiert, wenn der Mensch sich selbst als Gabe versteht und Zeugnis gibt für eine *Ethik des Lebens* (Eberhard Schockenhoff 2009, 561)[3] in verdankter Existenz und als moralisches Subjekt, das auch seine nicht-menschlichen Mitgeschöpfe als Objekte seiner Verantwortlichkeit um ihrer selbst willen in die ethische Güterabwägung mit einbezieht.

Literatur

Arendt, Hannah 2018, Der Liebesbegriff bei Augustin: Versuch einer philosophischen Interpretation, hg. von Frauke Kurbacher, Hamburg.

Bauer, Thomas 2018, Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt, Stuttgart.

Berdiajew, Nikolai A. 2018, Im Herzen die Freiheit. Das Bürgertum zwischen Sinnsuche und Selbstgeißelung, Bad Schmiedeberg.

Blanke, Fritz 1993, Unsere Verantwortung gegenüber der Schöpfung, in: Teutsch, Gotthard M. (Hg.) 1993, Umwelt – Mitwelt – Schöpfung. Texte zur Verantwortung des Menschen für die Schöpfung, Stuttgart, 9-12.

Derrida, Jacques 1993, Wenn es Gabe gibt – oder: „Das falsche Geldstück", in: Wetzel, Michael/Rabaté, Jean-Michel (Hg.) 1993, Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida (Acta humaniora), Berlin, 93-136.

Hagencord, Rainer [4]2009, Diesseits von Eden. Verhaltensbiologische und theologische Argumente für eine neue Sicht der Tiere, Regensburg.

James, William 2014, Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur, Berlin.

Joas, Hans 1997, Die Entstehung der Werte, Frankfurt a. M.

Joas, Hans 2004, Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen von Selbsttranszendenz, Freiburg i. Br. etc.

Joas, Hans 2011, Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin.

Joas, Hans 2012, Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg i. Br. etc.

3 Hier reflektiert Eberhard Schockenhoff auch nochmal ausführlich den Stellenwert der Personalität in einem tierethischen Kontext im Gesamtzusammenhang der Ethik des Lebens.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Joas, Hans 2013, Der Mensch muss uns heilig sein, in: Laux, Bernhard (Hg.) 2013, Heiligkeit und Menschenwürde. Hans Joas' neue Genealogie der Menschenrechte im theologischen Gespräch, Freiburg i. Br. etc., 14-21.

Joas, Hans 2015, Sind die Menschenrechte westlich?, München.

Joas, Hans 2016, Kirche als Moralagentur?, München.

Joas, Hans 2017, Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung, Berlin.

Joas, Hans/Spaemann, Robert 2018, Beten bei Nebel. Hat der Glaube eine Zukunft?, Freiburg i. Br. etc.

Kant, Immanuel [4]1982, Die Metaphysik der Sitten (1797) (Werkausgabe 8), Frankfurt a. M.

Laux, Bernhard (Hg.) 2013, Heiligkeit und Menschenwürde. Hans Joas' neue Genealogie der Menschenrechte im theologischen Gespräch, Freiburg i. Br. etc.

Rahner, Johanna 2010, Die Zeit, die bleibt. Zur messianischen Grundstruktur des Eschatologischen, in: Arens, Edmund (Hg.) 2010, Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs, Freiburg i. Br. etc., 46-57.

Remele, Kurt 2019, Die Würde des Tieres ist unantastbar. Eine zeitgemäße christliche Tierethik, Kevelaer.

Rosa, Hartmut 2019, Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin.

Schallenberg, Peter 2019, Naturrecht als Personrecht. Zum Verhältnis von Recht und Sakralität in Sicht der Theologie. Herbert Tröndle zu ehrendem Gedächtnis, in: Beckmann, Rainer et al. (Hg.) 2019, Gedächtnisschrift für Herbert Tröndle, Berlin, 137-150.

Schockenhoff, Eberhard 2009, Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen, Freiburg i. Br. etc.

Schweitzer, Albert 2013, Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten, München.

Sedmak, Clemens 2017, Die Würde des Menschen ist unantastbar. Zur Anwendung der Katholischen Soziallehre, Regensburg.

Siedentop, Larry 2014, Inventing the Individual. The Origins of Western Liberalism, Oxford.

Singer, Peter 1993, Practical Ethics, Cambridge.

Taylor, Charles 1996, Die Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt a. M.

Turkson, Peter 2019, Integraler Humanismus und Wirtschaftsökologie. Überlegungen aus Anlass der Amazonas-Synode (Kirche und Gesellschaft 463), Köln.

Weil, Simone 2018, Die Person und das Heilige. Über Occitanien, Gespräch mit Trotzki, Wien/Leipzig.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Arme Tiere: die Option für die Armen als möglicher Anschlusspunkt einer christlichen Tierethik

Julia Blanc

1. *Ruf nach christlicher Tierethik und theologischer Beachtung von Tieren ist vernehmbar*[1]

> „Also ich habe, ich habe halt Haustiere gehabt, habe mich für Naturethik und generell für Philosophie interessiert. Dadurch habe ich gemerkt – das ist meine persönliche Überzeugung – dass wir in Deutschland einen Zustand haben, über den wir in 30 Jahren traurig sein werden. Sage ich jetzt einfach mal. Das ist meine persönliche Überzeugung. In 30, 40 Jahren werden wir darüber sprechen, wie wir Tiere gehalten haben, wie wir mit der Umwelt umgegangen sind und werden sagen ‚Wie kann man nur so verantwortungslos umgehen mit der Schöpfung, mit den Lebewesen, mit der Erde die uns gegeben ist für einen bestimmten Zeitraum?'
> Das kommt aus meiner persönlichen Biografie.
> Ich merke aber, dass wenn ich mit Pastoren, also mit [theologisch] gebildeten Leuten in unseren Kreisen spreche, dass die sagen ‚Ja wir haben da definitiv ein Defizit'" (Samuel, Interview 15, 02.10.2018[2]).

So ein evangelikaler Pastor, der im Rahmen des Forschungsprojekts *Urban Green Religions*[3] interviewt worden ist.

Ähnliche Antworten ergaben sich auch bei Gesprächen mit vorwiegend anderen christlichen Akteuren: Katholische Verantwortliche für die Orga-

---

1 Die qualitativen Daten, welche diesem Beitrag zu Grunde liegen, wurden im Rahmen des SNF-geförderten Forschungsprojekts *Urban Green Religions* an der Universität Basel erhoben.

2 Name durch Autorin anonymisiert. Satzzeichenfehler im Original.

3 Das durch den Schweizerischen Nationalfonds (SNF) finanzierte, an der Universität Basel beheimatete Forschungsprojekt erhob seit April 2018 über 70 qualitative Leitfadeninterviews mit Vertreter*innen von Kirchen, religiösen Gemeinschaften, spirituellen Zentren, Stadtverwaltungen und Akteuren aus Wirtschaft und Politik in den beiden Benchmark-Cities in Süddeutschland und der Innerschweiz. Diese wurden mit Hilfe der Datenanalysesoftware MAXQDAs ausgewertet.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nisation und Durchführung von Jugendlagern verwiesen auf die bewusst fleischarme, dafür biologisch und regional produzierte Ernährung, welche auch durch finanzielle Anreize gefördert wurde. Ein protestantischer Pfarrer sprach sich für den Erhalt und weiteren Ausbau von Streuobstwiesen als natürliches Habitat von Insekten, Vögeln und anderen Tieren aus. Hierfür trägt er beispielsweise Sorge, indem er ausschließlich die im Ort produzierten Säfte beim Pfarrfest anbietet. Von Seiten der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) wie auch der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD und ihrer vor Ort beheimateten Gliedkirche wurde auf mannigfaltige Veröffentlichungen zum Thema Tierwohl und Mitgeschöpflichkeit – meist im Rahmen von in landwirtschaftlichen Belangen veröffentlichten Schreiben – verwiesen. Besonders der von der EKD veröffentlichte Text *Nutztier und Mitgeschöpf! Tierwohl, Ernährungsethik und Nachhaltigkeit aus evangelischer Sicht*[4] greift die tierethische Diskussion auf und müht sich um eine Verankerung in der Theologie.

Trotzdem oder gerade wegen des „irgendwie" bestehenden Interesses oder auch der Offenheit für theologische Begründungen bezüglich einer vermehrten Achtung vor nicht-menschlichem Leben sind Tiere bislang im theologischen Diskurs insbesondere als Individuen, als Gegenüber, nur sehr marginal vertreten (Julia Blanc 2011). Die zentrale Interrogation des Textes ist es deshalb, ob sich in der Option für die Armen ein Anschlusspunkt für eine – dann logischerweise christliche – Tierethik, besser Tiertheologie, findet. Die Unterscheidung tut deshalb not, weil sich die immer noch sehr geringe Auseinandersetzung mit Tieren in der Theologie, der theologischen Ethik und der theologisch geprägten Tierphilosophie hauptsächlich auf moralisch-ethische Argumente stützt (klassisch Andrew Linzey 2009 a und 2009 b; im deutschen Sprachraum: Jochen Ostheimer 2018; Kurt Remele 2016; Markus Vogt 2019). Manch andere gehen noch den Weg über den klassischen Ansatz des Artenschutzes (Markus Vogt 2018; Clemens Wustmans 2015). Michael Rosenberger (2015) bezieht theologische Argumente in seinen auf ein Gegenüber konzentrierten Ansatz mit

4 EKD-Text 133 „Nutztier und Mitgeschöpf! Tierwohl, Ernährungsethik und Nachhaltigkeit aus evangelischer Sicht" (https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/ekd_texte_133_2019.pdf; abgerufen am 05.05.2020) verweist unter anderem auf verschiedene Bibelstellen, die Mensch und Tier nebeneinander stellen: Menschen und Tiere sind Geschöpfe Gottes, sie tragen beide den gleichen von Gott geschenkten Lebensatem (Ps 104,10-18). Menschen und Tiere stehen beide unter den Segens- und Schutzverheißungen Gottes (Gen 9,16). Die biblischen Friedensvisionen für eine neue Welt schließen die Tiere ausdrücklich mit ein (Jes 65,1-25).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ein, fokussiert dabei aber, Linzey folgend, auf die Mitgeschöpflichkeit[5] der nicht-menschlichen Tiere. Den Tieren oder dem einzelnen Tier zugesprochene Würde stellt den zentralen Ansatz bei Martin M. Lintner (2017) dar, der dabei in Bezug auf Fleischkonsum bzw. Tierproduktverzicht ähnlich wie Eberhard Schockenhoff ([2]2013) argumentiert. Simone Horstmann u. a. und wiederum gehen einen „theologischeren" Weg, bei dem sie insbesondere biblische und frühchristliche Zeugnisse von Tierwertschätzung zusammentragen, einordnen und bewerten (Simone Horstmann et al. 2018; Simone Horstmann 2020).

Als Antwort auf das eingangs vom evangelikalen Pastor formulierte Desiderat soll in den folgenden Seiten ein möglicher Ansatz angedacht und vorgestellt werden.

Dafür wird erst die lehramtliche Meinung, insbesondere die in vielen Ansätzen „neue" Position von Papst Franziskus näher beleuchtet. Danach wird sie in einen Zusammenhang mit der dafür grundlegenden Lehrmeinung der katholischen Kirche zur Situation nicht-menschlichen Lebens abgeglichen. Hierauf erfolgt eine vertiefte Auseinandersetzung mit der Option für die Armen, wie sie von Ignacio Ellacuria (1996), im deutschen Sprachraum auch durch Giancarlo Collet (1992) in den letzten Jahrzehnten geprägt worden ist. Die Zusammenschau dieser beiden Blöcke sollte es ermöglichen, die Potentiale und ihre Grenzen einer solchen „Ausweitung" der Option für die Armen großflächig einzuordnen.

2. *Kirchliches Lehramt*

Mit der Wahl Jorge Mario Bergoglios 2013 zum Papst und dessen programmatischer Namenswahl als Franziskus wurde dessen für sein Pontifikat tragend werdende Hinwendung zu den am Rande Lebenden bereits vorweggenommen. Dabei wird von vielen seine nicht-europäische Herkunft als Grund für sein „untypisches" Verhalten angeführt. Diese Offenheit für unkonventionelle Ansätze, die nicht nur dem klassisch Erwarteten bei päpstlichen Äußerungen nur sehr bedingt folgt, sondern dabei auch noch tradierte Vorstellungen zum Primat des Menschen nachhaltig in Frage stellt, verdeutlicht seine neue Herangehensweise.

---

5 Tierschutz-ethischer Ansatz, der auf die gemeinsame Geschöpflichkeit der Natur fokussiert, also das Wissen um das gemeinsame Kommen und Gewolltsein von Gott betont.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ebenfalls durch seine Herkunft und seinen theologischen Hintergrund bedingt ist fraglos seine größere Offenheit gegenüber zumeist aus Südamerika stammenden Ansätzen der Option für die Armen, wie er sie an verschiedensten Stellen rezipiert; sprichwörtlich wurde diesbezüglich bereits sein Wunsch nach einer „armen Kirche für die Armen", so Papst Franziskus bei seiner ersten Audienz für Medienvertreter am 16. März 2013. Diesem Ruf nach einer Rückbesinnung auf urchristliche Wurzeln wurde innerhalb der katholischen Kirche unter anderem mit seiner Hervorhebung und Revalorisierung des Katakombenpakts pünktlich zu dessen fünfzigstem Jahrestag Achtung gezollt. Auch seine die Flexibilität bzw. Reformbereitschaft seiner Amtsvorgänger bei weitem übersteigende Bereitschaft, sich mit den unterschiedlichen Herausforderungen der Gegenwart auseinanderzusetzen und neuen Ideen nicht grundlegend abgeneigt gegenüberzustehen, lässt auf eine weitergehende Überarbeitung der kirchlichen Position vis-à-vis nicht-menschlicher Mitgeschöpfe hoffen. Diesbezüglich sei auf den innerkirchlich-lehramtlichen Fortschritt im Bereich der Umweltethik verwiesen, die zwar keinesfalls mit der Diskussion um eine adäquate Behandlung nicht-menschlichen Lebens gleichgesetzt verstanden werden soll, deren Entwicklung in den letzten 50 Jahren aber durchaus Anknüpfungspunkte, Parallelen und Inspiration bietet: während Paul VI. zwar mit seiner Entwicklungsenzyklika *Populorum progressio* (1967) einerseits heute kaum mehr nachvollziehbare Elogien auf den Fortschritt und damit auf den Menschen im Fortschritt verfasste, näherte er und damit die katholische Kirche sich in ihrer fast 2000-jährigen Geschichte erstmals dem Themenkomplex „Umwelt". Da sowohl der Bericht des *Club of Rome* mit seinem Hinweis auf die Grenzen des Wachstums (Donella Meadows et al. 1972) als auch das zum Teil darauf aufbauende Bewusstsein der Menschheit für Erdölknappheit und Artensterben nicht gänzlich vom Vatikan und den Päpsten ignoriert wurde (oder ignoriert werden konnte?), sah sich Papst Johannes Paul II. gezwungen, auch die kirchliche Position zu überdenken bzw. diese in einen zeitlich bedingten Kontext zu setzen. Dies geschah mit der Einführung bzw. Übernahme des Konzepts der „Human-Ökologie" durch das päpstliche Lehramt.[6] Durch diesen multiperspektivischen Ansatz, der über Jahrzehnte hinweg stark von Soziologie und Biologie, aber auch von Anthropologie, Ethnologie, Geographie, Psychologie

6 Namentlich die erste Erwähnung erfolgt 1991 in *Centesimus annus*, Nr. 38. Das Konzept lässt sich aber bereits in *Redemptor hominis*, Nrn. 8, 14, 15, 16, *Sollicitudo rei socialis*, Nrn. 26, 29, 30, 34 und der Botschaft zum Weltfriedenstag 1990 mit dem Titel „Friede mit Gott, dem Schöpfer – Friede mit der ganzen Schöpfung" nachweisen (Markus Vogt 2013).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Medizin geprägt wurde, gelang es, weiterhin den Primat des Menschen aufrecht zu erhalten und gleichzeitig den Aspekt der aggressiven Dominanz zu mindern (Markus Vogt 2013). Eine weiterführende Rezeption im kirchlichen lokalen Leben jedoch scheiterte besonders im deutschsprachigen Raum. Daran nicht unschuldig dürfte die „schillernde Vielschichtigkeit und Heterogenität" (Markus Vogt 2013, 251) des Begriffs sein. Mit Letzterem ist die einseitige Konzentration auf den Vorteil des Menschen, wie sie im deutschsprachigen Raum vor allem von Carl Amery (1972) angeprangert wurde, gemeint. Diese als *dominium-terrae*-Vorwurf bekannt gewordene Position macht sich an dem Verb *kabasch*, genauer an dessen einseitiger Übersetzung in Gen 1,28 fest. Denn entgegen der heute gängigen Interpretation, die den Fokus auf „dienstbar/urbar machen" legt, wurde es lange Zeit ausschließlich als „unterwerfen" verstanden. Dies führte zu einer übermäßigen Fokussierung auf den Menschen als Krone der Schöpfung.

Hierdurch wurde es nur sehr bedingt geschafft, die international durch Lynn White (1967) erfolgte Brandmarkung des Christentums bzw. der katholischen Kirche als Ursprung allen ökologischen Übels auszuradieren. Der von Letzterem formulierte Vorwurf resultiert aus der Technikbegeisterung mittelalterlicher Mönche, ohne die eine industrielle Revolution, wie sie Europa und in Folge dessen auch die USA im „langen" 19. Jahrhundert erlebt haben, nicht denkbar gewesen wäre, so das zentrale Argument Whites. Erst die Überzeugung der Mönche, bei der Anwendung neuester wissenschaftlicher Erkenntnisse „gottgefällig" zu handeln, führte zur rasanten Verbreitung unterschiedlichster Hilfsmittel zur „Unterwerfung" der Erde und letztlich zur „aktuellen ökologischen Krise", so der Autor weiter. Diesem Vorwurf wurde in den letzten Jahren und Jahrzehnten aus historischer, biblischer und systematischer Sicht (die deutschsprachige Kritik setzt u. a. bei Hans J. Münk 1987 und Simone Rappel 1996 ein) nachdrücklich widersprochen. Gleichwohl kann und muss der Text auch als Fanal für das gesamte Interesse kirchlicher und religiöser Akteure, aber auch der gesamten religionswissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Umweltbereich verstanden werden: Bron Taylor, der Gründer der ISSRN (International Society for the Study of Religion and Nature)[7], wie auch Mary Eve-

7 Vgl. www.religionandnature.com (abgerufen am 04.05.2020), mit einem Fokus auf „The Encyclopedia of Religion and Nature" aus dem Jahr 2006.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lyn Tucker und John Grim[8] haben sich auf Lynn Whites Beschuldigungen des Christentums bei der Begründung eines vollkommen neuen Forschungsfeldes bezogen bzw. reagieren mit ihrer Arbeit auf seine Vorwürfe.

Kritisch kann, muss und sollte an dieser Stelle fraglos auf die „kurze" theologische, vor allem katholische Tradition seit dem 2. Vatikanischen Konzil verwiesen werden, deren Ergebnisse in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* und letztlich auch im *Katechismus der Katholischen Kirche* (KKK) Niederschlag gefunden haben. Diese stellt potentiell eine Verschlechterung des tierischen Status Quo, wie er sich aus der Bibel ableiten lässt, dar. Camosy und Kopp verweisen nachdrücklich auf die Tatsache, dass die unterschiedlichen Tiere am vierten und am fünften Schöpfungstag – also vor dem Menschen – geschaffen wurden und auch ohne diesen bereits „gut" waren (Charles Camosy/Susan Kopp 2014, auch Simone Horstmann et al. 2018, 50). Schwierig ist in diesem Zusammenhang fraglos KKK, Nr. 356, in dem explizit auf GS 24,3 Bezug genommen wird:

> „Von allen sichtbaren Geschöpfen ist einzig der Mensch ‚fähig, seinen Schöpfer zu erkennen und zu lieben' (GS 12,3); er ist ‚auf Erden das einzige Geschöpf ... das Gott um seiner selbst willen gewollt hat' (GS 24,3); er allein ist berufen, in Erkenntnis und Liebe am Leben Gottes teilzuhaben. Auf dieses Ziel hin ist er geschaffen worden, und das ist der Hauptgrund für seine Würde […]."

Dem gegenüber sprechen KKK, Nrn. 2415-2418, eine zumindest auch anders deutbare Sprache. So ist zwar das Nutzen von Tieren innerhalb von „vernünftigen Grenzen sittlich zulässig" (Nr. 2417), ihr Quälen wird aber verworfen (Nr. 2418). Franz von Assisi und Philip Neri werden als Vorbilder im rücksichtsvollen Umgang mit Tieren explizit erwähnt (Nr. 2416).

Diese Bandbreite (und noch mehr) der dargestellten Bewertung nichtmenschlicher Tiere im theologischen Kontext spiegelt sich (auch) im Werk von Papst Franziskus wider.

8 Vgl. https://fore.yale.edu/Event-Listings/Religions-World-and-Ecology-Conference-Series/Religions-World-and-Ecology-Archive (abgerufen am 04.05.2020), wo auf die Konferenzen, welche zwischen 1996-1998 stattgefunden haben, und die daraus entstandene und von ihnen herausgegebene Buchreihe (Religions of the World and Ecology, 1997-2004) verwiesen wird.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2.1 *Evangelii gaudium*

Das Apostolische Schreiben *Evangelii gaudium* (Franziskus 2013) ist nicht die erste Veröffentlichung von Franziskus, aber zumindest die erste, welche ausschließlich seine Handschrift trägt. Programmatisch und wegweisend wie seine Namenswahl lesen sich aus heutiger Sicht die Schwerpunkte: Auswüchse der globalen Wirtschaftsordnung werden angeprangert und erste Linien für eine zeitgemäße Verkündigung der christlichen Botschaft sowie für eine Reform der Kirchenstrukturen skizziert. Wenn auch ökologische Themen immer wieder anklingen, steht der Mensch noch immer im Zentrum der Reflexion, insbesondere jene Menschen am Rande der Gesellschaft. In *Evangelii gaudium*, Nr. 53, formuliert Franziskus:

> „Der Mensch an sich wird wie ein Konsumgut betrachtet, das man gebrauchen und dann wegwerfen kann. Wir haben die ‚Wegwerfkultur' eingeführt, die sogar gefördert wird. Es geht nicht mehr einfach nur um das Phänomen der Ausbeutung und der Unterdrückung, sondern um etwas Neues: Mit der Ausschließung ist die Zugehörigkeit zu der Gesellschaft, in der man lebt, an ihrer Wurzel getroffen, denn durch sie befindet man sich nicht in der Unterschicht, am Rand oder gehört zu den Machtlosen, sondern man steht draußen. Die Ausgeschlossenen sind nicht ‚Ausgebeutete', sondern Müll, ‚Abfall'."

Diese Interpretation der Armen als „Ausgeschlossene" der Gesellschaft ist nicht neu, sondern wurde beispielsweise durch die Idee der „Nichtperson" (Gustavo Gutiérrez [10]1992) oder der Illegalen[9] (Milton Schwantes 2002) vorweggenommen. Bislang hatte sich die Kirche bzw. das Lehramt immer um eine dezidierte Unterscheidung zwischen Menschen und Nicht-Menschen bemüht. Nun bietet dieses Aufbrechen der klassischen Kategorien auch Chancen, vor allem für den bislang „vernachlässigten" Teil des nichtmenschlichen Lebens. Dabei möchte vorliegender Beitrag keineswegs menschliches und nicht-menschliches Leben gleichsetzen. Vielmehr soll der Blickwinkel, unter dem nicht-menschliches Leben betrachtet wird, verschoben werden. Hierzu könnte eine veränderte theologische Wahrnehmung von Tieren beitragen.

9 … da sie illegal wohnen, arbeiten, leben etc.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2.2 *Laudato si'*

Ebenfalls diesem nicht-menschlichen Leben widmet Franziskus 2015 seine zweite Enzyklika *Laudato si'* (LS), der als „Umweltenzyklika" auch und vor allem von nicht-theologischer Seite größte Bedeutung zugemessen wird (Mariano Pasquale Barbato 2018; Katharina Glaab et al. 2019).[10] Die EKD hat sich dieser positiven Beurteilung explizit in Bezug auf Tiere angeschlossen (EKD 2019 u. a. 7, 17 und 121).

Die nicht-katholische Würdigung ist besonders in Hinblick auf die theologische und sozialethische wie auch pastorale Bewertung der Umwelt als eigener Kultursachbereich bedeutend; letztlich kann und muss eine Parallele zur Bedeutung von *Rerum novarum* (Leo XIII. 1891) als Initialdokument römischen Interesses in und an der Arbeiterfrage erkannt werden (Julia Blanc 2017). In der Literatur wird dieser Wandel auch als sogenannter *Francis Effect* (Edward Maibach et al. 2015) bezeichnet. Maibach et al. beziehen sich damit auf die in der *greening-of-religions*-Debatte prominente Meinung, dass Religion, im vorliegenden Fall der katholischen Kirche, von außen Potential im Umgang mit ökologischen Herausforderungen zugestanden wird, das sie in sich selbst nicht zwingend vermutet und fördert.

Was aber unter „Umwelt" subsummiert wird, macht Franziskus schnell deutlich: Bewusst lässt er den rein naturalistischen Rahmen hinter sich und macht den Zusammenhang aktueller Fehlentwicklungen deutlich. „Es gibt nicht zwei Krisen nebeneinander, eine der Umwelt und eine der Gesellschaft, sondern eine einzige und komplexe sozio-ökologische Krise" (LS 139). Dabei ist bedeutsam, dass der Mensch die Natur und in Folge dessen die Natur – bzw. das, was davon übrig ist – auch den Menschen krank macht. Außerdem gibt es für ihn keinen Anlass, „einen despotischen An-

10 Natürlich hätte die Auseinandersetzung – vor allem explizit mit Tieren – noch sehr viel mehr umfassen und ins Detail gehen können, sollen und müssen. Andererseits ist das über nicht-menschliches Leben Gesagte (und die diesem meist entgegengebrachte Achtung) so viel weitergehend, als es vor allem die katholischen Positionsbezüge des vergangenen Jahrhunderts (v. a. KKK und GS) hoffen ließen. Camosy (2015) fasste die Ergebnisse folglich auch als drei Hoffnungsschimmer und drei verstrichene Möglichkeiten knapp und verständlich zusammen. Positiv muss nach ihm die Betonung des inneren Werts auch von Tieren (u. a. in den Nrn. 33, 36, 67, 140), die strikte Zurückweisung von großen landwirtschaftlichen Einheiten (Nr. 129) und die explizite Erwähnung von Tierversuchen bewertet werden. Mängel sieht er in der Nicht-Unterscheidung und -Spezifizierung des Lebens (sind Bakterien, Pilze und Säugetiere wirklich gleich schützenswert?), dem nicht stärker ins Detail Gehen in Bezug auf industrielle Landwirtschaft und die nicht ausgeführte Unterscheidung der Schöpfungsstufen.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

thropozentrismus, der sich nicht um die anderen Geschöpfe kümmert" (ebd., 68), weiter aufrecht zu erhalten und zu verfolgen. Dieser weiche bzw. „gezüchtigte" (*chastened* nach Bernard Häring 1981, 180-181, zitiert nach Anatoly Angelo R. Aseneta 2017, 240) Anthropozentrismus zieht zwar immer noch eine deutliche Grenze zu biozentrischen Ansätzen, geht aber weit über die (teilweise) im Katechismus vertretene Qualifizierung nicht-menschlichen Lebens hinaus (Anatoly Angelo R. Aseneta 2017). Nach Kurt Remele (2016) wendet sich diese Formulierung gegen die Ignoranz, mit welcher der Mensch seine nicht-menschlichen Mitgeschöpfe behandelt. Schließlich sei es nach Desmond Tutu „eine Art theologischer Schwachsinn zu glauben, dass Gott die gesamte Welt nur für die Menschen gemacht habe oder dass Gott nur an einer Spezies unter den Millionen Lebewesen, die Gottes gute Erde bevölkern, interessiert sei", so Remele (2016, 13; er bezieht sich auf Desmond Tutu 2013) weiter. Denn „[w]ährend wir die Dinge in verantwortlicher Weise gebrauchen dürfen, sind wir zugleich aufgerufen zu erkennen, dass die anderen Lebewesen vor Gott einen Eigenwert besitzen" (LS 69). Dass dies für belebte und nicht-belebte Umwelt gilt, daran besteht kein Zweifel. Folgerichtig formuliert Franziskus weiter unten in seiner Schrift:

> „Wenn andererseits das Herz wirklich offen ist für eine universale Gemeinschaft, dann ist *nichts und niemand aus dieser Geschwisterlichkeit ausgeschlossen*. Folglich ist es auch wahr, dass die Gleichgültigkeit oder die Grausamkeit gegenüber den anderen Geschöpfen dieser Welt sich letztlich immer irgendwie auf die Weise übertragen, wie wir die anderen Menschen behandeln. Das Herz ist nur eines, und die gleiche Erbärmlichkeit, die dazu führt, ein Tier zu misshandeln, zeigt sich unverzüglich auch in der Beziehung zu anderen Menschen. Jegliche Grausamkeit gegenüber irgendeinem Geschöpf ‚widerspricht der Würde des Menschen'. Wir können uns nicht als große Liebende betrachten, wenn wir irgendeinen Teil der Wirklichkeit aus unseren Interessen ausschließen" (ebd., 92; Hervorhebungen durch die Autorin).

Die Zusammenschau der verschiedenen Veröffentlichungen von Franziskus[11] zur Bewertung nicht-menschlichen Lebens in der heutigen Theologie lassen sich als der Beginn eines Umdenkens lesen. Dabei bilden die ein-

11 Ergänzend sei auf folgende Veröffentlichungen von Papst Franziskus verwiesen, in denen er Tiere positiv erwähnt: Botschaft des Heiligen Vaters Papst Franziskus zur Feier des Weltfriedenstages am 1. Januar 2016, in: http://www.vatican.va/content/francesco/de/messages/peace/documents/papa-francesco_20151208_messaggio-xlix-giornata-mondiale-pace-2016.html (abgerufen am 06.04.2020); Botschaft von

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gangs bereits erwähnten Verallgemeinerungen und zum (Groß)Teil zu undifferenziert ausgefallenen Positionsbezüge (Charles Camosy 2015) eine Angriffsfläche. Auch ein Jahr später bleibt Camosy jedoch seiner Position treu: Die Tatsache, dass Franziskus eine Enzyklika unter anderem dem nicht-menschlichen Leben widmet, wiege die durchaus gravierenden Mängel im Detail allemal auf. Diesem Aspekt kommt vor allem große Bedeutung zu, da ein Rückschritt dahinter als quasi unmöglich ausgeschlossen wird (Charles Camosy 2016). Diese Ambivalenz in der Beurteilung nichtmenschlicher Tiere in *Laudato si'* sieht auch Anatoly Angelo R. Aseneta (2016; ebenso Martin M. Lintner 2020) und bezieht eine ähnliche Position, wenn er das Gewicht der Valorisierung dieses Lebens über die Behandlung von „Detailfragen" stellt.

Der Ansatz, „das Tier" und nicht „die Tiere" in das Zentrum vorliegender Untersuchung zu stellen, legt es nahe, im nächsten Schritt den Bereich der Bewertung des einzelnen Tieres stärker aus dem Konglomerat rund um Umweltethik und Artenschutz zu befreien. Dieser Zugang sollte mit seiner Konzentration auf „das" Tier als Gegenüber einem weiterhin (zu) anthropozentrisch ausgerichteten „Tierschutz zum Wohl des Menschen" einen ergänzenden Aspekt hinzufügen. Vor allem aber zeigen Untersuchungen aus dem Bereich *Environment/Nature and Religion*, dass religiöse Motivation mehr/andere Menschen zu erreichen weiß als ein rein wissenschaftlicher oder auch ethischer Diskurs (John Grim 2011; Martin Palmer 2013; Maryam Dimaghani 2018). Dieses Potential gilt es nun auch im Sinne der Tiere wie auch der Relevanz religiöser Positionsbezüge in der Öffentlichkeit zu nutzen.

Eine theologische Begründung soll deshalb mit Hilfe der Option für die Armen gesucht werden.

Papst Franziskus zum Welternährungstag 2016 am 14. Oktober 2016, in: http://www.vatican.va/content/francesco/de/messages/food/documents/papa-francesco_20161014_messaggio-giornata-alimentazione.html (abgerufen am 06.04.2020); Nachsynodales apostolisches Schreiben *Christus vivit* von Papst Franziskus am 25. März 2019, in: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html (abgerufen am 06.04.2020); Botschaft von Papst Franziskus zum Weltgebetstag für die Bewahrung der Schöpfung am 1. September 2019, in: http://www.vatican.va/content/francesco/de/messages/pont-messages/2019/documents/papa-francesco_20190901_messaggio-giornata-cura-creato.html (abgerufen am 06.04.2020); Nachsynodales apostolisches Schreiben *Querida Amazonia* von Papst Franziskus am 2. Februar 2020, in: http://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html (abgerufen am 06.04.2020).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. Die Option für die Armen

Medard Kehl qualifiziert die Option für die Armen als einen bedeutsamen Perspektivenwechsel:

> „Die Armen können nicht mehr als ‚Objekte' einer paternalistisch sich zu ihnen herablassenden Kirche behandelt werden. In einer Kirche mit den Armen, die sich in die Welt der Armen hineinbegibt und deren Bedingungen freundschaftlich-solidarisch teilt, werden die Armen selbst zu tragenden Subjekten der Kirche und ihres gemeinsamen Glaubens" (Medard Kehl ^{3}1994, 244-245).

Den Seligpreisungen des Matthäus-Evangeliums folgend, sind die Armen somit nicht mehr nur die *moral patients*, also Empfänger, sondern die *moral agents*, diejenigen, die damit tätig werden. Prominente Vertreter*innen der Option für die Armen sprechen in Hinblick auf das versteckte, strukturell bedingte Leiden statt von den Armen vom „gekreuzigten Volk", das im Schweigen leidet (Ignacio Ellacuria 1996). Diese theologische Interpretation soll im vorliegenden Beitrag auf ihre potentielle Tragfähigkeit für den Bereich des nicht-menschlichen Lebens hin untersucht werden. Bewusst werden Fragen der Hierarchisierung des Lebens – zum Beispiel bezüglich der Intelligenz, des Schmerzempfindens oder der Ähnlichkeit an sich – ausgeklammert. Wichtig nun an der oben vorgestellten Interpretation ist die Tatsache, dass Armut keineswegs (mehr) ausschließlich an materiellen Mitteln festgemacht wird. Diesen Umstand haben sich bereits andere Teilbereiche, insbesondere mithilfe Martha Nussbaums *Capabilities*-Ansatzes (Martha Nussbaum 1999 und 2010), nutzbar gemacht.[12]

Unter Anbetracht der Tatsache, dass Papst Franziskus darauf verweist, dass, wenn „das Herz wirklich offen ist für eine universale Gemeinschaft […], nichts und niemand aus dieser Geschwisterlichkeit ausgeschlossen" (LS 92) werden könne, müssen auch Tiere in ihrem Leiden beachtet werden. Hierfür wird vorausgesetzt, dass sich die hier thematisierten Tiere menschbedingt langfristig in einer Situation befinden, die es ihnen nicht erlaubt, ihren Bedürfnissen nachzukommen und ihre „Wünsche" zu realisieren.

---

12 Im deutschsprachigen theologischen Raum sei an dieser Stelle auf den Schulbereich (Anna Noweck 2013 und 2014), Menschen- und Frauenrechte (Cornelia Mügge 2017) und Modernisierungsverlierer*innen (Roland Mierzwa 2016) als moderne Anwendungsbereiche verwiesen.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.1 Zwischen Paternalismus und Anwaltschaft

Der Spagat, den die Option für die Armen heute in all seiner Perfektion beherrschen muss, wird zwischen Paternalismus und Anwaltschaft geschlagen. Gemeinhin bezeichnet ersterer eine (übergebührliche) Bevormundung, bei letzterem dagegen wird mehr auf eine Kooperation auf Augenhöhe geachtet. Dabei steht das politische Schlagwort des „aktivierenden Sozialstaats" häufig im Zentrum der Diskussion. Dass dieser Graben aber auch in andere Bereiche, namentlich die hier angedachte Inklusion nichtmenschlichen Lebens in das Konzept der Option für die Armen hinein weist, zeigt, dass es sich nicht nur um ein Problem aus dem Feld der Sozialpolitik handelt, sondern um eine sehr viel fundamentalere Frage, nämlich, wie gut etwas sein kann, das gut gemeint ist.

Denn wenn sich im allgemeinen Sprachgebrauch auch heute der Konsens verbreitet hat, dass Paternalismus abzulehnen sei, gibt es doch verschiedene Bereiche des täglichen Lebens, die sehr wohl nach seinen Regeln gestaltet sind: so stehen neben der klassischen Erziehungsverantwortung von Eltern gegenüber ihren (minderjährigen) Kindern auch staatliche Regelungen, wie beispielsweise die Anschnallpflicht. Als weitergehendes Beispiel wird häufig die strafrechtliche Verfolgung von Menschen, die dem Tötungswunsch einer anderen Person nachgekommen sind, erwähnt.

Wichtig ist diese Infragestellung der oft vorschnellen Kritik an paternalistischen Regelungen, weil über sie die Hauptargumentationslinie bei der Anwendung der Option für die Armen für nicht-menschliche Tiere geht: die institutionell-advokatorische Verantwortungsübernahme und Bevormundung wird gemeinhin auch von Vertreter*innen der Option für die Armen abgelehnt, stellt aber im vorliegenden Fall eine sehr viel gangbarere Möglichkeit dar als die anwaltschaftliche Vertretung, bei welcher der perspektivischen Voraussetzung natürliche Grenzen gesetzt sind. Diese Grenzen können aber bedingt, mit Rückgriff auf Peter Singer (1996), auf Säuglinge oder schwer demente Personen verwischt werden, denen in seinem Konzept weniger „Personsein" zukommt als ausgewachsenen, gesunden Primaten.

Tom Regan (2003) löst dieses Problem durch die Unterscheidung zwischen *moral agents* (moralisch Handelnden) und *moral patients* (moralisch Behandelten). *Moral agents* sind hierbei diejenigen, von denen eine Handlung oder auch Macht ausgeht. Systembedingt also in diesem Zusammenhang Menschen. *Moral patients* hingegen sind diejenigen, denen eine Behandlung widerfährt.

Analog zu dem selbstverständlichen Grundsatz, dass Individuen, die weder Moral begreifen, gestalten oder im Umgang mit anderen berücksichti-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gen können, dennoch einen elementaren Schutz durch diese Regeln erfahren, sei dies auch für Tiere einzufordern (Markus Vogt 2019, 341).

Deshalb sollte in Bezug auf nicht-menschliche Tiere zwar weiterhin beachtet werden, dass Anwaltschaft auch aus der Perspektive der Option für die Armen der vorzuziehende Blickwinkel ist (Katja Winkler 2014), ein tier-theologischer Ansatz aber auch einer gewissen Interpretationsoffenheit bedarf bzw. seine Anwendung die Vorzeichen berücksichtigen muss, unter denen er formuliert wird. Beispielsweise kann und muss die Erziehung eines Tieres, sofern es denn mit Menschen zusammenleben soll, auch respektvoll geschehen. Unzählige Beispiele „sozial nicht verträglicher" Hunde in Tierheimen machen dies deutlich. Außerdem werden besonders Hunde häufig als Familienmitglieder wahrgenommen, was sie in ihrer Qualität als zu erziehende Teile der Familie in die Nähe der eingangs erwähnten Kinder rückt und somit aus dem Feld der Paternalismus-Kritik befreit.

3.2 Ausgestaltung in unterschiedliche Kategorien

Giancarlo Collet (1992) bemühte sich vor allem in den 1990er- und 2000er-Jahren als Direktor des Instituts für Missionswissenschaften an der Universität Münster intensiv um die Systematisierung der (vorrangigen) Option für die Armen im deutschsprachigen Bereich. Dabei lag sein Fokus auf der Berücksichtigung der je unterschiedlichen kontextualen Zugänge, weshalb er die Rede von den „Christentümern" prägte (aufgegriffen unter anderem durch Arndt Bünker et al. [Hg.] 2010). Mit diesem Neologismus wollte er dem auch im Christentum noch zu stark verbreiteten Eurozentrismus entgegentreten und der u. a. in der Option für die Armen grundgelegten Orientierung am einzelnen Leidenden Referenz zollen.

Seine Analyse der „Ursprungstexte" der Option für die Armen ergab, dass letztlich mit den Texten von Medellín (1968), namentlich Nr. 14 der Veröffentlichung, ein Rückgriff auf *Lumen gentium*, Nr. 8, vorliegt, ohne dass dieser deutlich gemacht würde[13]: die zwingend wahrzunehmende Ar-

13 Giancarlo Collet 1992, 73, verweist hierfür auf: Dokument 14: „Armut der Kirche", Nr. 7, wo LG 8 jedoch nicht zitiert wird. Der Text findet sich in: Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn ohne Jahr (Stimmen der Weltkirche 8). Zum hermeneutischen Stellenwert vor allem dieses Dokumentes für das Verständnis von Medellín vgl. Josef Amstutz 1989, 174-178.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mut einzelner Glieder der Kirche wird einmal von oben, Rom, und einmal von unten, arme Ortskirche, aufgegriffen. Das Ergebnis wird durch den pastoraltheologischen Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln in der Reihenfolge Analyse – Theologische Reflexion – Pastorale Leitlinien dargestellt (Giancarlo Collet 1992, 74). Mithilfe dieser Reflexion lassen sich vier unterschiedliche Kernelemente der Option für die Armen deduzieren, oder, anders gewendet, kann die Option für die Armen hierdurch aus vier unterschiedlichen Zugängen heraus begründet werden: theologal, analytisch, politisch und partizipativ (Giancarlo Collet 1992; Andreas Fisch 2001).

Grundsätzlich bedeutet *theologal* in diesem Zusammenhang, dass Gott aus sich selbst heraus die Armen erwählt und in seine besondere Gnade aufgenommen hat. *Analytisch* hat eine doppelte Stoßrichtung: einerseits soll die Gesellschaft allgemein auf ihr armmachendes Konfliktpotential hin untersucht werden, andererseits stehen die Christen sowie die Kirche in ihrem Verhalten gegenüber Armen im Zentrum der Betrachtung. Im Fokus der *politischen* Option steht ganz klar, die Gründe der Armut zu bekämpfen. Dazu gehört beispielsweise die Veränderung der der Armut zuträglichen Faktoren, aber auch die Kooperation mit unterschiedlichen (Laien-)Organisationen mit einem ähnlichen Ziel. Der *partizipative* Aspekt nun bezieht sich auf die subjekthafte Annahme des Anderen unter gleichzeitiger Akzeptanz seines Andersseins. Ergänzend kommt noch hinzu, dass die Betroffenen sich erneut ihres Glaubens auch gegenüber den sie Unterdrückenden ermächtigen sollen. Dies umfasst sowohl die Deutung der Glaubensinhalte als auch die Verkündigung des Wortes Gottes aus der unterdrückten Position heraus: Verkündende*r und Hörende*r müssen sich hierfür als Teile der unterdrückten Gesellschaftsschicht verstehen.

Auf den hier vertretenen Ansatz, die Option für die Armen auf ihre mögliche Übertragbarkeit auf nicht-menschliche Arme zu untersuchen, ergibt sich für die vier dargestellten Aspekte folgendes Bild: *theologal* kann argumentiert werden, dass genauso wie Gott menschliche Arme erwählt und in seiner besonderen Gnade aufgenommen hat, dies auch mit nichtmenschlichen Armen der Fall ist. Neben klassischen Beispielen aus dem Alten und dem Neuen Testament (Ex 1-15; Ps 34,7; Lk 4,18-19; Mt 25,35-36) kann und muss an dieser Stelle natürlich auf den franziskanischen Sonnengesang verwiesen werden. Die *Analyse* der Situation und heutigen Beachtung von nicht-menschlichen Tieren – es sei nur auf die eingangs erwähnten Interviewabschnitte verwiesen – lässt darauf hoffen und auch realistisch schließen, dass ein Umdenken zumindest ansatzweise stattfindet. Auch gesamtgesellschaftlich lassen die aktuelle Diskussion um vegane Ernährung und das leider nicht sehr weit gediehene Tierwohllabel

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gleichwohl darauf schließen, dass sogar die einseitige Sicht von Nutztieren als Lebensmittellieferanten langsam zumindest in gewissen Milieus überholt ist. *Politisch* gäbe es ein breites Feld möglicher Ansatzpunkte, nichtmenschliche Tiere in ganz unterschiedlichen Situationen, die aus verschiedensten Gründen unter Menschen leiden, zu schützen, zu stärken und zu respektieren.

Im Gegensatz zu den anderen drei Kernelementen der Option für die Armen scheint die Umsetzung der Forderung bzw. die Anwendung der *Partizipation* für und auf Tiere am schwierigsten. So kann die Idee der Akzeptanz des Anderen in seiner Andersartigkeit letztlich auch auf nichtmenschliche Tiere übertragen werden. An der Forderung jedoch, nichtmenschliche Tiere sich selbst wieder ihres Glaubens bemächtigen zu lassen, scheiden sich die Geister. Biblisch könnte auf Bileams Eselin, die Gottes Präsenz sehr viel früher als er selbst spürt/sieht, verwiesen werden (Num 22,21-34). Gregor Taxacher (2018, 66) verweist auf verschiedene Stellen der *Legenda aurea*, in denen Tieren ein „Sensorium" für das Göttliche und Übernatürliche zugeschrieben wird. Es könnte aber auch dafür plädiert werden, dass es bereits zwischen Menschen schwierig ist, den Grad des Glaubens des anderen nachzuvollziehen und unterschiedliche kulturelle Kontexte diese Einordnung (oder Beurteilung?) noch weiter verzerren. Wieviel schwerer ist dann eine objektive Beurteilung der Glaubensfähigkeit von Tieren? Da die letzte Forderung jedoch ein Recht darstellt, könnte in Bezug auf nicht-menschliche Tiere argumentiert werden, dass ein Recht nicht ausgeübt werden muss, um Gültigkeit zu haben. Deshalb sollte es potentiell zumindest nicht vorschnell abgesprochen werden.

Die skizzierte Anwendung der vier Bereiche auf nicht-menschliche Tiere zeigt Grenzen und Möglichkeiten auf, wo und wie die Ausweitung der Forderungen der Option für die Armen auch für nicht-menschliche Arme fruchtbar gemacht werden könnte. Dabei muss die Forderung Collets stärker berücksichtigt werden, die Kontextualität der Option für die Armen mitzudenken. Es gilt, den einzelnen Armen, sei er nun menschlicher oder nicht-menschlicher Natur, zu sehen und wahrzunehmen mit allem, was er kann, und auch mit all dem, was er nicht kann.

4. Ruf nach christlicher Tierethik und theologischer Beachtung von Tieren muss beantwortet werden

Die im Verlauf des Artikels vorgebrachten Argumente und Verbindungen zeigen, wie wichtig und auch im Sinne der Option für die Armen dringend nötig eine weitere Reflexion nicht-menschlichen Lebens vor dem ak-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tuellen Hintergrund ist. Dass sie bereits stattfindet, zeigen die Interviewergebnisse zu Beginn des Beitrags nachdrücklich. Warum diese weiterverfolgt werden muss, ergibt sich aus der sich aus naturwissenschaftlichen Studien und Untersuchungen her- und abzuleitenden Erkenntnis, dass *die* Trennung zwischen Tier und Mensch nicht existiert. Wie jedoch diese Begründung auch einerseits theologisch verortet werden kann und dadurch eine für manche Menschen vielleicht noch weitergehende Schlagkraft entfalten kann, sollte durch die Zusammenführung der Aufsprengung des immer noch dominanten Anthropozentrismus in der katholischen Kirche und der Christenheit im allgemeinen als auch der Wahrnehmung des Tieres an sich als ein unter „arm" zu subsummierenden Wesens erreicht werden.

Dass es unterschiedliche Stufen von Schmerzempfinden, Bewusstsein, Intelligenz und Kommunikation innerhalb und zwischen unterschiedlichen Tierarten gibt, kann in diesem Zusammenhang außer Acht gelassen werden, denn letztlich geht es dem hier vorgestellten Ansatz darum, das Tier als Gegenüber wahrzunehmen und damit in seinem Sein und eben nicht nur in seinem Nutzen wahrzunehmen (Julia Blanc 2011). Dieser Ansatz folgt der vertieften modernen Auseinandersetzung mit dem menschlichen Gegenüber: initial durch Johannes XXIII. geprägt, wird die Option für die Armen nachdrücklich besonders in Lateinamerika – Medellín (1968)[14] und Puebla (1979)[15] müssen als die wohl wichtigsten Versammlungen in diesem Zusammenhang genannt werden – geprägt. Durch das Werk von Papst Franziskus wurde die anthropozentrische Fixierung, wie sie vor allem im Zuge des 2. Vatikanischen Konzils etabliert wurde, in Teilen aufgeweicht. Die erneute Betonung der Mitgeschöpflichkeit – hierbei vor allem aus dem Wissen indigener Völker und deren Umgang mit der Schöpfung abgeleitet – sollte es ermöglichen, klare Abgrenzungen zwischen dem Menschen als „Krone der Schöpfung" und dem Rest der Schöpfung als ihm „dienende Ergänzung", wie es die Forschung aus unterschiedlichsten Bereichen nahelegt, zu überwinden. Dies sollte es auch dem theo-

14 Obwohl der Ausdruck „Option für die Armen" hier noch keine namentliche Erwähnung fand, wurde das Konzept durch das dortige Treffen der lateinamerikanischen Bischofskonferenz geprägt. Die Abschlussdokumente wurden vom Lateinamerikanischen Bischofsrat (CELAM) 1968 veröffentlicht.

15 Der Lateinamerikanische Bischofsrat spricht 1979 diesbezüglich von der „vorrangigen Option für die Armen".

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

logischen Diskurs ermöglichen, die Idee der Grenzen zugunsten von Übergängen und Abstufungen weiterzuentwickeln.[16]

Literatur

Amery, Carl 1972, Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums, Reinbek.

Amstutz, Josef 1989, Medellín: Die eine Absicht in den vielen Beschlüssen, in: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 45, 174-197.

Aseneta, Anatoly Angelo R. 2017, *Laudato Si'* on Non-Human Animals, in: Journal of Moral Theology 6 (2), 230-245.

Barbato, Mariano Pasquale 2018, Keep the Faith: Progress, Social Justice and the Papacy, in: Smith, Peter J./Glaab, Katharina/Baumgart-Ochse, Claudia/Smythe, Elizabeth (Hg.) 2018, The Role of Religion in Struggles for Global Justice. Faith in justice?, Abingdon, 1157-1171.

Blanc, Julia 2011, Nachhaltige Entwicklung – für wen?, in: Demele, Markus/Hartlieb, Michael/Noweck, Anna (Hg.) 2011, Ethik der Entwicklung. Sozialethische Perspektiven in Theorie und Praxis, Münster, 73-79.

Blanc, Julia 2017, Ökokatholizismus. Sozialethische Analysen zu ausgewählten Ländern und Institutionen in Europa, Marburg.

Bünker, Arndt/Mundanjohl, Eva/Weckel, Ludger/Suermann, Thomas (Hg.) 2010, Gerechtigkeit und Pfingsten. Viele Christentümer und die Aufgabe der Missionswissenschaft, Ostfildern.

Camosy, Charles C. 2015, „*Laudato Si'* on Non-Human Animals: Three Hopeful Signs, Three Missed Opportunities" (25.06.2015), in: https://catholicmoraltheology.com/laudato-si-on-non-human-animals-three-hopeful-signs-three-missed-opportunities/ (abgerufen am 05.05.2020).

Camosy, Charles C. 2016, „Locating *Laudato Si'* along a Catholic Trajectory of Concern for Non-Human Animals", in: Lex Naturalis 2, 1-20.

Camosy, Charles/Kopp, Susan 2014, „The Use of Non-Human Animals in Biomedical Research: Can Moral Theology Fill the Gap?", in: Journal of Moral Theology 3 (2), 54-71.

CELAM 1968, 2a Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Puebla), Bogota.

16 Ich möchte mich für die Möglichkeit bedanken, dass ich diese Gedanken erstmals beim 39. Fachkongress der internationalen Vereinigung für Moraltheologie und Sozialethik in Brixen vorstellen durfte. Mein besonderer Dank gilt Martin M. Lintner mit den anderen Organisatoren für die Annahme des Papers, Kerstin Schlögl-Flierl für die Moderation und Markus Vogt und Sigrid Müller für ihre Nachfragen und Denkanstöße.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

CELAM 1979, 3a Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín), Bogota.

Collet, Giancarlo 1992, Europa in der Verantwortung gegenüber Lateinamerika 500 Jahre nach der Eroberung des Kontinents, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 34, 67-84.

Deutsche Bischofskonferenz (Hg.) 1979, Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla (Stimmen der Weltkirche 8), Bonn.

Dimaghani, Maryam 2018, Which is greener: secularity or religiosity? Environmental philanthropy along religiosity spectrum, in: Environmental Economics and Policy Studies 20 (2), 477-502.

Ellacuria, Ignacio 1996, Das gekreuzigte Volk, in: Ellacuria, Ignacio/Sobrino, Jon (Hg.) 1996, Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung 2, Luzern, 823-850.

Fisch, Andreas 2001, Option für die Armen konkret: zur sozialethischen Kompetenz der Kirche in Deutschland (Forum Religion und Sozialkultur, Abt. B Profile und Projekte 4), Münster.

Franziskus 2013, *Evangelii gaudium*. Apostolisches Schreiben über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (24.11.2013).

Franziskus 2015, *Laudato si'*. Enzyklika über die Sorge für das gemeinsame Haus (24.05.2015).

Glaab, Katharina/Fuchs, Doris/Friedrich, Johannes 2019, Religious NGOs at the UNFCCC. A specific contribution to global climate politics?, in: Baumgart-Ochse, Claudia/Wolf, Klaus-Dieter (Hg.) 2019, Religious NGOs at the United Nations. Polarizers or Mediators, Abingdon, 47-63.

Grim, John 2011, The roles of religions in activating an ecological consciousness, in: International Social Science Journal 62, 255-269.

Gutiérrez, Gustavo [10]1992, Theologie der Befreiung. Mit der neuen Einleitung des Autors und einem Vorwort von Johann Baptist Metz, Mainz.

Häring, Bernard 1981, Free and Faithful in Christ: Moral Theology for Priests and Laity, vol. 3, Light to the World, Salt of the Earth, New York.

Horstmann, Simone 2020, Was fehlt, wenn uns die Tiere fehlen? Eine theologische Spurensuche, Regensburg.

Horstmann, Simone/Ruster, Thomas/Taxacher, Gregor 2018, Alles, was atmet: Eine Theologie der Tiere, Regensburg.

Johannes Paul II. 1979, *Redemptor hominis*. Enzyklika über den Erlöser des Menschen (04.03.1979).

Johannes Paul II. 1987, *Solicitudo rei socialis*. Enzyklika über die Sorge über die sozialen Anliegen (30.12.1987).

Johannes Paul II. 1990, Friede mit Gott, dem Schöpfer – Friede mit der ganzen Schöpfung. Botschaft zum Weltfriedenstag (01.09.1990).

Johannes Paul II. 1991, *Centesimus annus*. Enzyklika zum hundertsten Jahrestag von Rerum novarum (01.05.1991).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kehl, Medard [3]1994, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg.

Leo XIII. 1891, *Rerum novarum*. Enzyklika über die Arbeiterfrage (15.05.1891).

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.

Lintner, Martin M. 2020, Respect for the Proper Value of each Creature. An Animal-ethical Rethinking of the Encyclical *Laudato si'*, in: Louvain studies 42 (1), 26-48.

Linzey, Andrew 2009 a, Creatures of the Same God: Explorations in Animal Theology, New York.

Linzey, Andrew 2009 b, Why Animal Suffering Matters: Philosophy, Theology, and Practical Ethics, Oxford.

Maibach, Edward/Leiserowitz, Anthony/Roser-Renouf, Connie/Myers, Theresa/Rosenthal, Seth/Feinberg, Geoff 2015, The Francis effect: How Pope Francis changed the conversation about global warming, Fairfax, VA; online: https://climatecommunication.yale.edu/wp-content/uploads/2015/11/The_Francis_Effect.pdf (abgerufen am 29.01.2021).

Meadows, Donella/Meadows, Dennis/Randers, Jørgen/Behrens, William 1972, The limits to growth. A report for the Club of Rome's project on the predicament of mankind, New York.

Mierzwa, Roland 2016, „Option für die Armen" angesichts der Globalisierung: Der Konsultationsprozess der deutschen Kirchen zu wirtschaftlichen und sozialen Fragen (1994-1997), Norderstedt.

Mügge, Cornelia 2017, Menschenrechte, Geschlecht, Religion. Das Problem der Universalität und der Fähigkeitenansatz von Martha Nussbaum, Bielefeld.

Münk, Hans J. 1987, Umweltkrise – Folge und Erbe des Christentums? Historisch-systematische Überlegungen zu einer umstrittenen These im Vorfeld ökologischer Ethik, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 28, 133-206.

Noweck, Anna 2013, Katholische Schulen – beteiligungsgerecht? Eine sozialethische Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung des Capabilities Approach, Bielefeld.

Noweck, Anna 2014, Schule mit den Armen. Die Option für die Armen als Kriterium gerechter Gestaltung von Bildung, in: Blanc, Julia/Brinkschmidt, Maria/Krauß, Christoph/Reichert, Wolf-Gero (Hg.) 2014, Armgemacht – ausgebeutet – ausgegrenzt? Die „Option für die Armen" und ihre Bedeutung für die Christliche Sozialethik (Forum Sozialethik 14), Münster, 107-126.

Nussbaum, Martha 1999, Gerechtigkeit oder Das gute Leben, herausgegeben von Herlinde Pauer-Studer, Frankfurt a. M.

Nussbaum, Martha 2010, Grenzen der Gerechtigkeit. Behinderung, Nationalität, Spezieszugehörigkeit, Berlin.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ostheimer, Jochen 2018, Der Wert des Tieres und sein Nutzen für den Menschen. Tierethische Reflexionen zur Xenotransplantation, in: Sautermeister, Jochen (Hg.) 2018, Tierische Organe in menschlichen Körpern. Biomedizinische, kulturwissenschaftliche, theologische und ethische Zugänge zur Xenotransplantation, Paderborn, 429-449.

Palmer, Martin 2013, The quiet revolutionaries: why the faith-based environmental movement has become the largest civil society movement in the conservation world, in: Biodiversity 14 (3), Abingdon, 180-182.

Paul VI. 1967, *Populorum progressio*. Enzyklika über den Fortschritt der Völker (26.03.1967).

Rappel, Simone 1996, „Macht euch die Erde untertan". Die ökologische Krise als Folge des Christentums, Paderborn.

Regan, Tom 2003, Animal Rights, Human Wrongs: An Introduction to Moral Philosophy, Lanham/USA.

Remele, Kurt 2016, Die Würde des Tieres ist unantastbar. Eine neue christliche Tierethik, Kevelaer.

Rosenberger, Michael 2015, Der Traum vom Frieden zwischen Mensch und Tier. Eine christliche Tierethik, München.

Schockenhoff, Eberhard ²2013, Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen, Freiburg i. Br. etc.

Schwantes, Milton 2002, Es fließe das Recht der Armen. Die Armen und die Bibel, in: Ordensnachrichten 41 (5), Wien, 3-10.

Singer, Peter 1996 [1975], Animal Liberation. Die Befreiung der Tiere, Reinbek.

Taxacher, Gregor 2018, Den Drachen töten und die Spatzen füttern. Die Heiligung der Natur in der Legenda Aurea, in: Horstmann, Simone/Ruster, Thomas/Taxacher, Gregor 2018, Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere, Regensburg, 63-78.

Taylor, Bron 2006, The Encyclopedia of Religion and Nature, London/New York City.

Tucker, Mary Evelyn/Grim, John (series editors) 1997-2004, Religions of the World and Ecology Book Series, London.

Tutu, Desmond 2013, Extending Justice and Compassion. Foreword, in: Linzey, Andrew (Hg.) 2013, The Global Guide to Animal Protection, Urbana etc., xv.

Vogt, Markus 2013, Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive, München.

Vogt, Markus 2018, Die Zehn Gebote des Bodenschutzes. Schöpfungsethische Leitlinien zum Umgang mit Land, in: Stimmen der Zeit 143, 265-275.

Vogt, Markus 2019, Tierethik. Philosophische und theologische Ansätze des gegenwärtigen „animal turn", in: Münchener Theologische Zeitschrift 70, 333-354.

White, Lynn 1967, The Historical Roots of Our Ecologic Crisis, in: Science, New Series 155, No. 3767, 1203-1207.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Winkler, Katja 2014, Armut und Paternalismus, in: Blanc, Julia/Brinkschmidt, Maria/Krauß, Christoph/Reichert, Wolf-Gero (Hg.) 2014, Armgemacht – ausgebeutet – ausgegrenzt? Die „Option für die Armen" und ihre Bedeutung für die Christliche Sozialethik (Forum Sozialethik 14), Münster, 89-106.

Wustmans, Clemens 2015, Tierethik als Ethik des Artenschutzes. Chancen und Grenzen (Ethik – Grundlagen und Handlungsfelder 9), Stuttgart.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„Der Herr freut sich seiner Geschöpfe."
Anmerkungen zum Stellenwert der Tiere in der Liturgie

Martin M. Lintner

Die Liturgie ist in erster Linie eine Feier der Lobpreisung Gottes, die nicht auf ethische Bewusstseinsbildung zielt (Liborius O. Lumma 2011, 233, und 2017, 105). Sie bringt aber auch das gläubige Welt- und Selbstverständnis des Menschen sowie die konkrete Lebenswirklichkeit der feiernden Gemeinde zum Ausdruck, in die hinein der Glaube kontextuell übersetzt wird. Zwischen liturgischer Feier und Lebenspraxis besteht deshalb ein konstitutiver Zusammenhang. Lob und Dank für die Schöpfung als wesentliche Aspekte der Liturgie können nicht ohne Auswirkung auf den Lebensstil und den konkreten Umgang mit der Natur bleiben, denn sie führen zu einer Grundhaltung der Ehrfurcht und des Respekts nicht nur dem Schöpfer, sondern auch der Schöpfung und den Geschöpfen gegenüber (Franziskus 2019). In diesem Sinn stellt die Liturgie eine der vielen Quellen für das ethische Handeln gegenüber der Schöpfung im Allgemeinen sowie den Geschöpfen im Speziellen dar.

Im folgenden Beitrag soll gefragt werden, welcher Stellenwert den Tieren in der Liturgie der Kirche zukommt. Wird der Befund den gegenwärtigen exegetischen und theologischen Reflexionen über die Tiere sowie den unterschiedlichen Bedeutungen, die Tiere im Leben vieler Menschen haben, gerecht?

1. Liturgie als Verlebendigung und Vergegenwärtigung des Heilsmysteriums

Was tut die Kirche, wenn sie Liturgie feiert? „Liturgie" meint wörtlich das „Werk des (gläubigen) Volkes". „Ins Werk gesetzt" wird der lebendige Glaube der Kirche. Liturgie spiegelt eine interpretierende und zugleich verobjektivierte menschliche Glaubensperspektive auf die Welt, die Geschichte und den Menschen wider. In ihr wird die Heilige Schrift in das Leben der Gläubigen als Gemeinde und als Einzelne hinein konkretisiert und realisiert (Martin Stuflesser/Stephan Winter 2004). Durch die Rückbindung an die Texte der Bibel wird die feiernde Gemeinde zeit- und raumübergreifend in die Heilsereignisse der Geschichte eingebunden,

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

durch die sich das große Heilsmysterium erschließt, das die gesamte Schöpfung von ihrem Ursprung bis zu ihrer Vollendung umfasst. Dieses Mysterium besteht in der Zuwendung Gottes zu der von ihm geschaffenen Welt, was einerseits durch die staunende Betrachtung der Schönheit und Größe der Natur und des Kosmos erfahrbar wird und wie es andererseits die biblischen Berichte überliefern. Deshalb geht es bei der liturgischen Anamnese wesentlich um den dankenden Lobpreis Gottes für die Schöpfung und für sein Heilshandeln, das „sich von der Schöpfung über die Geschichte Israels, über das Christusereignis und die Geschichte und Gegenwart der Kirche bis in Gottes endgültige Zukunft entfaltet" (Winfried Haunerland 2016, 345).

Liturgie feiert und vergegenwärtigt zunächst den Dienst Gottes an seiner Schöpfung, den Menschen inbegriffen. In Jesus Christus „verleiblicht" sich das Heilshandeln Gottes, in ihm verdichtet sich das gesamte Heilsmysterium von der Erschaffung bis zur Vollendung von allem (Kol 1,16; 3,11). Insofern die feiernde Gemeinde diesen Dienst Gottes dankend annimmt und ihn dafür lobpreist, wird Liturgie zur Antwort auf Gottes Heilswirken bzw. auf sein Wort. Durch die Feier der Liturgie wird das Heilsgeheimnis Christi, der Dienst Gottes an Welt und Mensch, nicht nur vergegenwärtigt, sondern die feiernde Gemeinde lässt sich auch selbst in den Dienst nehmen durch die Entsprechung von Liturgie und Leben. Die liturgische Praxis und das, was in ihr gefeiert und vergegenwärtigt wird, wirken sich konkret auf das Leben der Gemeinde und des Einzelnen aus. Das liturgische Geschehen wird in die tagtägliche Praxis und Lebensführung hinein verlängert. Der Mensch wird ermächtigt und zugleich beauftragt, sich von Gott in den Dienst nehmen zu lassen, um Gottes heilsame und dienende Zuwendung aneinander und an der Schöpfung zu vollziehen. Hier zeigt sich die liturgietheologische Bedeutung des biblischen Verständnisses des Menschen, der sich als „nach dem Bild Gottes, ihm ähnlich" (Gen 1,26-27) geschaffen versteht, als „‚lebendige Statue' Gottes mitten in der Schöpfung", sodass sich Heilsgeschichte immer auch dort verwirklicht, wo der Mensch die Schöpfung als „Möglichkeitsraum" begreift, sie zum je Besseren mitzugestalten (Martin Stuflesser/Stephan Winter 2004, 55).

2. Tiere in den liturgischen Texten der Eucharistiefeier

2.1 Schöpfungsmotive in der Eucharistiefeier

Der Lobpreis Gottes als Schöpfer ist wesentlicher Bestandteil der kirchlichen Liturgie. Die Größe Gottes wird durch die Schöpfung erfahrbar:

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

durch die Kraft, durch die er alles erschaffen hat; durch die Weisheit, in der er alles geordnet hat; durch seine Liebe, in der er für alles Lebendige Sorge trägt. Dies wird beispielsweise im Darbringungsgebet über die Gaben bei der Gabenbereitung zum Ausdruck gebracht (Messbuch Kleinausgabe, folgend MB Kl, 344-345).

Historisch spielten Schöpfungsmotive in den eucharistischen Texten bis ins 7. Jahrhundert eine bedeutende Rolle. Wahrscheinlich bedingt durch eine zunehmend skeptische Sicht auf die Schöpfung als einer der Macht des Bösen ausgelieferten Natur verschwinden die Schöpfungsmotive jedoch aus den Messtexten, und zwar seit Papst Gregor VII. die damals gebräuchlichen Präfationen auf ein Minimum reduziert hatte (Manfred Probst 1981, 140-141; Jörg Müller 2017, 90, FN 2). Seither weisen die Texte einen soteriologischen Schwerpunkt auf und konzentrieren sich auf die Vergegenwärtigung der Lebenshingabe Jesu am Kreuz als Erlösungstod für den sündigen Menschen.

Erst in der nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil erneuerten Messliturgie finden Schöpfungsmotive wieder Eingang in Orationen, Präfationen und eucharistische Hochgebete, besonders in das Vierte, das sich an alte, bis heute in den orthodoxen Kirchen verwendete Hochgebete anlehnt (Norbert Lohfink 2000, 33-46). In der Formulierung von liturgischen Texten wurde das Anliegen gefördert, den Lobpreis Gottes inhaltlich auf die Schöpfung auszudehnen (Wolfgang Steck 2004; Winfried Haunerland 2016, 337-338). Jörg Müller spricht von einem „pluralen Befund" (2017, 91-92), der sich hauptsächlich entlang folgender Motive aufzeigen lässt: der Lobpreis Gottes als Schöpfer, der Ursprung allen Lebens ist, der aus Liebe alles erschaffen hat und die Geschöpfe mit Segen erfüllt (Präfation zum Vierten Hochgebet, MB Kl, 502); der Dank für Christus, das Wort Gottes, durch das Gott alles erschaffen und den er als Erlöser und Heiland gesandt hat (Präfation zum Zweiten Hochgebet, MB Kl, 478-479); schließlich der Blick auf den Menschen, der nach dem Bild Gottes geschaffen ist und dem die Sorge für die ganze Welt anvertraut ist, durch dessen Mund alle Geschöpfe Gott rühmen und der allein Gott, seinem Schöpfer, dienen, aber über alle Geschöpfe herrschen soll (Präfation sowie Postsanctus des Vierten Hochgebets, MB Kl, 504). Müller kommt in seiner Analyse der eucharistischen Texte jedoch zum Schluss, dass die schöpfungstheologischen Motive „keiner einheitlichen Systematik folgen" (Jörg Müller 2017, 92) und dass sie den soteriologischen Motiven additiv beigefügt werden, jedoch ohne die Zuordnung von Schöpfung und Erlösung systematisch zu bedenken. Beispielhaft hierfür seien die Präfationen für die Sonntage im Jahreskreis V „Die Schöpfung" (MB Kl, 406-407) sowie für Wochentage III „Gott als unser Schöpfer und Erlöser" (MB Kl, 445) erwähnt.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Motive von Schöpfung und Erlösung finden sich im Besonderen im bereits erwähnten Vierten Hochgebet sowie in der Liturgie der Osternacht. Im Vierten Hochgebet umfasst die heilsgeschichtliche Anamnese ausdrücklich die gesamte Schöpfung (MB Kl, 502-503). Das Heilsmysterium Christi, sein Tod und seine Auferstehung werden nicht nur auf den Menschen, sondern auf die gesamte Schöpfung und alles Leben bezogen (MB Kl, 505). Schließlich wird die Schöpfung auch in die eschatologische Perspektive hineingenommen (MB Kl, 509). Die innere Verbundenheit von Schöpfungs- und Heilsgeschichte wird am stärksten in der Feier der Osternacht deutlich, die mit der Lesung des ersten Schöpfungsberichtes (Gen 1,1-2,4 a) beginnt. Das Erlösungswerk Gottes in Jesus Christus betrifft nicht nur die Menschen, sondern umfasst die gesamte Schöpfung (Jörg Müller 2017, 97; Michael Rosenberger 2017, 535).

Deutlicher als die römisch-westliche Tradition bewahrte die Liturgie der Ostkirchen durch die Jahrhunderte das Bewusstsein um die kosmische Dimension des Heilsmysteriums. Sie war und ist deshalb auch von einer lebendigen Schöpfungsspiritualität geprägt (Michael Schneider 2017). Die kosmische Dimension besteht darin, dass die gesamte Schöpfung in Gottes Heilswirken in Jesus Christus hineingenommen wird und an der erwarteten Vollendung teilhat. In den ostkirchlichen Riten kommt dies beispielsweise darin zum Ausdruck, dass in der Basileios-Anaphora in den Fürbitten, die ins Hochgebet eingeschoben werden, ausdrücklich auch für das Wohlergehen, Wachsen und Gedeihen der Schöpfung gebetet wird (Jörg Müller 2017, 91, FN 4). Zentral ist, dass das Heilsmysterium Christi in der Wandlung der Schöpfungsgaben von Brot und Wein vergegenwärtigt wird. Dabei ist nach orthodoxem Verständnis ein Zweifaches entscheidend. Zum einen

> „löst die eucharistische Wandlung im Denken der östlichen Kirchenväter den Charakter des Brotes als Brot und des Weines als Wein keineswegs auf. Geht es im Mysterium der Wandlung doch nicht um die Auflösung der Kreatur, sondern um deren kosmisch-eschatologische Verklärung, die sich als solche in der Eucharistie antizipatorisch vollzieht“ (Michael Schneider 2017, 117).

Zum anderen wird sich die in der Liturgie antizipatorisch vergegenwärtigte Vollendung an der ganzen Schöpfung vollziehen. „In der Feier der Liturgie geht es demnach um mehr als die Rechtfertigung des Sünders durch Christi Heilswirken; die Erlösungsbotschaft ist ebenso in ihren kosmischen Dimensionen zu sehen“ (Michael Schneider 2017, 117-118). Die Schöpfung bzw. die Schöpfungs- und Weltgeschichte sind nach diesem Verständnis keineswegs lediglich die Bühne, die aufgebaut wird, damit auf

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ihr das Drama der Heilsgeschichte stattfinden kann (Jörg Müller 2017, 91), sondern die gesamte Schöpfung wird ins Heilsmysterium einbezogen.

2.2 *Zum Verständnis des Menschen in den liturgischen Texten*

Wie bereits erwähnt, war in der Liturgie der römisch-westlichen Tradition jahrhundertelang der soteriologische Aspekt vorherrschend. Auch in der erneuerten Liturgie nach dem Zweiten Vatikanum begegnet die Schöpfung „zumeist zielgerichtet auf das Heil der Menschen" (Liborius O. Lumma 2017, 104). Gebete für die Schöpfung oder die Tiere finden sich nicht.

> „Die Sonntagsliturgie betet nicht *für* die Schöpfung, sondern sie sieht die Schöpfung als Mittel für das Wohlergehen des Menschen: Gott wird nicht angerufen um der Gaben von Brot und Wein oder um des Wassers willen, auch nicht um der Tiere oder der Erde willen, sondern ausschließlich um des Menschen willen" (Liborius O. Lumma 2017, 104).

Der Mensch ist es, der die Schöpfung vor Gott repräsentiert und den Geschöpfen Stimme verleiht zum Lob der Herrlichkeit Gottes (Präfation zum Vierten Hochgebet, MB Kl, 503). Indem das Motiv der Erschaffung des Menschen nach dem Bild Gottes, ihm ähnlich, in Erinnerung gerufen wird, wird zugleich auch seine besondere Stellung in der Schöpfung unterstrichen. Der sogenannte Herrschaftsauftrag (Gen 1,26-27) wird im Postsanctus des Vierten Hochgebets dahingehend gedeutet, dass Gott dem Menschen „die Sorge für die ganze Welt anvertraut" hat und dass er „über alle Geschöpfe herrschen", aber „allein Gott dienen solle" (MB Kl, 502-504). Die Gegenüberstellung von Herrschen über die Geschöpfe und Gott dienen legt die Deutung nahe, dass der Herrschaftsauftrag über die Tiere an dieser Stelle als Gegenpol zur Verehrung von Tieren oder anderen geschaffenen Größen als göttliche oder gottähnliche Wesen zu verstehen ist. Obwohl die herausragende Stellung des Menschen in der Schöpfung gesehen wird, reiht sich der Mensch dennoch ein in die Ordnung alles Geschaffenen, das er – wie bereits gesagt – in der Liturgie vor Gott repräsentiert. Die mit seiner Geschöpflichkeit verbundenen Erfahrungen von Endlichkeit und Bedürftigkeit teilt der Mensch mit den Geschöpfen und sie werden zum Sinnbild seiner Erlösungsbedürftigkeit (Liborius O. Lumma 2017, 105), sodass die in der römischen liturgischen Tradition vorherrschende hamartiologisch-soteriologische – und damit anthropozentrische – Perspektive ausgeweitet wird zu einer schöpfungstheologisch begründeten Eschatologie bzw. zu einer Soteriologie, die die Erlösung der ge-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

samten Schöpfung und damit auch der nichtmenschlichen Lebewesen inkludiert (Lisa-Maria Kaiser 2020).

2.3 Zum Fehlen der Tiere in den liturgischen Texten

Auch wenn im vergangenen Abschnitt mehrfach von den Tieren als Teil der Geschöpfe und der Schöpfung die Rede war, fällt auf, dass in den liturgischen Texten selbst die Tiere als solche nicht erwähnt werden, weder einzelne Tiere noch die Gemeinschaft der Tiere. Es gibt aber Ausnahmen in partikularkirchlichen Liturgien.

In einem Hochgebet, das anlässlich des Eucharistischen Weltkongresses 1973 in Melbourne formuliert worden ist, werden Kängurus, Riesen-Eidechsen und Vögel genannt (Winfried Haunerland 2016, 338). Damit wollten die Bischöfe Australiens ein eucharistisches Gebet formulieren, das nicht nur dem Erfahrungshorizont der Ureinwohner Australiens, sondern auch ihrem Denken und Fühlen, dem abstraktes Denken fremd ist, zugänglich ist. Einerseits wird der Bezug zur Schöpfung durch die Nennung einzelner Tiere aus dem unmittelbaren Lebenskontext der Ureinwohner konkretisiert, andererseits wird Gott nicht nur in abstrakter Form als Schöpfer allen Lebens gelobt, sondern die unterschiedlichen Lebensformen finden ausdrücklich Erwähnung. Vorherrschend ist jedoch auch hier eine anthropozentrische Sicht, da von diesen Tieren ausdrücklich gesagt wird, Gott, der Vater, habe sie „für uns gemacht". Ein zweites Beispiel ist der neue Messritus im Zaire (1988; Ludwig Bertsch [Hg.] 1993). Im Schuldbekenntnis wird ein Sandfloh erwähnt, um in bildhafter Sprache das Übermächtigwerden des Bösen zu bezeichnen. Im christologischen Teil des eucharistischen Hochgebets wird Gott gelobt durch Christus, den einzigen Mittler, durch den alles erschaffen wird, auch die Lebewesen, die die Wasser, die Lüfte und die Erde als Lebensraum bewohnen, also die Fische, die Vögel und die Tiere, die in den Wäldern, den Savannen, den Ebenen und auf den Bergen wohnen (Ludwig Bertsch [Hg.] 1993, 92). Hier wird das Schöpfungsthema entfaltet, um den kosmischen Charakter der Eucharistie zu betonen (Laurent Mpongo 1993, 121). Einzelne Schöpfungsmotive, unter ihnen auch die genannten Tiere, werden nicht in ihrem Bezug bzw. in ihrer Funktion für den Menschen gesehen, sondern als Zeugen der Herrlichkeit Gottes. Es werden also „die Fülle und Vielfalt der Schöpfung benannt, und zwar gerade nicht im Hinblick auf die lebensförderliche Kraft für den Menschen, sondern vollkommen zwecklos. […] Für den Menschen ist die Schöpfung immer auch Zeugnis der göttlichen Offenbarung" (Liborius O. Lumma 2011, 228). Als drittes Beispiel

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

soll die Verwendung von tierlichen Gegenständen in manchen schwarzafrikanischen Traditionen genannt werden, z. B. des Leopardenfells, eines Häuptlingsemblems, das Macht und Ansehen symbolisiert. Es wird als Altarbedeckung verwendet und ein Streifen Leopardenfell wird in die Albe eingearbeitet, um den Vorsteherstatus des Zelebranten zu unterstreichen (François Kabasélé 1993, 130). Dies ist ein Beispiel liturgischer Inkulturation der möglichen religiösen Bedeutung des Leoparden: Die Erfahrung der Gefährlichkeit und zugleich Vertrautheit des Leoparden, der zur alltäglichen Lebenswelt vieler Menschen in unterschiedlichen Regionen Afrikas gehört, wird zum Symbol für die Erfahrung der Entzogenheit und zugleich Nähe Gottes. Als letztes Beispiel, in dem Tiere implizit enthalten sind, soll wiederum das Vierte Eucharistische Hochgebet genannt werden. Im heilsgeschichtlichen Rückblick im Postsanctus wird – wie bereits ausgeführt – des Wunders der Schöpfung sowie der Erschaffung des Menschen gedacht und sodann daran erinnert, dass der Mensch durch den Sündenfall dem Tod verfiel. Dennoch habe Gott den Menschen nicht verlassen, sondern ihm immer wieder einen Bund angeboten. Die Intention der Verfasser dieses Hochgebetes dürfte gewesen sein, an dieser Stelle auch an den Bund mit Noach zu erinnern (Norbert Lohfink 2000), den Gott nicht nur mit den Menschen, sondern auch mit allen Tieren geschlossen hat (Gen 9,9-11). Auch wenn es zunächst nicht um das Gottesverhältnis der Tiere geht, sondern darum, dass Gott alles Leben nicht mehr auslöschen und den Lebensraum aller Lebewesen nicht mehr durch eine Flut zerstören will, stellt der Noachbund eine wesentliche Verknüpfung zwischen der schöpfungstheologischen und der heilsgeschichtlichen Perspektive her. Alle Lebewesen, auch die Tiere, leiden unter den Folgen der Sünde des Menschen, als welche die Sintflut, die radikale Zerstörung der Erde als geordneter Lebensraum, gedeutet wird. Wenn sich Gott verpflichtet, keine neue Sintflut heraufzuführen, dann ist dies Ausdruck seines Heilswillens, dass weder die menschlichen noch die nichtmenschlichen Lebewesen an den Folgen der Sünde des Menschen zugrundegehen sollen. Das zentrale Motiv des Noachbundes ist somit die Erhaltung der Erde als Lebensraum für Menschen und Tiere.

Nach diesem Blick auf das Fehlen der Tiere bzw. auf lediglich indirekte Hinweise auf die Tiere in den liturgischen Texten des römischen Messbuches verwundert es nicht, dass es unter der Auswahl der Votivmessen und der Messen in verschiedenen Anliegen keine für Tiere oder – allgemeiner – für die Schöpfung gibt. Anders ist der Befund in Bezug auf Benediktionen, weil die „Segnung von Tieren eine lange Tradition in der Kirche hat" (Florian Kluger 2011, 254).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. Die Segnung von Tieren im Benediktionale

3.1 Tiersegnung als gebräuchliche christliche Praxis

Die Segnung von Tieren sowie das Gebet um Wohlergehen und Gesundheit für Tiere stellt eine seit den ersten christlichen Jahrhunderten bezeugte Glaubenspraxis dar. „Tiersegnungen", so Florian Kluger, „gehören fest zur Segenspraxis der Kirche und gewinnen seit einigen Jahren wieder größere Wertschätzung, wenn Tiere aller Art, vor allem Haustiere wie Hunde, Katzen oder Meerschweinchen, mit in die Kirche gebracht werden, um für sie den Segen Gottes zu erbitten" (Florian Kluger 2011, 260).

Auffallend sind dabei vor allem zwei Aspekte: Erstens ändert sich die Motivation der Menschen, die um eine Segnung ihres Tieres bitten. Handelte es sich in der Tradition vorwiegend um Nutztiere, sodass die mutmaßliche Motivation die Abhängigkeit des menschlichen Wohlergehens vom Gedeihen der Nutztiere war, wird gegenwärtig zunehmend um Segen für Haus- und Heimtiere gebeten, zu denen Menschen eine emotionale Beziehung haben. Ein zweiter Aspekt ist, dass sich trotz der jahrhundertealten Praxis von Tiersegnungen ein eigenes Formular für Tierbenediktionen erst seit dem *Rituale Romanum* 1872 findet, das dadurch gekennzeichnet ist, dass es umfassend auf die Segnung von Tieren ausgerichtet ist (Florian Kluger 2011, 260). Im Entwurf für ein allerdings niemals approbiertes und veröffentlichtes deutschsprachiges Benediktionale von 1966, das als Anlass für eine Tiersegnung oft die Feier eines bestimmten Heiligen, der als Schutzpatron der jeweiligen Tiere verehrt wird, wählt (Franz Elsensohn 2002), finden sich fünf Segnungen, die sich auf Tiere beziehen.

3.2 Die Segnung von Tieren im deutschen sowie im römischen Benediktionale

In den gegenwärtigen Benediktionalen findet sich sowohl in der deutschen Studienausgabe (1978; folgend dt. Ben.) wie auch im Benediktionale des *Rituale Romanum* (*De Benedictionibus* 1984; folgend röm. Ben.) jeweils ein Formular „Segnung von Tieren" (dt. Ben., 334-337) bzw. „*Ordo benedictionis animalium*", bei dem es eine Vollgestalt sowie eine Kurzform gibt (röm. Ben., 279-286). Im dt. Ben. ist die Segnung von Tieren eingeordnet unter das Kapitel „Arbeit und Beruf" im Abschnitt „Segnungen im Leben der Öffentlichkeit", konkret zwischen der „Segnung einer Gaststätte oder eines Hotels" und der „Segnung von Maschinen und Geräten", im röm. Ben. hingegen im Kapitel der Segnungen, die Gebäude und die vielfältigen Tätigkeiten von Christen betreffen. Die vorherige Segnung betrifft ein Ar-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

beitsinstrument, die nachfolgende Äcker, Felder und Weideland. Die Tiersegnung ist somit „eingebettet in den Bereich der Sachsegnungen, die im Kontext menschlichen Schaffens zu sehen sind" (Florian Kluger 2011, 263). Ohne im Detail auf die Unterschiede in den beiden Benediktionalen einzugehen (Florian Kluger 2011, 264-277; Josef Keplinger 2019), ist auffallend, dass beide, obwohl sie unabhängig voneinander erarbeitet worden sind, schon allein durch die formale Einordnung des Formulars die Segnung von Tieren im Kontext der Arbeit verorten. In der Einleitung im dt. Ben. wird in diesem Sinn Bezug genommen auf die Tradition im ländlichen Bereich, Tiere zu segnen, die mit dem Menschen leben und ihm helfen, den Lebensunterhalt zu verdienen (dt. Ben., 334). Im röm. Ben. hingegen wird in den *Prænotanda* neben den Aspekten, dass Tiere am Leben des Menschen teilhaben, indem sie ihm Hilfe bei der Arbeit leisten oder Nahrung liefern, auch angeführt, dass Tiere für Menschen Trostspender bzw. Gefährten sind (röm. Ben., 279). Insgesamt zeigt sich, dass „die Segnungen in den amtlichen Büchern klar Ausdruck einer anthropozentrischen Theologie sind" (Winfried Haunerland 2019, 357).

3.2.1 Die vorgeschlagenen biblischen Texte

Die zur Auswahl angeführten biblischen Texte als Lesungen, Schriftworte oder Antwortpsalmen haben die Schöpfung mit Fokus auf die Tiere zum Inhalt. Thematisiert werden sowohl die besondere Stellung des Menschen gegenüber den Tieren als auch seine Verantwortung ihnen gegenüber. Es ist auffallend, dass biblische Stellen, die den Bund Gottes mit den Tieren (Gen 9,9-11; Hos 2,20-24 u. a.) oder etwa die soteriologische Bedeutung des Heilsmysteriums Christi für die gesamte Schöpfung und damit auch für die Tiere benennen (Röm 8,19-24; Kol 1,15-20; Eph 1,4-10 u. a.), nicht vorkommen, mit Ausnahme (im dt. Ben.) von Mk 1,13, der einzigen vorgeschlagenen Stelle aus dem NT, wobei Kluger anmerkt, dass dieser „Versuch […], eine Evangelienstelle mit inhaltlichem Bezug zu Tieren anzubieten, als misslungen bezeichnet werden muss, da die Verbindung oberflächlich erscheint" (Florian Kluger 2011, 267).

Insgesamt wird, so Kluger, die Fülle der Möglichkeiten an biblischen Texten mit Bezug zu Tieren nicht ausgeschöpft (Florian Kluger 2011, 267). Die liturgischen Texte wie die Anrufungen, die Fürbitten und schließlich die Segensgebete mit den einleitenden Lobpreisungen greifen die vorgeschlagenen biblischen Texte inhaltlich kaum auf und bleiben insgesamt auch hinter den (im röm. Ben.) in der Hinführung angesprochenen theologischen Sinngehalten zurück.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.2.2 *Die verwendeten theologischen Motive*

Das röm. Ben. bietet nach der liturgischen Eröffnung einen Text als Hinführung zur Segnung an, der einige wesentliche Aspekte für die theologische Begründung einer Tiersegnung liefert. Gott bedient sich der Tiere und sie sind oft ein Sinnbild, das die Gaben der Erlösung symbolisiert. Erinnert wird, dass Gott die Tiere in der Arche vor den Gewässern der Sintflut gerettet und sie in gewisser Weise (*aliquomodo*) am Bund mit Noach (Gen 9,9-10) beteiligt hat; dass das Lamm an das österliche Opfer und an die Befreiung aus der Sklaverei Ägyptens erinnert (Ex 12,3-14); dass ein großer Fisch Jona vor dem Schiffbruch gerettet hat (Jona 2,1-11); dass Raben dem Propheten Elija Nahrung brachten (1 Kön 17,6); dass die Tiere von Ninive mit den Menschen Buße taten (Jona 3,7) und – schließlich – dass die gesamte Schöpfung an der Erlösung durch Christus teilhat. Bedeutsam für das grundsätzliche Verständnis einer Segenshandlung ist die Betonung, dass die Segnung eines Tieres zuallererst ein Akt des Lobes des Schöpfers ist, dem Dank dafür gilt, dass er den Menschen aus allen anderen Geschöpfen ausgezeichnet hat, und der gebeten wird, dass der Mensch in Anerkenntnis der ihm eigenen Würde auf dem Weg des göttlichen Gesetzes wandeln möge.

Das vorherrschende Motiv der Anrufungen im dt. Ben. und der Lobpreisungen im röm. Ben., die dem Segensgebet unmittelbar vorausgehen, ist jenes von „Lob und Dank für die Schöpfung“ (Florian Kluger 2011, 273). Die anamnetisch-doxologischen Anrufungen in Form eines Wechselgebets im dt. Ben. thematisieren Gott als Schöpfer und Spender alles Guten sowie die besondere Verantwortung des Menschen für die Schöpfung. Nach dem Segensgebet folgen die Anrufung ausgewählter Heiliger sowie die Fürbitten, in denen die Tiere als Mitgeschöpfe bezeichnet werden, für die um Schutz vor Krankheit, Seuchen und Gefahren gebetet wird sowie dafür, dass sich der Mensch an ihnen erfreue. Die sechs Lobpreisungen vor dem Segensgebet im röm. Ben. lehnen sich an die jüdischen Segensformeln an („Gepriesen bist du, Herr“) und werden eingeleitet durch den anamnetischen Verweis darauf, dass die Herrschaft des Menschen über die Tiere die Herrlichkeit des Schöpfers bezeugt. Das Motiv der Tiere als Zeugen für die Vorsehung Gottes findet sich im röm. Ben. in der vierten Lobpreisung wieder, wo in Anlehnung an Mt 6,26 die Vögel des Himmels als Zeichen der göttlichen Vorsehung bezeichnet werden. In der fünften Lobpreisung hingegen wird die Tier-Mensch-Beziehung auch christologisch und soteriologisch in den Blick genommen, indem Gott gepriesen wird für Christus, das Lamm, durch das Gott die Menschen zu seinen Kindern

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

machen will. In der letzten Lobpreisung wird das Motiv aufgegriffen, dass Gott den Menschen durch jedes Geschöpf zu seiner Liebe hinziehe.

Die Segensgebete selbst haben eine anamnetisch-epikletische Grundstruktur. Während im dt. Ben. der Segen direkt über die Tiere gesprochen wird, die auch mit Weihwasser besprengt werden, werden im röm. Ben. die Menschen gesegnet, denen die Tiere von Nutzen sind und die von den Tieren in rechter Weise Gebrauch machen sollen. Im röm. Ben. ist die Besprengung der anwesenden Menschen (!) und der Tiere mit Weihwasser optional, während weder im dt. noch im röm. Ben. die Segensgeste des Kreuzzeichens vorgesehen ist. Das vorherrschende Motiv ist jenes des „Gebrauchs der Schöpfung" (dt. Ben. und 1. Form des röm. Ben.) und damit der „Funktionalität der Tiere", begründet zum einen durch die *conditio humana*, die ohne Tiere nicht erhalten werden kann (1. Form des röm. Ben.), zum anderen durch die Herrschaft über die Tiere, die Gott dem Menschen übertragen hat als Zeichen seines Segens (2. Form des röm. Ben.), damit die Tiere seinen Bedürfnissen (*necessitates*) dienstbar seien und der Mensch nach den ewigen Gütern strebe. Kluger deutet diesen Verweis auf die *necessitates* dahingehend, dass

> „die Herrschaft […] nicht absolutistisch zu verstehen ist, sondern sie soll selbst zum Segen werden und ist ausgerichtet auf die Verfügung des Menschen über die Tiere nach Maßgabe der tatsächlichen Notwendigkeiten, womit ein Missbrauch der Tiere ausgeschlossen werden soll" (Florian Kluger 2011, 273).

Im dt. Ben. wird Gott gebeten, er möge „diese Tiere (Pferde, Rinder) vor Krankheit und Gefahr schützen und alle schädlichen Einflüsse von ihnen fernhalten", womit hinsichtlich der erbetenen Wirkungen das Motiv der „Bewahrung der Schöpfung" aufgegriffen wird (Florian Kluger 2011, 273-274).

3.2.3 Das Fehlen der Segensgeste des Kreuzzeichens

Auffallend ist, wie bereits erwähnt, sowohl beim dt. wie auch beim röm. Ben. das Fehlen des Segensgestus des Kreuzzeichens, der ein wesentliches Element jeder Segenshandlung ist (Florian Kluger 2011, 280[1]), sowie der

1 Auch nach dem Dekret *Cum ex usitato* (2002) der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung ist bei jeder Segnung das Kreuzzeichen zu machen.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

direkten Epiklese um Segen. Die Segensgebete haben somit eher die Form von erweiterten Orationen mit fürbittendem Charakter (Florian Kluger 2011, 275), und zwar (im dt. Ben.) mit der Bitte um Schutz der Tiere, (im röm. Ben.) um den rechten Gebrauch der Tiere und darum, dass der Mensch die ihm von Gott anvertraute Herrschaft über die Tiere so ausübe, dass er zum Ziel des Lebens gelange.

4. Desiderate

Abschließend sollen einige bereits angeklungene Desiderate nochmals benannt werden.

4.1 Zu vertiefende theologische Motive

Grundlage von liturgischen Feiern, in denen Tiere erwähnt werden, sind sowohl schöpfungs- und bundestheologische wie soteriologische Aspekte. Wichtige Impulse hierfür liefern nicht nur die exegetischen und theologischen Reflexionen über die Tiere, sondern auch Papst Franziskus in seiner Sozial- und Umweltenzyklika *Laudato si'* (LS). Entsprechend den biblischen Zeugnissen werden Tiere grundsätzlich als Teil der Schöpfung angesehen, sodass die Aussagen über die Schöpfung auch auf sie zutreffen. Sie stehen dem Menschen aber näher als etwa die Pflanzen oder die unbelebte Schöpfung, sodass Menschen und Tiere eine enge Schicksalsgemeinschaft bilden und dem Menschen den Tieren gegenüber eine besondere Verantwortung zukommt (Ute Neumann-Gorsolke 2021).[2]

4.1.1 „Jedes Geschöpf ist Gegenstand der Zärtlichkeit des Schöpfers." (LS 87)

Bei den schöpfungstheologischen Motiven ist zu betonen, dass die Tiere nicht nur Teil der Schöpfung, sondern auch Ziel der beständigen und fürsorgenden Zuwendung Gottes sind (LS 87). Der Glaube an die väterliche Liebe Gottes zu allen Geschöpfen prägt, so Papst Franziskus, den bibli-

2 Dies betrifft besonders das „Vieh". In der Bibel werden die Tiere im Wesentlichen eingeteilt in Fische, Vögel, Kriechtiere und Landtiere, die wiederum in wilde Tiere und das Vieh (Nutz- und Haustiere) unterteilt werden (Bernd Janowski et al. [Hg.] 1993; Peter Riede 2002; Silvia Schroer 2010).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen Glauben an den Schöpfergott (LS 96). Ps 104 ist ein besonders eindrucksvolles und aussagekräftiges Zeugnis des Glaubens an diese liebende Fürsorge Gottes gegenüber den Tieren und bringt die Freude Gottes an ihnen zum Ausdruck. Es werden eine Menge an Tieren aufgezählt, für die Gott Sorge trägt: Vögel des Himmels, Vieh (in der biblischen Sprache sind das Nutz- und Haustiere), Storch, Steinböcke, Klippdachse, Tiere des Waldes, Junglöwen; von Gewimmel ohne Zahl und von Tieren klein und groß ist die Rede und schließlich auch vom Leviathan, dem biblisch-mythologischen Seeungeheuer. Sie alle bezeugen die Herrlichkeit Gottes, und Gott freut sich seiner Werke! In der Liturgie muss zum Ausdruck kommen, dass Gott sich an allen Geschöpfen erfreut, dass alle „Lebewesen vor Gott einen Eigenwert besitzen und ihn schon allein durch ihr Dasein preisen und verherrlichen" (LS 69; vgl. auch LS 33).[3]

4.1.2 Zwischen Mensch und Tier besteht eine tiefe Schicksalsgemeinschaft

Die beiden Schöpfungsberichte in Gen 1-2, aber auch Koh 3,19-21 u. a. bringen eine tiefe Schicksalsgemeinschaft zwischen Mensch und Tier zum Ausdruck: Sie sind Geschöpfe Gottes, von ihm geschaffen, aus dem Stoff des Ackerbodens geformt und beseelt, hineingestellt in denselben Lebensraum. Der Mensch teilt mit den Geschöpfen die *conditiones creationis* – wie Endlichkeit, Verwundbarkeit, Bedürftigkeit etc. (Martin M. Lintner 2017 a, 42-48). Ist Gott Ursprung und auch Vollendung allen Lebens, so gehen auch alle Geschöpfe „mit uns und durch uns voran auf das gemeinsame Ziel zu, das Gott ist, in einer transzendenten Fülle, wo der auferstandene Christus alles umgreift und erleuchtet" (LS 83; vgl. auch 243, 244, 246). Als Geschöpfe existieren auch die Tiere dank der Liebe Gottes. In dieser Liebe, die sich im Christusereignis verdichtet, wird Gott auch sie „auf eine ihnen gemäße Weise zur Vollendung führen" (Christoph J. Amor 2017 b, 252). Die schöpfungstheologische Sicht auf die Tiere kommt nicht umhin, auch die Frage nach Schmerz und Leid von Tieren in vielfältigen Formen, die nicht vom Menschen verursacht sind, zu bedenken (Christoph J. Amor 2017 a; Lisa-Marie Kaiser 2020). Die Eschatologie hat die sowohl proto- wie eschatologischen biblischen Metaphern der Fülle und Vollendung des Le-

3 Zur philosophischen Problematik der Rede vom „Eigenwert" eines jeden Geschöpfs und zur Differenzierung zwischen Eigenwert und Würde in Bezug auf Tiere und Menschen siehe Martin M. Lintner 2017 a, 115-124, sowie den Beitrag von Peter Kunzmann im vorliegenden Band.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bens sowie die bundestheologischen Aspekte aufzugreifen, die die Tiere dezidiert einschließen – so die beiden Schöpfungsberichte in Gen 1-2, die Vision vom eschatologischen (Tier)Frieden in Jes 11,6-8 und 65,25 sowie der Noachbund in Gen 9,9-11. Es geht nicht um die Frage nach einem wie auch immer gearteten Jenseits, sondern darum, dass „Gott jede Träne abwischen wird" (Jes 25,8), und um die Vollendung jedes Lebens, das im Diesseits ins Dasein tritt und mit dessen Leid, Qual und Tod sich eine biblisch begründete Hoffnung nicht zuletzt deshalb nicht abfindet, weil bereits im endlichen, oft leidvollen Dasein etwas davon erfahrbar wird, wie es ursprünglich gemeint war (Gregor Taxacher 2018; Lisa-Marie Kaiser 2020).

Die Schicksalsgemeinschaft zwischen Mensch und Tier wird an vielen weiteren Stellen der Heiligen Schrift thematisiert, und zwar überall dort, wo die Abhängigkeit des Menschen von den Tieren zur Sprache kommt, sei es im Negativen, weil sie eine Gefährdung für den Menschen darstellen, sei es im Positiven, weil sie als Arbeits- oder Nutztiere das menschliche Wohlergehen prägen, wo aber auch umgekehrt das Wohlergehen der Tiere von der Pflege und Fürsorge seines Besitzers abhängt. Es sind dies ganz konkrete Handlungsanweisungen für alltägliche Situationen, etwa dem dreschenden Ochsen das Maul nicht zu verbinden (Dtn 25,4), den Tieren Zeiten der Ruhe und Erholung zu gönnen (Ex 20,10 und 23,12; Dtn 5,14), das Neugeborene nicht vom Muttertier zu trennen (Ex 22,29; Lev 22,27-28; ebenso Ex 23,19 b; 34,26; Dtn 14,21) (Peter Riede 2002, 57-65). Schlicht, aber pointiert bringt es Spr 12,10 auf den Punkt: „Der Gerechte kümmert sich um das Wohlergehen seines Viehes, aber das Herz der Gottlosen ist grausam."

4.1.3 Tiere als Leidtragende menschlichen Fehlverhaltens

Die Tiere leiden aber auch unter dem Menschen. Die vielen konkreten Anweisungen zum Schutz der Tiere, auf die bereits hingewiesen worden ist, sind nicht präventiv, sondern deshalb formuliert worden, weil im praktischen tagtäglichen Umgang mit den Tieren genau diese und sicher auch andere Grundregeln im Sinne einer achtsamen und fürsorgenden Behandlung der Tiere verletzt worden sind. Der Mensch verursacht Schmerz, Leid und Qual von Tieren. Er verletzt hierin zutiefst den ihm von Gott übertragenen Fürsorge- und Pflegeauftrag auch gegenüber den Tieren. Seine ursprüngliche väterlich-fürsorgende Beziehung zu den Tieren, die im Gestus der Namensgebung in Gen 2,19-20 zum Ausdruck kommt – in der biblischen Sprache bedeutet die Namensgebung den juridischen Akt der An-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nahme an Kindes statt (Gianfranco Nicora 2018, 44) –, verwandelt sich in eine Beziehung von „Furcht und Schrecken" (Gen 9,1-2).[4]

Die Sintflut, Folge der Sünden der Menschen, rafft auch die Tiere mit hinweg. Eindrucksvoller kann nicht erzählt werden, dass auch die Tiere an den Sünden der Menschen leiden und ihre Folge zu spüren bekommen. So wie die Soziallehre der Kirche von sozialen Sünden und von Strukturen der Sünde spricht, so ist auch von ökologischen Sünden, von Sünden gegen die Tiere und von Strukturen der Sünde in Bezug auf die Tiere zu sprechen – etwa die strukturell bedingten Tierhaltungs- und Schlachtungsbedingungen, die den Bedürfnissen der Tiere in keiner Weise gerecht werden, und ein Konsumverhalten, das diese Strukturen wiederum verfestigt. In den liturgischen Schuldbekenntnissen und Vergebungsbitten wären diese Sünden gegenüber den Tieren zu thematisieren.

4.1.4 Tiere als Bündnispartner Gottes

Ebenso eindrucksvoll wie die Sintfluterzählung, dass die Sünden des Menschen auch den gemeinsamen Lebensraum der Tiere zerstören und den Tieren Leid und Verderben bringen, ist der Umstand, dass die Tiere ausdrücklich in den Noachbund eingeschlossen werden. Der Lebens- und Heilswille Gottes bezieht sich nicht nur auf die Menschen, sondern auch auf die Tiere. Sie sind Bündnispartner Gottes, auch sie sollen an den Folgen der Sünde der Menschen nicht zugrundegehen.

Das Motiv des Bundes mit den Tieren findet sich auch in Hos 2,20-24, wo es allerdings weniger um die Tiere als Bündnispartner Gottes geht, sondern wo Sicherheit, Stabilität und Wohlergehen des Volkes Israel im Vordergrund stehen (Ez 34,25). Wilde Tiere und Schädlinge werden als mögliche Gefahr für den Menschen angesehen, sie sind Sinnbild dafür, dass das Volk Israel inmitten feindlich gesinnter Mächte bedroht und verwundbar ist, und der Bund Gottes mit diesen Tieren steht deutlich im Zeichen des Heilswillens für das Volk Israel (Heinz-Dieter Neef 1987, 170). Der Bund mit den Tieren dient ebenso wie die Zerstörung von Kriegsgerät der Stiftung einer vollkommenen Friedensordnung und wird damit in die eschatologische Perspektive hineingenommen (Kató Szabolcs-Ferencz 2019, 52). Bernd Janowski betont allerdings, dass die Tiere auch in dieser Perspektive

4 Nur erwähnt, aber nicht vertieft werden kann an dieser Stelle die Problematik eines biblisch begründeten Vegetarismus. (Siehe dazu Paolo Trianni 2017; Georg Fischer 2019.)

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht nur wahrgenommen werden als Faktoren, die die Lebensbedingungen der Menschen wesentlich mitprägen – die Wildtiere etwa als Gefährdung, die Nutztiere hingegen als wesentliche Voraussetzung für das Wohlergehen der Menschen –, sondern dass die Tiere als Bündnispartner Gottes und damit als Geschöpfe eigenen Rechts und eigener Würde angesehen werden (Bernd Janowski 1999, 3-32).

4.2 Zur wachsenden ökologischen und tierethischen Sensibilität

Neben den theologischen Motiven gibt es auch eine wachsende Sensibilität für ökologische und tierethische Belange, die bislang in den liturgischen Feiern kaum bzw. nur unzureichend Niederschlag gefunden haben.

Als Zeichen für die wachsende Sensibilität für die ökologischen Erfordernisse sei besonders die ökumenische Initiative der „Schöpfungszeit" genannt, die 1989 durch den damaligen orthodoxen Patriarchen von Konstantinopel Dimitrios I. angeregt wurde (Ioan Moga 2017, 106-109). Er schlug vor, den 1. September als einen „Tag der Bewahrung der Schöpfung" zu begehen. In der *Charta Oecumenica* (2001) hat die Europäische Konferenz der Kirchen diese Anregung aufgegriffen und ausdrücklich die Einführung eines ökumenischen Tages des Gebetes für die Bewahrung der Schöpfung empfohlen. Diese Empfehlung wurde von der Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung der Kirchen in Sibiu (2007) konkretisiert: „Wir empfehlen, dass der Zeitraum zwischen dem 1. September und 4. Oktober[5] dem Gebet für den Schutz der Schöpfung und der Förderung eines nachhaltigen Lebensstils gewidmet wird, um den Klimawandel aufzuhalten" (Dokument 165-07, Empfehlung X). Dieser Zeitraum wird seither jährlich als „Schöpfungszeit" gestaltet. Papst Franziskus hat 2015 – in Anlehnung an den 1. September als „Tag der Schöpfung" in den orthodoxen Kirchen – für die katholische Kirche denselben Tag als „Weltgebetstag für die Bewahrung der Schöpfung" eingeführt (Franziskus 2015 b).

In Bezug auf die Tiere ist auffallend, dass beispielsweise in der *Charta Oecumenica* sowie in der Botschaft der Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Sibiu, aber auch im Brief des Papstes anlässlich der Einführung des Weltgebetstages für die Bewahrung der Schöpfung wohl von der Schöpfung, aber nicht von den Geschöpfen oder den Tieren die

5 Der 4. Oktober ist in der katholischen Kirche der liturgische Gedenktag des hl. Franz von Assisi und wird auch als Welttierschutztag begangen, d. h. als ein internationaler Aktionstag für den Tierschutz.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rede ist. Es besteht in den kirchlichen Verlautbarungen also noch erhebliches Potential, die gesteigerte Sensibilität für ökologische und umweltethische Belange auch dahingehend zum Ausdruck zu bringen, dass auch die Tiere als eine besondere Form der Schöpfungswirklichkeit und als Mitgeschöpfe explizit erwähnt sowie tierethische Aspekte berücksichtigt werden. Ebenso besteht noch wesentlicher Handlungsbedarf dahingehend, dass Tiere nicht nur als Nutz- und Arbeitstiere eine Rolle spielen, sondern dass viele Menschen auch eine emotionale Beziehung zu den Tieren entwickeln, sodass diese eine wichtige soziale Rolle spielen. Dies betrifft natürlich in erster Linie Haus- und Heimtiere sowie Tiere, die in unterschiedlichsten Formen von Therapie eingesetzt werden, aber auch Nutz- und Arbeitstiere in einer kleinstrukturierten Landwirtschaft. Insgesamt trifft jedoch für immer mehr Menschen zu, dass ihr

> „Umgang mit Tieren meist nicht mehr wie früher im Kontext der Nahrungsgewinnung und der Arbeit in der Landwirtschaft stattfindet, sondern im Bereich der Freizeit oder als Sozialpartner. Tiere werden zunehmend als Gefährten erlebt, die durch die emotionale Beziehung helfen, den persönlichen Alltag zu bestehen, oder die therapeutisch zum Einsatz kommen. Menschen in Industrienationen und modernen Gesellschaften kommen somit vor allem mit Haustieren in Kontakt" (Florian Kluger 2011, 278).

In einem Werkbuch zu Segensfeiern wird dieser sich wandelnden Tier-Mensch-Beziehung durch ein Segensmodell für „Tierfreunde mit ihren Haustieren" Rechnung getragen (Gerhard Berger et al. 2012, 136; Winfried Haunerland 2019, 358-359).

4.3 Zum Desiderat neuer liturgischer Feiern

Sowohl die neueren exegetischen wie theologischen Einsichten als auch die sich wandelnde Mensch-Tier-Beziehung verlangen nach angemessenen Ausdrucksformen in den liturgischen Feiern.

4.3.1 Votivmessen und Messen in besonderen Anliegen

Liborius O. Lumma plädiert dafür,

> „dem Messbuch auch eine Votivmesse ‚um die Bewahrung der Schöpfung' hinzuzufügen oder geistliches Gut wie den Sonnengesang des

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> Franz von Assisi zum festen Bestandteil kanonischer Liturgie zu machen, als dass die Schöpfung im liturgischen Gebet immer nur zweckgebunden auf das menschliche Heil erscheint" (2011, 104).

Es wäre wünschenswert, würden dem Thema „Schöpfung" mehrere Messformulare gewidmet, die bereits im Index unter ein eigenes Kapitel zusammengefasst werden, um auch formal der Bedeutung des Anliegens mehr Geltung zu verschaffen. Zusätzlich zu einer Votivmesse für die Bewahrung der Schöpfung könnten weitere Messformulare gestaltet werden wie beispielsweise: „Die Schöpfung als ‚Buch Gottes'", „Lobpreis des Schöpfers im Staunen über seine Werke", „Die Geschöpfe preisen und ehren Gott durch ihre Dasein", „Durch den Mund des Menschen preisen die Geschöpfe Gott", „Das sehnsüchtige Harren der Schöpfung auf Erlösung", „Für das Wohlergehen, Wachsen und Gedeihen der Schöpfung" usw.[6] In solchen Votivmessen für die Schöpfung

> „könnten katholische Feiergemeinden ihren spirituellen Horizont über ihre eigenen Bedürfnisse als Menschen weiten und vor Gott für das Wohlergehen aller Lebewesen und der gesamten Natur einstehen. Nicht weil es der Mensch für sein eigenes Überleben braucht, sondern weil die Kirche darin die Haltung Gottes einübt, in dessen Augen alles Geschaffene gut ist (Gen 1,31)" (Liborius O. Lumma 2020, 29).

4.3.2 Wortgottesfeiern

Neben Messfeiern besteht die Möglichkeit, Wortgottesfeiern zu besonderen Anlässen zu gestalten. Beispielsweise seien der 4. Oktober, Fest des hl. Franz von Assisi, oder die gesamte Schöpfungszeit vom 1. September bis 4. Oktober genannt. Auch im Rahmen von Krippenfeiern kann auf die besondere Bedeutung der beiden Tierfiguren Ochs und Esel eingegangen werden, die bereits seit frühchristlicher Zeit Teil der szenischen Darstellung der Geburt Jesu sind. Symbolisierten sie ursprünglich das Volk Israel und die heidnischen Völker, die mit Verweis auf Jes 1,3 und Hab 3,2 (LXX) ermahnt werden, im Neugeborenen den Herrn zu erkennen (Joseph Ziegler 1952), repräsentieren sie seit den szenischen Darstellungen des

6 Einen Vorschlag für eine thematische Eucharistiefeier „Mit den Geschöpfen verbunden" bietet Anton Rotzetter 2014. Anregungen und konkrete Vorschläge für die Liturgie wie Tiersegnung, Gebete und Fürbitten, Predigten, Ansprachen und Lieder finden sich auch in Deutsche Bischofskonferenz 1993, 67-80, sowie Ulrich Seidel/Hans-Eberhard Dietrich 2019, 159-236.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Weihnachtsgeschehens durch den hl. Franziskus die gesamte Schöpfung, die in Lob und Freude über die Geburt des Erlösers einstimmt (Werner Dettloff 1988).[7]

4.3.3 Benediktionen

Auch in Bezug auf die vorhandenen Tierbenediktionen ist anzumerken, dass sie weder dem theologischen Befund noch der existentiellen Bedeutung von Tieren im Leben vieler Menschen gerecht werden. Mehr und mehr dürften die

> „Beweggründe für eine Segnung von Tieren […] nicht mehr in dem Bedürfnis zu suchen sein, Nahrung und Arbeitserleichterung zu haben, sondern in der Bitte um Gesundheit für das Tier, weil eine besondere emotionale Nähe zu diesem besteht. Jeweils geht es um existentielle Beweggründe, die sich in der Benediktion manifestieren" (Florian Kluger 2011, 278).

Wird der Wandel der Lebenswirklichkeit vieler Menschen sowie der Mensch-Tier-Beziehung ernst genommen, muss sich dies auch in den Formularen niederschlagen. Deshalb wäre es notwendig, verschiedene Formulare für unterschiedliche Benediktionen von Tieren anzubieten: für Arbeits- und Nutztiere, für Freizeit-, Haus- und Heimtiere, für kranke Tiere, für ein neugeborenes oder Jungtier, für den Anlass, wenn sich z. B. eine Familie ein Tier anschafft oder ein Tier gestorben ist, etc.

4.3.4 Tierbestattungen

Immer mehr Menschen haben den Wunsch, ihr verstorbenes Haustier zu beerdigen und eine Stätte der Erinnerung zu haben. Der Wunsch nach einem Angebot eines amtlichen Formulars mit unterschiedlichen Textvarianten entsprechend der konkreten Situation des Menschen, dessen Tier verstorben ist, ist deshalb berechtigt (Michael Rosenberger 2017; Martin M. Lintner 2017 b). Erwähnenswert ist der von Manfred Hanglberger vorgeschlagene „religiöse Ritus für eine Tierbestattung" (Manfred Hanglber-

7 Interessante Überlegungen aus evangelischer Perspektive zu Tiergottesdiensten bietet Ulrich Seidel (2014). Dabei geht er vom Verkündigungsauftrag Jesu in Mk 16,15 aus, das Evangelium „der ganzen Schöpfung" zu verkünden.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ger [4]2017, 105-110), der allerdings noch verbesserungs- und ausbauwürdig ist, weil er einerseits keine biblischen Lesungen vorschlägt und andererseits lediglich einige Gestaltungselemente und Trauergebete bietet.

Zunächst geht es um die pastorale Begleitung von Menschen, die um ein Tier trauern (Martin M. Lintner 2017 b; Winfried Haunerland 2019, 361-363). Wie bereits mehrfach erwähnt worden ist, spielen im Leben von sehr vielen Menschen Tiere eine wichtige soziale und emotionale Rolle. Sie sind oft langjährige Begleiter eines Menschen, gehören zur Familie, sind Spielgefährten von Kindern u. a. m. Dass dabei auch enge emotionale Beziehungen entstehen, verwundert nicht und bedeutet auch nicht, dass Tiere vermenschlicht werden – solange an ein Tier nicht Erwartungen gestellt werden, denen es nicht gerecht werden kann, weil sie nur von einem menschlichen Gefährten erfüllt werden können. Der Tod eines solchen tierlichen Gefährten und Freundes schmerzt und löst Trauer aus (Winfried Haunerland 2019, 364-365). Es ist nur allzu verständlich, dass sich jemand dagegen sträubt, den Tierkadaver wie Abfall zu entsorgen.

Neben diesem pastoralen Aspekt wäre ein religiöser Ritus für eine Tierbestattung aber auch ein wichtiger Ausdruck einer schöpfungstheologischen Würdigung der Tiere. Für die konkrete Gestaltung eines solchen Ritus kann aus dem reichen Befund der neueren exegetischen sowie (schöpfungs)theologischen Einsichten geschöpft werden. Es bieten sich dabei viele biblische und theologische Motive an – und als Lesungen entsprechende Bibelstellen – wie die Erlösungsbedürftigkeit alles Geschaffenen (Ps 104,24-33; Offb 21,1-5 u. a.), die Schicksalsgemeinschaft zwischen Menschen und Tieren (Koh 3,19-21), der Bund Gottes mit den Tieren (Gen 9,8-11 u. a.), der universale Heilswille Gottes (Jes 11,6-8 u. a.), die Fürsorge Gottes für alles Lebendige (Ps 36,7; Ps 104; Mt 6,26-30 u. a.), die Bedeutung des Heilsgeheimnisses Christi für die gesamte Schöpfung (Mk 1,12-13; Kol 1,15-20; Eph 1,4-10 u. a.), das sehnsüchtige Harren aller Geschöpfe auf das Offenbarwerden der Herrlichkeit der Kinder Gottes (Röm 8,19-22) etc.

Zu beachten bleibt jedoch, dass ein solcher Ritus in erster Linie den Glauben des Menschen widerspiegelt: sein Welt-, Menschen- und Tierbild, sein Schöpfungs- und Heilsverständnis. Wenn deshalb in einem christlichen Ritus für eine Tierbeerdigung Symbole oder Gesten verwendet werden, so sollen sie von taufliturgischen Symbolen und Deuteworten unterschieden sein, die explizit an den Glauben des Verstorbenen erinnern bzw. daran anknüpfen (Martin M. Lintner 2017 b; Winfried Haunerland 2019, 360[8]). Bei Texten und Gebeten ist es deshalb auch angebrachter, wenn sie

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich nicht dialogisch an das verstorbene Tier selbst richten, sondern an den trauernden Menschen, dem Trost zugesprochen wird (Martin M. Lintner 2017 b; Winfried Haunerland 2019, 363[9]), oder – noch besser – an Gott, den Schöpfer, der in seiner Liebe jedes Geschöpf auf die für es vorgesehene Weise zur Vollendung führen wird. In diesem Sinne könnte das Kreuzsymbol verwendet werden, insofern es Ausdruck des Glaubens daran ist, dass Gott in Christus die gesamte Schöpfung erlösen und die Beziehung des Menschen auch zur Natur und zu den Tieren erneuern will.

4.3.5 Gottesdienste mit Tieren

Die soeben angeführten Überlegungen und besonders der Umstand, dass eine liturgische Feier in erster Linie Ausdruck des Glaubens der Kirche ist, begründen auch einen gewissen Vorbehalt gegenüber der Einbindung von Tieren in Gottesdienste. Dennoch kann die Präsenz von Tieren bei manchen Anlässen – besonders bei Segnungen – sinnvoll sein und den Blick der mitfeiernden Menschen auf die Tiere verändern.

Auf einige Initiativen von (in vielen Fällen ökumenischen) Gottesdiensten mit Tieren soll hingewiesen werden: Die *Aktion Kirche und Tiere* (AKUT) organisiert seit mittlerweile vielen Jahren „Gottesdienste für Menschen und Tiere"[10] (Delf Bucher 2004; Ulrich Seidel 2019).

> „Anlass oder Grundgedanke [dieser Gottesdienste; MML] sind die Schöpfungsgemeinschaft von Menschen und Tieren, der Welttierschutz- oder der Franziskustag im Oktober, bisweilen können sie auch konkretes Zeichen eines Protestes sein, ob gegen Tierversuchsanlagen oder Massenställe. Sie sind geistlicher Ausdruck des Bemühens, das ‚Seufzen der Kreatur' unter der Gewaltherrschaft des Menschen wahr- und religiös aufzunehmen" (Ulrich Seidel 2019, 162).

Diese kirchlichen Feiern sollen dafür sensibilisieren, „dass Tiere nicht nur einen wirtschaftlichen Faktor darstellen, sondern unsere Mitgeschöpfe sind, mit denen wir geschwisterlich umgehen und die wir artgerecht halten sollen" (Delf Bucher 2004).

---

8 Haunerland wirft Michael Rosenberger (2017) diesbezüglich einen nicht sachgerechten und zugleich gefährlichen Umgang mit den liturgischen Symbolen vor.

9 Kritisch gegen den Vorschlag von Manfred Hanglberger [4]2017, 105-110.

10 Der erste „Tiergottesdienst", gestaltet von den AKUT-Gründern Christa und Michael Blanke, wurde 1988 im ZDF übertragen und führte zu teils kontroversen Reaktionen (Ulrich Seidel 2019, 163).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In Karlsruhe wurde am 21.09.2019 der „1. Ökumenische Segnungsgottesdienst für Mensch und Tier“ gefeiert (Timon Müller 2019). Die Organisatorinnen und Organisatoren machten dabei die Erfahrung, dass es in den involvierten Gemeinden bereits nach der Ankündigung und besonders nach der Durchführung dieses Gottesdienstes zu interessanten Diskussionen über die Bedeutung der Tiere für die Menschen, die Mensch-Tier-Beziehung und die Sichtweise auf die Tiere in der Perspektive des Glaubens gekommen ist, sodass die Segensfeier nicht nur jene Menschen, die schließlich auch ihre Tiere mitgebracht haben, für einen achtsameren und verantwortungsbewussteren Umgang mit Tieren sensibilisieren konnte. Mit dem ökumenischen Segnungsgottesdienst für Mensch und Tier, der auch in Zukunft angeboten werden soll, möchte man auch einen missionarischen Auftrag erfüllen, nämlich auf Tierfreundinnen und -freunde zugehen und so Menschen, die sich für Tiere interessieren oder sich um sie kümmern (wie Tierschutzvereine, Zoogeschäfte, Initiativen für Tiere etc.), nicht nur neugierig machen für den christlichen Glauben, sondern sie als Partner für das gemeinsame Anliegen der christlichen Verantwortung für Tiere gewinnen (Timon Müller 2019).

Resümierend kann jedoch mit dem evangelischen Pfarrer Ulrich Seidel festgehalten werden: „Adressaten sind natürlich die Menschen, Tiere partizipieren, sind aber auch – man sehe es mir ab – eine Art Kulisse, die aber zu einem Gesamteindruck im Geist der Arche des Noah verschmilzt und somit mehr als das ist“ (Ulrich Seidel 2019, 109).

5. Schlussbemerkung

Insgesamt bietet sich hinsichtlich der Präsenz von Tieren in der Liturgie der Kirche bzw. in den liturgischen Texten ein Befund, der weder der heutigen theologischen Sicht der Tiere und ihrem Stellenwert in der Bibel noch der sozialen und emotionalen Bedeutung von Tieren im Leben vieler Menschen sowie der wachsenden ökologischen und tierethischen Sensibilität gerecht wird. Deshalb ist die vorwiegend funktionale Sicht auf die Tiere in den liturgischen Texten zu überwinden sowie das durchklingende Verständnis des Herrschaftsauftrags in manchen liturgischen Texten zu überdenken. Gerade weil die gesamte Schöpfung, auch die Tierwelt,

> „aus der Perspektive Gottes gut ist und obendrein fähig, durch Gottes Kraft überhöht und gewandelt und in die Ewigkeit einbezogen zu werden, kann der Mensch, der dies – nicht zuletzt durch die Liturgie – erkennt, gar nicht anders, als die Schöpfung so zu behandeln, wie sie in

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Perspektive Gottes behandelt werden soll" (Liborius O. Lumma 2017, 105).

Als biblische Leitmotive eignen sich der Schöpfungsbericht in Gen 1,1-2,4 a mit seiner refrainartigen Betonung, dass alles, was Gott geschaffen hat, gut, ja sehr gut ist, der Schöpfungsbericht in Gen 2,4b-25, wonach der Mensch die Welt wie einen Garten „bebauen und bewahren" und die Tiere wie ihm anvertraute Adoptivkinder behandeln soll (vgl. den Gestus der Namensgebung), die Aussage im Buch der Weisheit, dass Gott ein „Freund des Lebens" ist, der alles ins Dasein gerufen hat und am Leben erhält (Weish 11,24-12,1), die Zuversicht, dass Gott Menschen und Tieren hilft (Ps 36,7), oder Ps 104, der eine Fülle von Tieren nennt und den Glauben zum Ausdruck bringt, dass Gott sich ihrer erfreut.[11]

Literatur

Amor, Christoph J. 2017 a, Ist die Schöpfung gut? Zum Problem des Übels und der Leiden in der Natur, in: 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, 53-63.

Amor, Christoph J. 2017 b, Kommen Tiere in den Himmel?, in: 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, 243-252.

Benediktionale. Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes 1978, Einsiedeln etc. [abgekürzt: dt. Ben.].

Berger, Gerhard/Derler, Engelbert/Löschberger, Erwin/Schwarz, Wolfgang et al. 2012, All ihr Tiere, lobet den Herrn. Tiersegnung, in: Kluger, Florian (Hg.) 2012, Das große Liturgie-Buch der Segensfeiern. Feierformen, Texte, Bilder und Lieder, Regensburg, 136-141.

Bertsch, Ludwig (Hg.) 1993, Der neue Messritus im Zaire. Ein Beispiel kontextueller Liturgie (Theologie der Dritten Welt 18), Freiburg i. Br. etc.

Bucher, Delf 2004, Mit Tieren Gottesdienst feiern, in: https://www.kath.ch/medien spiegel/mit-tieren-gottesdienst-feiern (03.10.2004)/ (abgerufen am 04.10.2020).

Charta Oecumenica. Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa 2001, in: https://web.archive.org/web/20071017204304/http://oekumene3.eu/oekumene3_images/charta_oecumenica_pdf.zip (abgerufen am 10.08.2019).

11 Für hilfreiche Hinweise aus dem Bereich der Liturgiewissenschaft danke ich den Kollegen Liborius O. Lumma, Innsbruck, und Winfried Haunerland, München.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

De Benedictionibus. *Editio Typica* (*Rituale Romanum*) 1984, Vatikanstadt [abgekürzt: röm. Ben.].

Dettloff, Werner (1988), Franziskus und die Weihnachtskrippe. Der theologiegeschichtliche Hintergrund der Krippenfeier des hl. Franziskus von Assisi, in: Franziskanische Studien 70, 225-234.

Deutsche Bischofskonferenz 1993, Die Verantwortung des Menschen für das Tier. Positionen – Überlegungen – Anregungen (Arbeitshilfen 113), Bonn.

Dritte Europäische Ökumenische Versammlung in Sibiu, Rumänien, 04.-09.09.2007, Dokument 165-07, in: https://web.archive.org/web/20071017204304/http://oekumene3.eu/oekumene3_images/EEA3FINAL_Message_DE.doc (abgerufen am 11.08.2019).

Elsensohn, Franz 2002, Tiere der Heiligen. Ein kleines Stundenbuch der Heiligen und ihrer Legendentiere, Grenchen b. Solothurn.

Fischer, Georg 2019, „Du darfst Fleisch essen ...": Biblische Impulse zur Ernährung, in: Dialog-Du Siach/christlich-jüdische Informationen 117, 23-31.

Franziskus 2015 a, *Laudato si'*. Enzyklika über die Sorge für das gemeinsame Haus (24.05.2015).

Franziskus 2015 b, Schreiben zur Einführung des „Weltgebetstags zur Bewahrung der Schöpfung (1. September)" an die Kardinäle Peter Kodwo Appiah Turkson und Kurt Koch (06.08.2015), in: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/letters/2015/documents/papa-francesco_20150806_lettera-giornata-cura-creato.html (abgerufen am 10.08.2019).

Franziskus 2019, Messaggio al II Forum delle Comunità Laudato si' (06.07.2019), in: http://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2019/documents/papa-francesco_20190706_messaggio-comunita-laudatosi.html (abgerufen am 19.07.2019).

Hagencord, Rainer/Rotzetter, Anton (Hg.) 2014, Neue Wahrnehmung des Tieres in Theologie und Spiritualität (Jahrbuch Zoologische Theologie 1), Münster.

Hanglberger, Manfred [4]2017, Trauergebete, Traueransprachen. Texte am Sterbebett, für Trauerandachten und Beerdigung (Konkrete Liturgie), Regensburg.

Haunerland, Winfried 2016, Liturgie und Kirche. Studien zu Geschichte, Theologie und Praxis des Gottesdienstes (Studien zur Pastoralliturgie 41), Regensburg.

Haunerland, Winfried 2019, Vom Segnen und Begraben der Tiere. Liturgiewissenschaftliche Anmerkungen zu einer aktuellen Debatte, in: Münchener Theologische Zeitschrift 70, 355-365.

Janowski, Bernd 1999, Auch die Tiere gehören zum Gottesbund, in: Janowski, Bernd 1999, Die rettende Gerechtigkeit (Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2), Neukirchen-Vluyn, 3-32.

Janowski, Bernd/Neumann-Gorsolke, Ute/Glessmer, Uwe (Hg.) 1993, Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel, Neukirchen-Vluyn.

Kabasélé, François 1993, Eucharistiefeier in Schwarzafrika, in: Bertsch, Ludwig (Hg.) 1993, Der neue Messritus im Zaire. Ein Beispiel kontextueller Liturgie (Theologie der Dritten Welt 18), Freiburg i. Br. etc., 123-183.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kaiser, Lisa-Marie 2020, Vergänglichkeit der Tiere?, in: Geist und Leben 93, 73-81.

Keplinger, Josef 2019, „Gepriesen bist du, Herr …". „Segnen" im deutschen und im lateinischen Benediktionale, in: Heiliger Dienst 73, 50-55.

Kluger, Florian 2011, Benediktionen. Studien zu kirchlichen Segensfeiern (Studien zur Pastoralliturgie 31), Regensburg.

Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung (2002), Dekret *Cum ex usitato* vom 14.09.2002, in: Acta Apostolicae Sedis 94, 684.

Lintner, Martin M. 2017 a, Der Mensch und das liebe Vieh. Ethische Fragen im Umgang mit Tieren. Mit Beiträgen von Christoph J. Amor und Markus Moling, Innsbruck.

Lintner, Martin M. 2017 b, Ein Kreuz für Hund und Katz? (31.10.2017), in: https://www.feinschwarz.net/ein-kreuz-fuer-hund-und-katz/ (abgerufen am 10.08.2019).

Lohfink, Norbert 2000, Der Alte Bund im 4. Hochgebet (für Erich Zenger zum 60. Geburtstag), in: Bibel und Liturgie 73, 33-46.

Lumma, Liborius O. 2011, „Für alles, was lebt auf der Erde: die Pflanzen, die Tiere und die Menschen". Das Gedenken der Schöpfung in östlicher, westlicher und ökumenischer Liturgie, in: Paganini, Simone/Panhofer, Johannes (Hg.) 2011, Schöpfung – Evolution – Verantwortung. Vorträge der 11. Innsbrucker Theologischen Sommertage 2010 (theologische trends 20), Innsbruck, 217-235.

Lumma, Liborius O. 2017, Überhöhung, Wandlung, Ökologie. Die Schöpfung in der katholischen Sonntagsliturgie, in: Heiliger Dienst 71, 100-105.

Lumma, Liborius O. 2020, Klimawandel, Ethik und Liturgie. Eine Messe für die Schöpfung, in: Herder Korrespondenz Spezial 2/2020, 26-29.

Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe ^{3}2017, Stuttgart [abgekürzt: MB Kl].

Moga, Ioan 2017, Die „kosmische Liturgie" in Zeiten der Umweltkrise, in: Heiliger Dienst 71, 106-116.

Mpongo, Laurent 1993, Einige spezifische Merkmale des „Zairischen Ritus", in: Bertsch, Ludwig (Hg.) 1993, Der neue Messritus im Zaire. Ein Beispiel kontextueller Liturgie (Theologie der Dritten Welt 18), Freiburg i. Br. etc., 112-122.

Müller, Jörg 2017, „Das Leben neu geschaffen", in: Heiliger Dienst 71, 90-99.

Müller, Timon 2019, 5 Gründe, warum ein Tiergottesdienst die Kirchengemeinde belebt (27.09.2019), in: https://www.evangelisch.de/inhalte/160686/27-09-2019/5-gruende-warum-ein-tiergottesdienst-die-kirchengemeinde-belebt (abgerufen am 30.09.2020).

Neef, Heinz-Dieter 1987, Die Heilstraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Hosea (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 169), Berlin/New York.

Neumann-Gorsolke, Ute 2021, „Der Gerechte kennt das Bedürfnis seines Viehs" (Spr 12,10 a). Ethische Aspekte des Mensch-Tier-Verhältnisses im Alten Testament [Beitrag im vorliegenden Band].

Nicora, Gianfranco 2018, Anche gli animali pregano, Padova.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Preuß, Dirk 2015, Katholische Friedhöfe (auch) für Tiere?, in: Stimmen der Zeit 233, 158-175.

Probst, Manfred 1981, Das Schöpfungsmotiv im Eucharistischen Hochgebet, in: Liturgisches Jahrbuch 31, 129-144.

Riede, Peter 2002, Im Spiegel der Tiere (Orbis Biblicus et Orientalis 187), Göttingen.

Rosenberger, Michael 2017, Tiere bestatten? Theologische Überlegungen zu einem gesellschaftlichen Trend, in: Stimmen der Zeit 142, 531-539.

Rotzetter, Anton 2014, Mit den Geschöpfen verbunden – Abschlussgottesdienst, in: Rotzetter, Anton/Hagencord, Rainer (Hg.) 2014, Neue Wahrnehmung des Tieres in Theologie und Spiritualität (Jahrbuch Zoologische Theologie 1), Münster, 125-135.

Schneider, Michael 2017, Schöpfung und Liturgie. Ein Beitrag aus ostkirchlicher Sicht, in: Heiliger Dienst 71, 117-125.

Schroer, Silvia 2010, Die Tiere in der Bibel. Eine kulturgeschichtliche Reise, Freiburg i. Br. etc.

Seidel, Ulrich 2019, „Geht hin in alle Welt und verkündet das Evangelium aller Kreatur." Mensch und Tier in der Verkündigung. Ein Praxisbericht, in: Seidel, Ulrich/Dietrich, Hans-Eberhard 2019, An der Seite der Tiere. Christsein und ein neuer Umgang mit der Kreatur (Christsein aktuell 5), Münster, 160-174.

Seidel, Ulrich/Dietrich, Hans-Eberhard 2019, An der Seite der Tiere. Christsein und ein neuer Umgang mit der Kreatur (Christsein aktuell 5), Münster.

Steck, Wolfgang 2004, Schöpfungstheologische Implikationen in den Hochgebeten und Präfationen des Missale Romanum – dargestellt vor dem Hintergrund ausgewählter universalkirchlicher Dokumente. Unveröffentlichte Habilitationsschrift, LMU München.

Stuflesser, Martin/Winter, Stephan 2004, Wo zwei oder drei versammelt sind. Was ist Liturgie? (Grundkurs Liturgie 1), Regensburg.

Szabolcs-Ferencz, Kató 2019, Jhwh: der Wettergott Hoseas? Der „ursprüngliche" Charakter Jhwhs ausgehend vom Hoseabuch, Göttingen.

Taxacher, Gregor 2018, Tiereschatologie, in: Horstmann, Simone/Ruster, Thomas/Taxacher, Gregor 2018, Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere, Regensburg, 261-272.

Trianni, Paolo 2017, Per un vegetarianismo cristiano, Padova.

Ziegler, Joseph (1952), Ochs und Esel an der Krippe. Biblisch-patristische Erwägungen zu Is 1,3 und Hab 3,2 (LXX), in: Münchener Theologische Zeitschrift 3, 385-402.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

4.
Tierethik im Kontext systemischer Herausforderungen

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tierethik im Spannungsfeld von Tierwohl, Landwirtschaft und Agrarpolitik

Markus Vogt

1. Systemische Herausforderungen und das Design der Fragestellung

Im gesellschaftlichen Umgang mit Tieren gibt es gegenwärtig vor allem *zwei grundlegende Herausforderungen*, die beide vorrangig mit der Landnutzung und damit der Agrarpolitik zusammenhängen: zum einen die offensichtliche Diskrepanz zwischen den *Bedingungen der Tierhaltung* in der moderneren Nahrungsmittelproduktion und dem Anspruch, die Tiere als Mitgeschöpfe in ihrem Eigenwert zu achten; zum anderen das *sechste große Artensterben*, das derzeit auf unserem Planeten stattfindet und das als ein mit dem Klimawandel vergleichbarer tiefer Einschnitt in der Evolution des Lebens angesehen wird (Ulrich Kutschera 2016, 57-66). Das meistdiskutierte Beispiel hierfür in jüngster Zeit ist das *Insektensterben*, das in der politischen Debatte um Pestizideinsatz und Biodiversität große öffentliche Aufmerksamkeit erhalten hat. Auch hier geht es um vernachlässigte Nebenwirkungen der Agrarpolitik und der landwirtschaftlichen Praxis.

Der weltweite, das menschliche Selbstverständnis berührende *Animal Turn* (Clemens Wustmans 2015, 167-170; Johann Ach/Dagmar Borchers [Hg.] 2018) als eine kulturwissenschaftliche, umwelthistorische und ethisch-praktische Hinwendung zu Tieren steht in einem auffallenden Widerspruch zur gleichzeitigen Zunahme der industrialisierten Landwirtschaft. Gerade in der Tierhaltung steht diese in globaler Konkurrenz unter enormem Effizienzdruck und sieht mehrheitlich kaum Möglichkeiten, den ethischen Erwartungen zu entsprechen. Man kann die gegenwärtige Situation als eine fast *schizophrene Spaltung zwischen ethischem Anspruch und der gesellschaftlichen Praxis* deuten. Als Konsumenten ist der überwiegende Anteil der Bevölkerung daran beteiligt. Deshalb ist das *othering* der moralischen Empörung mehrheitlich nicht angemessen.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1.1 Systemische Herausforderungen

Die Probleme des Tierschutzes in der Landwirtschaft sind in besonderer Weise von systemischen Wirkungszusammenhängen geprägt. Das macht ihre ethische und ökosoziale Brisanz aus, zugleich aber auch ihre steuerungs- und kommunikationstheoretische Komplexität. Durch die Dominanz des pathozentrisch-individualethischen Ansatzes der Tierethik wurden diese Zusammenhänge lange unterschätzt.

Die *systemischen Herausforderungen betreffen vor allem zwei Aspekte*:

1. Zum einen die *Handlungszwänge der verschiedenen Akteure* in dem von einem hohen Grad an Komplexität, Abhängigkeiten und verschränkten Handlungsketten geprägten Agrar- und Ernährungssystem. So sehen sich die Bauern seit Jahrzehnten zwischen dem hohen Preisdruck der Lebensmittelindustrie sowie der europäisierten und globalisierten Agrarmärkte und den aus ihrer Sicht oft idealisierten ethischen Erwartungen der umweltbewegten Zivilgesellschaft eingeklemmt. Diese Handlungszwänge, die einzelne Menschen, Betriebe und Branchen erleben, sind dabei jedoch keineswegs naturgegeben, sondern *gesellschaftlich erzeugt und damit sozialethisch zu gestalten*. In der Kommunikation ist jedoch zu beachten, dass Landwirte und Nutztierhalter in gleicher Weise „Täter" und „Opfer" der Umwelt- und Klimaveränderungen sowie agrarpolitischer Systemzwänge sind (Antonia Weishaupt 2019, 13). Die Agrarpolitik ist eines der anschaulichsten Beispiele für eine ursprünglich durch Solidarität motivierte Fehlallokation von Mitteln mit am Ende ökologisch, ökonomisch und sozial negativen Nebenwirkungen. So gehört die Gemeinsame Agrarpolitik (GAP) zu den ältesten und finanziell umfangreichsten Politikbereichen der Europäischen Union: 1982 entfielen ca. 70 Prozent des EU-Haushalts auf die GAP, gegenwärtig immer noch 38 Prozent (Bundesministerium für Ernährung und Landwirtschaft 2019 a).[1] Die Mehrheit der Landwirte käme im derzeit bestehenden System ohne EU-Förderungen finanziell nicht über die Runden. Zugleich ist die Förderung Ursache für Über- und Fehlproduktion, einen ruinösen Preiswettbewerb und Lebensmittelverschwendung (ca. ein Drittel wird weltweit weggeworfen, wobei die Ursachen sich deutlich von Region zu Region unterscheiden, z. B. fehlende Kühlketten in tropischen Ländern oder Verschwendung durch End-

1 In Deutschland stehen der Landwirtschaft jährlich 6,2 Milliarden Euro zur Verfügung: Durchschnittlich beziehen Landwirte in Deutschland 40 Prozent ihres Einkommens aus Subventionen (37 Prozent im EU-Durchschnitt).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verbraucherinnen und Endverbraucher in Industrieländern). Mit der Ernährung von 7,6 Mrd. Menschen erbringt das Agrarsystem eine Höchstleistung; zugleich leidet es unter enormen Fehlsteuerungen auf Kosten zahlloser Menschen, Tiere und Naturräume. Tierethik muss nüchtern die Handlungszwänge im Spannungsfeld von Tierwohl, Landwirtschaft und Agrarpolitik zur Kenntnis nehmen, ohne vor ihnen zu resignieren.

2. Das zweite systemische Problem der Landwirtschaft sind die *komplexen ökologischen Auswirkungen*. Ein Gutachten des Weltklimarats (IPCC) rechnet aus, dass derzeit (2019) ca. *23 Prozent der Treibhausgasemissionen* aus der Landwirtschaft bzw. der veränderten Landnutzung stammen (Simon Michel-Berger 2019 b). Tierhaltung ist ein treibender Faktor der gegenwärtigen Umweltprobleme (Antonia Weishaupt 2019, 19-27). Seit Jahren weisen die Daten zur Erdsystemforschung auf der Basis des Planetary-Boundaries-Konzeptes im Landwirtschaftsbereich die markantesten „roten Ampeln" auf: *Der hohe Dünger- und Pestizideinsatz belastet den Wasserhaushalt und die Böden; die Futtermittel- und Biospritproduktion sind der treibende Faktor für die Rodung der Regenwälder*, die als „das grüne Herz des Planeten" unverzichtbar sind; die Änderung der Landnutzung reduziert Lebensräume wilder Tiere und führt derzeit zum *sechsten großen Artensterben* in der Geschichte der Evolution des Lebens (Will Steffen et al. 2015). Fernab unserer Wahrnehmung ereignet sich aufgrund der primär durch expansive Landnutzung verursachten Zerstörung von Lebensräumen ein Massensterben von Tierarten, das mindestens zehn bis hundert Mal schneller als im Durchschnitt der letzten zehn Millionen Jahre stattfindet und sich stetig beschleunigt (Ulrich Kutschera 2016, 57-66; Helmholtz-Zentrum für Umweltforschung [Hg.] 2019, 9). Zum großen Teil handelt es sich um unbekannte Arten oder solche, die unsere Emotionen wenig ansprechen, die jedoch für die Evolutionsfähigkeit des Lebens auf der Erde von grundlegender Bedeutung sind. Auch wenn es hier schwierig ist, systemische Kipppunkte quantitativ zu prognostizieren, gibt es zahlreiche Indizien dafür, dass die massive Reduktion der Biodiversität nicht lange mit dem Erhalt der uns unbekannten Strukturen der Ökosysteme vereinbar sein wird. Biodiversität ist neben der Energieversorgung der zweite, bisher weit unterschätzte *Brennpunkt des Ökozids*, auf den unsere Zivilisation derzeit zuzusteuern scheint. Die massive Zunahme der Nutztierhaltung hat darin eine systemische Schlüsselstellung.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1.2 Zur Verortung der Tierschutzethik im Kontext der Agrarpolitik

Vor diesem Hintergrund stellen sich mit der Agrarpolitik sozialethische Grundfragen nach der gerechten und effizienten Steuerung komplexer Systeme sowie nach der Verortung in umwelt-, tier- und gesellschaftsethischen Kontexten. In *Deutschland* ist die Tierethik politisch nicht beim Umweltministerium, sondern primär *beim Landwirtschaftsministerium* angesiedelt. Damit ist jedoch eine spezifische Einengung der Fragestellung verbunden: Kriterien des Tierschutzes werden schon aufgrund dieses Kontextes als Modifikationen der bestehenden Praxis gedacht und zu einem auf halbherzige Kompromisse angelegten Begleitdiskurs verflacht. Die zentrale Bedeutung der Nutztierhaltung für Umwelt- und Klimaveränderungen wird aufgrund der Nichtzuständigkeit des Umweltministeriums politisch bisher massiv vernachlässigt (Antonia Weishaupt 2019, 15).

Die *Verortung der Tierethik* hat vor diesem Hintergrund nicht nur eine theoriestrategische Bedeutung, sondern führt auch zu *unterschiedlichen inhaltlichen Akzentsetzungen*: Im Kontext der Landwirtschaft stehen pragmatische Kriterien der Leidvermeidung sowie gesellschaftspolitische Fragen im Mittelpunkt. Ernährungsethik beschäftigt sich mit der Rechtfertigungsfähigkeit der Tötung von Tieren durch Menschen. Umweltethische Zugänge fokussieren auf ökologische Auswirkungen der Massentierhaltung. Konzipiert man die Tierethik als eigenständiges Reflexionsfeld, wird vorrangig der personenanaloge Status von Tieren diskutiert, was meist in Grundsatzdebatten mündet. Darüber hinaus ist damit ein individualethischer Akzent verbunden. So geht beispielsweise Nida-Rümelin davon aus, dass Tierethik primär den Umgang mit Tierindividuen thematisiere und daher aus der Umweltethik ausgegliedert werden könne (Julian Nida-Rümelin 2005, 516).[2] Kriterien der Arterhaltung, die aus meiner Sicht gerade für agrarpolitische Kontexte der Tierethik ethisch nicht zu vernachlässigen sind, kommen in einem solchen Ansatz kaum in den Blick. Eine *sozialethische Reflexion* hat aus meiner Sicht die Aufgabe, die Stärken, Schwächen und Anschlussstellen dieser unterschiedlichen Perspektiven verständlich zu machen und eine ausgewogene Urteilsbildung zu fördern.

Ein Ort hierfür ist beispielsweise die *Tierschutzkommission* des Bundes, die seit 1987 durch das deutsche Bundeslandwirtschaftsministerium einbe-

2 Eher aus pragmatischen Gründen, um die Fülle an Themen zu bewältigen, haben auch Markus Vogt, Jochen Ostheimer und Frank Uekötter die Tierethik aus der Umweltethik ausgelagert (vgl. Markus Vogt et al. 2013; zur Konzeption und Abgrenzung der Umweltethik vgl. die Einführung der Herausgeber, ebd., 11-17).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rufen wird. Sie wird zu allen Verordnungen und allgemeinen Verwaltungsvorschriften nach dem Tierschutzgesetz angehört und kann auch in Eigeninitiative zu Tierschutzfragen Stellung gegenüber dem Ministerium nehmen. Derzeit kommen von den zwölf Mitgliedern fünf aus der Forschung, vier von Tierschutzorganisationen und jeweils einer von der Firma Merck, dem Deutschen Bauernverband und der Katholischen Landvolk-Bewegung. Auch wenn sich die Tierethik im Kontext der Landwirtschaft nicht selten halbherzigen Kompromissen hingibt, kann man doch zugleich auch spezifische Stärken dieses Zugangs ausmachen: Er setzt sich verstärkt mit praktischen Fragen auseinander, wie Tierschutz in unserer Gesellschaft konsensual definiert und durchgesetzt werden kann. Er ist auf einen akteursorientierten Ansatz angelegt, der danach fragt, welche Verantwortung den unterschiedlichen Gruppen und Institutionen in Gesellschaft, Landwirtschaft, Ernährungsindustrie, Politik und nicht zuletzt auch in den Kirchen zukommt.

1.3 Die Gleichzeitigkeit von Empathie und systemischer Entfremdung

Durch den enormen Druck zur Produktionssteigerung und zunehmende Internationalisierung der Märkte steckt die Nutztierhaltung trotz des verbesserten Rechtsschutzes für Tiere in einer tiefen ethischen Krise:

> „Die gesamte landwirtschaftliche Tierhaltung ist einem extremen ökonomischen Verwertungsdruck ausgesetzt, der bereits globalisiert ist. Die problematischen Methoden sind Teil einer Intensivtiernutzung, bei der das einzelne Tier unter dem Gesichtspunkt der Erzielung maximaler Leistungen in immer kürzerer Zeit betrachtet wird“ (Evangelische Kirche in Deutschland/Deutsche Bischofskonferenz 2003, Nr. 15).

Aufgrund der ökonomisch-technischen Systemlogik hinkt die Praxis des Tierschutzes den ethischen und rechtlichen Vorgaben weit hinterher. Besonders am Pranger der Öffentlichkeit steht die Massentierhaltung bei Geflügel, Schweinen und Rindern in Ställen (Manfred Röhrs/Hans Sambraus 1998, 546).

Tierethik im Kontext der Agrarpolitik sieht sich vor diesem Hintergrund mit grundlegenden Spannungen und *widersprüchlichen Erwartungen* konfrontiert: Auf der einen Seite stehen Tierschützer mit teilweise radikalen Forderungen, idealistischen Vorstellungen oder auch militanten Strategien, aber auch mit zunehmendem empirischem Wissen über kognitive Fähigkeiten von Tieren und existenzielle Bedrohungen ihrer Lebensräume. Auf der anderen Seite stehen die auf Nutzen und Gewinn angewiese-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nen Halter und Produzenten der Nutztiere, die in der Nachfrage nach billigen Produkten den entscheidenden Faktor sehen und damit auf die Verantwortung der Konsumenten verweisen. Die ethische Diskussion um Tierschutz ist vor diesem Hintergrund von einer tiefen Diskrepanz ganz unterschiedlicher Perspektiven, Kontexte und Bewertungen geprägt (Markus Vogt 2019, 335-339).

Martha Nussbaum sieht in der Tierethik eine grundlegende *frontier of justice*. Nach ihrer Bilanz sind die unübersehbaren, gravierenden Konflikte zwischen den Nutzungs- und Lebensrauminteressen der Menschen und den natürlichen Bedürfnissen der Tiere nur unvollständig auflösbar: „Wir sollten zugestehen, dass es in der Beziehung zwischen Menschen und Tieren immer einen *Rest von Tragik* (Hervorhebung M. V.) geben wird" (Martha Nussbaum 2010, 543).

Manche Konflikte lassen sich weder durch verantwortungsethische Abwägungen und entsprechende Rechtsverordnungen noch durch gesinnungsethische Appelle auflösen. Tierethik im Kontext der Landwirtschaft bleibt deshalb letztlich eine hybride Theorie, die bestenfalls heterogene Erfordernisse und Perspektiven in eine temporäre Balance bringen kann.

2. Ethische Kriterien für praktischen Tierschutz

2.1 Das Postulat „vernünftiger Gründe" im deutschen Tierschutzgesetz

In der *Schweiz* ist der *Tierschutz seit 1973 auf der Ebene der Bundesverfassung verankert* (Art. 80 BV). 1992 hielt die „Würde der Kreatur" in die Bundesverfassung Einzug (Art. 120 Abs. 2).

Das *österreichische „Bundesverfassungsgesetz über die Nachhaltigkeit, den Tierschutz, den umfassenden Umweltschutz, die Sicherstellung der Wasser- und Lebensmittelversorgung und die Forschung*" (BGBl. I Nr. 111/2013) formuliert lapidar: „Die Republik Österreich (Bund, Länder und Gemeinden) bekennt sich zum Tierschutz" (§ 2).

In *Deutschland* ist er seit 2002 *verfassungsrechtlich verankert* (Art. 20 a GG). Aufbauend auf dem Verfassungsauftrag postuliert das deutsche *Tierschutzgesetz* (letzte Novelle 2013), „[...] aus der Verantwortung des Menschen für das Tier als Mitgeschöpf dessen Leben und Wohlbefinden zu schützen. Niemand darf einem Tier ohne vernünftigen Grund Schmerzen, Leiden oder Schäden zufügen" (§ 1).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„Ohne vernünftigen Grund" ist ein sehr *weiches Kriterium*, das gegenüber den industrialisierten Verwertungsinteressen weitgehend stumpf ist.[3] Angesichts der Praxis von millionenfacher Qual und Tötung von Tieren klingt der stolze Satz „Zweck dieses Gesetzes ist es, aus der Verantwortung des Menschen für das Tier als Mitgeschöpf dessen Leben und Wohlbefinden zu schützen", wie ein Hohn (vgl. dazu die beißende Kritik von Richard David Precht 2016, 454). Im Kontext der praktischen Gesetzgebung zum Tierschutz für die Nutztierhaltung wird die Verwendung des Begriffs „*Mitgeschöpf*" *faktisch Teil der Legitimation* einer Praxis, die seit vielen Jahren den Maximen der Maximierung von Produktivität unterliegt. Durch die Kombination mit der sehr unbestimmten Formel „Vermeidung von unnötigem und erheblichem Leid" wurde der Begriff „Mitgeschöpf" im deutschen Tierschutzgesetz in hohem Maße normativ stumpf.

2.2 Brennpunkte der ethischen Debatte

Da Schweine in ihren Bedürfnissen und Fähigkeiten hochdifferenzierte und bewegungsaktive Tiere sind, widerspricht es den Prinzipien artgerechter Tierhaltung, dass ihnen nur selten eine räumliche Strukturierung des Stalles nach Liege-, Aktivitäts-, Wühlbereich und Kotgang zuerkannt wird. Schwanzbeißen bei Schweinen ist eine weltweit bekannte Verhaltensstörung, die sowohl in konventionellen als auch alternativen Haltungsverfahren auftreten kann.

Bei Rindern ist das Grundproblem des Mangels an artgerechter Tierhaltung die Art der Fütterung: Überwiegend bekommen sie Kraftfutter, das deutlich billiger ist und die extreme Hochleistung in der Milchproduktion ermöglicht, statt Weidegras oder Heu, für das ihre Mägen eigentlich angelegt sind. So sind ihre Mägen häufig entzündet und ihre Lebenszeit ist wesentlich verkürzt.

Ein weiterer Brennpunkt der Tierethik im Kontext der Landwirtschaft sind die Tiertransporte. Diese sind infolge der Einführung von Exportprämien 1989 sprunghaft angestiegen. Die fortschreitende Zentralisierung der Schlachthöfe führt zu einer deutlichen Zunahme von Tiertransporten. Täglich werden Millionen von Tieren durch Europa oder gar interkontinental verfrachtet, was mit erheblichem Leid verbunden ist. Aus unterneh-

3 Immerhin hat es im August 2018 dazu geführt, dass ein Landwirt aus dem Emsland, der sein Rind auf dem Weg zum Schlachter willkürlich mit einem Stock direkt aufs Auge geprügelt hat, 2100 Euro Strafe zahlen musste (Anke Fritz 2019).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

merischer Perspektive des Einzelnen mag es ein „vernünftiger Grund" im Sinne des deutschen Tierschutzgesetzes sein, dem ökonomischen Druck für solche Tiertransporte nachzugeben, aus der Perspektive einer ernst zu nehmenden Tierethik ist die gegenwärtige Praxis jedoch kaum rechtfertigungsfähig.

Der extrem hohe Produktivitätsdruck erzeugt beispielsweise auch in den Großbetrieben von Legehennen erhebliche Probleme mit den tierethischen Ansprüchen: Die engen Käfige oder Boxen lassen den Tieren kaum Bewegungsfreiheit, oft auch keine Möglichkeit, ihre Eier in einen gesonderten Bereich abzulegen. Ca. 50 Prozent der Hennen haben mindestens eine Knochenfraktur, weil ihre Ressourcen statt in stabile Knochen nur in die extrem hochgezüchtete Eierproduktion fließen (ca. 300 Eier pro Jahr, die Schalen brauchen Kalzium, das dann für den Knochenaufbau fehlt). Jährlich werden in Deutschland bis zu 45 Millionen männliche Küken vergast oder geschreddert und als Biomüll entsorgt, weil sie Züchtungslinien entstammen, die aufs Eierlegen ausgerichtet sind und man den männlichen Nachwuchs folglich nicht brauchen kann. Diskutiert wird, ob es Auswege aus diesem Missstand gibt, z. B. durch endokrinologische Verfahren oder Lasertechnik, mit deren Hilfe man das Geschlecht bereits im Ei bestimmen könnte.[4] Für die relative Verbesserung der Praxis wäre es vorrangig, die getöteten männlichen Küken wenigstens stärker als Tierfutter zu verwerten sowie vor allem die Züchtung offener zu gestalten, so dass die Hühner je nach Geschlecht entweder für das Eierlegen oder für den Fleischverzehr Verwendung finden könnten.

2.3 Tierwohl als ethischer Leitbegriff

Seit einigen Jahren hat der Begriff „Tierwohl" den zuvor üblichen ethischen Leitbegriff der „Artgerechtigkeit" abgelöst (vgl. zum Folgenden Johann Ach 2018 sowie Initiative Tierwohl 2019). Es handelt sich um eine

4 Die Mehrkosten sind gering (beim Laserverfahren nicht mehr als ein Cent pro Ei), aber es gibt erhebliche Anwendungshürden (z. B. hohe Fehlerquoten) und das Grundproblem, dass die Küken nicht brauchbar sind, bleibt. Der Hauptvorteil ist, dass man die Küken früher, also in einem weniger schmerzempfindlichen Stadium töten kann (und für die Agrarbetriebe, dass sie sich einige Zeit der Bebrütung sparen). Vgl. https://www.bmel.de/DE/Tier/Tierwohl/_texte/Tierwohl-Forschung-In-Ovo.html (abgerufen am 24.09.2019); über den aktuellen Stand der Züchtung von Zweinutzungsrassen informiert die Seite www.oekotierzucht.de/ueber-uns/ (abgerufen am 24.09.2019).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

utilitaristische, auf Leidvermeidung bezogene Kategorie, während „artgerechte Tierhaltung" eher auf ethologische Forschung rekurrierte. Beide Begriffe haben Stärken und Schwächen, aber in der öffentlichen Kommunikation kommt der euphemistische Begriff „Tierwohl" besser an. Es klingt besser, wenn man nicht von Missständen spricht, sondern von Faktoren für das Wohlbefinden wie z. B. von Tiergesundheit, Hygiene und einem guten Stallklima, der Größe und räumlichen Strukturierung der Käfige bzw. Boxen oder den Möglichkeiten, den natürlichen Verhaltensweisen nachzugehen. Faktisch wird als Kriterium des Tierwohls weitgehend auf die Standards der „Artgerechtigkeit" zurückgegriffen.

Die Grundlage für viele Bewertungssysteme des Tierwohls bildet das Konzept der „*Fünf Freiheiten*": Die Tiere sollen frei von Hunger und Durst, von Schmerz, von Verletzungen, von Krankheiten sowie von Angst und Stress sein.

Maßnahmen für Tierwohl sind beispielsweise (Initiative Tierwohl 2019):

- *Staubbaden*: Geflügel „badet" gern in der Bodeneinstreu zur Körperpflege, es ist ein sogenanntes Komfortverhalten. Anschließend ordnen die Tiere das Gefieder wieder mit dem Schnabel.
- *Raufutter*: Mit diesem Begriff ist Futter mit einem hohen Rohfasergehalt gemeint, wie Heu oder Stroh. Es dient nicht nur zur Sättigung, sondern auch als Beschäftigungsmaterial beim Bekauen und Zerwühlen.
- *Antibiotikamonitoring*: Die lückenlose Dokumentation aller den Tieren verabreichten Antibiotika.
- *Fußballengesundheit*: Die Füße und Fußballen von Hühnchen und Puten sind sehr sensible Körperstellen, die sich leicht entzünden können. Für das Wohlbefinden des Tieres ist es deshalb wichtig, dass diese gesund sind, was z. B. durch Einstreu für den Stallboden gefördert werden kann.
- *Abschaffung des Schnabelkürzens* bei Legehennen: Damit der spitze Hühnerschnabel nicht zur Waffe wird, war in der Legehennenhaltung lange Zeit das Kupieren der Schnäbel üblich. Seit Anfang 2017 ist das Schnabelkürzen aus Tierschutzgründen auch in konventionell geführten Betrieben verboten.
- *Schweine müssen zwischen Funktionsbereichen (z. B. Fressen und Schlafen) wählen können.* Nestbaumaterial aus langfaserigen, organischen Materialien muss in ständiger Reichweite der Sau sein. Das Absetzen darf nach frühestens 25 Tagen Säugezeit erfolgen. Der Ausstieg aus dem

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schwanzkupieren muss „beschleunigt" werden, die betäubungslose Ferkelkastration ist nicht erlaubt.

2.4 Initiativen zur Umsetzung von Tierwohl

Zum Tierwohl gibt es in Deutschland sowohl eine Brancheninitiative wie ein staatliches Label. In Österreich gibt es im Rahmen von „Bio Austria" ähnliche Maßnahmen. Die Bio Austria vertritt etwa 60 Prozent der 21.000 Biobauern Österreichs mit einem Gesamtumsatz von etwa 300 Millionen Euro und ist damit einer der größten Bio-Verbände der EU. Bereits 1979 haben sich die Biobauern in Österreich zusammengeschlossen. In der Schweiz sind strengere Standards für Tierschutz gesetzlich verankert und werden regelmäßig kontrolliert, wobei eher der Begriff „Tiergerechtigkeit" als „Tierwohl" dominiert.

Die deutsche, bundesweite *Brancheninitiative Tierwohl* startete 2015 als Bündnis aus Lebensmitteleinzelhandel sowie Schlacht- und Landwirtschaftsbetrieben (Initiative Tierwohl 2019). Finanziert wird sie vom teilnehmenden Lebensmitteleinzelhandel. Die Unternehmen *führen pro verkauftem Kilogramm* Schweine- und Geflügelfleisch und -wurst derzeit (2019) *6,25 Cent* an die Initiative ab. Mit diesem Geld (insgesamt derzeit ca. 130 Millionen Euro im Jahr) werden Landwirtinnen und Landwirte für die Umsetzung von Tierwohlmaßnahmen honoriert.[5] Zu den *Grundanforderungen* gehören beispielsweise für Schweinehalter der *Stallklima- und der Tränkewassercheck*. Speziell geschulte Fachexperten führen diese Checks durch. Sie untersuchen alle Lüftungssysteme der Stallanlage und beurteilen die Luftqualität. Auch *Tageslicht* muss garantiert werden. Das Tränkewasser wird nach festgelegten chemischen und mikrobiologischen Parametern beprobt. Um teilnehmen zu können, müssen Betriebe den *Antibiotikaverbrauch* ihrer Tiere analysieren lassen. Zusätzlich müssen sie sich für *mindestens eine weitere Maßnahme* entscheiden (z. B. zehn Prozent *mehr Platz* als gesetzlich vorgeschrieben oder ständigen *Zugang zu Raufutter*). Das System lässt flexibel unterschiedliche Maßnahmen zu, um den Möglichkeiten der Betriebe Rechnung zu tragen.

5 Jede teilnehmende Landwirtin und jeder teilnehmende Landwirt muss bestimmte Grundanforderungen umsetzen. Zusätzlich gibt es Wahlkriterien. Über ein Gütesiegel kann sich jeder Kunde beteiligen. 535 Millionen Tiere in 6670 Betrieben profitieren von der Initiative Tierwohl (August 2019).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Neben der Anerkennung für die relativen Verbesserungen gibt es in den Medien auch *heftige Kritik* an der Initiative, da sie lediglich eine Oberflächenkorrektur zur Aufpolierung des Images sei, die grundlegenden Missstände der Tiermast und der aggressiven Preispolitik der Supermarktketten jedoch in keiner Weise ändere. So etwa Katrin Zeug:

> „Es ist eine interessante Logik, die die Initiative Tierwohl vertritt: Wer den gequälten Masttieren in Deutschland zu einem besseren Leben verhelfen möchte, der solle Fleisch kaufen. Und zwar bei Aldi, Lidl, Kaufland, Rewe, Penny, Edeka, Netto oder Kaiser's Tengelmann. ‚Der Kauf dieser Produkte', so heißt es auf der Internetseite von Tierwohl, trage dazu bei, ‚unser gemeinsames Ziel zu erreichen: die Standards in der Nutztierhaltung in Deutschland aktiv, flächendeckend und Schritt für Schritt weiter zu verbessern'" (Katrin Zeug 2015).

Es wird kritisiert, dass die Initiative den Tieren nur marginale Verbesserungen bringe und sie vor allem auf eine Beruhigung des Gewissens der Verbraucher ziele, damit diese weiterhin das Pfund Fleisch für zwei Euro kaufen.

> „So lange die gesetzlichen Standards so sind wie sie sind, wird der Wettbewerb immer auf Kosten der Tiere gehen. Bei der Initiative geht es mehr ums Image und darum, Gesetze zu verhindern, als um eine nachhaltige Verbesserung" (Luise Molling von Foodwatch, zitiert nach Rosina Samtpfote 2016).

Trotz aller Kritik sind ethische Produktkennzeichnungen ein *wichtiges Instrument der Aufklärung*, Bewusstseinsbildung und Beteiligung der Verbraucher, damit sie – anstatt zu verdrängen – durch ihr Kaufverhalten dem Wunsch nach bestimmten ethischen Standards im Umgang mit Tieren Ausdruck verleihen. Zu vermeiden ist jedoch, dass das Vorhandensein freiwilliger Standards als Rechtfertigung für niedrigere gesetzliche Vorgaben dient.

2.5 Das staatliche Tierwohllabel

Das Bundesministerium für Ernährung und Landwirtschaft (BMEL) plant ein staatliches Tierwohllabel, wofür im Januar 2019 ein *dreistufiges Verfahren* eingeleitet wurde. Kriterien wurden zunächst für Schweine erarbeitet.

Letztlich bleibt es jedoch trotz mancher Verschärfungen der Vorschriften bei eher marginalen Verbesserungen und die Ursachenebene der massiven Fehlentwicklungen kommt kaum in den Blick. Diese liegt in der ex-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tremen Maximierungslogik, die jeweils eine spezifische Funktion (z. B. Eierlegen, Fleischansatz oder Milchproduktion) bis an die Grenzen des Möglichen steigert und so nicht nur Gesundheit und Wohlbefinden der Tiere systemisch destabilisiert, sondern auch ein hohes Maß an nicht verwertbarem „Tiermüll" erzeugt (z. B. auch die männlichen Kälber der auf Milchleistung hochgezüchteten Kühe). Das BMEL formuliert das Defizit offen:

> „*Ein oft vernachlässigter Aspekt ist die Genetik bzw. Zucht*. So hat beispielsweise die Zucht auf hohe Milchleistung und leichte Melkbarkeit zu schwächeren Schließmuskeln und kürzeren Strichkanälen geführt und damit die Euterentzündung zu einer ‚Berufskrankheit' von Milchkühen gemacht" (BMEL 2019 b).

Es gilt ethisch zu klären, ab welcher Schwelle traditionelle oder gentechnische Tierzüchtung als Herabwürdigung der Kreatur zum reinen Produktionsfaktor gewertet werden muss. Es ist offensichtlich, dass die gegenwärtige Praxis oft nicht mit dem vereinbar ist, was sich vernünftiger Weise als das gesetzlich definierte „Tierwohl" interpretieren lässt. Der Eigenwert der Tiere als Mitgeschöpfe wird massiv missachtet. Die segmentierte Logik der extremen monofunktionalen Steigerung einzelner Tierleistungen (z. B. Milch bei Kühen, Fleischansatz an der Brust bei Puten oder Eierproduktion bei Hennen) führt schon heute zu Nutztierhaltungssystemen, die Gesundheit und Wohlbefinden der Tiere ständig gefährden und darüber hinaus in ihrer Gesamtheit höchst instabil sind.

2.6 Internationale Perspektiven

Im *internationalen Vergleich* sind die deutschen, österreichischen und schweizerischen *Tierschutzstandards relativ hoch*. Allmählich wächst trotz der gravierenden Konflikte in Einzelfragen das Verständnis zwischen Tierrechtlern und landwirtschaftlichen Praktikern, u. a. weil eine *artgerechte Haltung auch im Blick auf die Tiergesundheit, auf die Qualität des Fleisches sowie auf die Akzeptanz der Kunden erhebliche Vorteile bietet.* Dennoch bestehen erhebliche Defizite sowohl auf der Gesetzgebungsebene als auch in der Umsetzung. Priorität muss die Verringerung der Vollzugsdefizite sowie die Vermeidung eines Wettbewerbs der Unterbietung tierethischer Standards in der internationalen Konkurrenz haben. Politisch bedeutet dies, dass Tierschutz als anerkannter Teil der christlichen und europäischen Kulturordnung stärker in den EU- und WTO-Richtlinien zu veran-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kern ist. Er sollte als grundsätzliches Ziel neben Belangen wie „gleiche Wettbewerbsbedingungen" und „freier Warenverkehr" formuliert werden.

Das Umfassende Wirtschafts- und Handelsabkommen EU-Kanada (CETA: Comprehensive Economic and Trade Agreement) sowie das Mercosur-Abkommen in und mit den südamerikanischen Staaten und andere Freihandelsverträge verstärken in der gegenwärtigen Form das Tierschutzdumping erheblich.

Die Grundaussage des Weltagrarberichtes von 2009, dass kleinbäuerliche Strukturen im Blick auf Hungerbekämpfung, ökologische Verträglichkeit der Landwirtschaft sowie auf soziale Funktionen (Arbeit, Erhalt kultureller Bräuche [International Assessment of Agricultural Knowledge, Science and Technology for Development 2009, bes. 4-22]) oft deutlich besser abschneiden als die auf Export ausgerichteten Großplantagen, sollte um die Wertschätzung der positiven Effekte kleinbäuerlicher Strukturen für mehr Tierwohl ergänzt werden.

3. Erhalt der Artenvielfalt: auch ein Thema für die Landwirtschaft

3.1 Ein Viertel der Arten ist vom Aussterben bedroht

Die Verdrängung von *Wildtieren* durch die gegenwärtigen Formen der globalen Landnutzung ist unter sozialethisch-systemischen Gesichtspunkten kaum weniger problematisch als die unmittelbare Qual von Tieren in der Nutztierhaltung. Die massive Reduktion von Artenvielfalt und Wildtier-Populationen, die als das sechste Massensterben der Evolutionsgeschichte bezeichnet wird (Ulrich Kutschera 2016, 57-66; Helmholtz-Zentrum für Umweltforschung [Hg.] 2019, 9), ist in wesentlichen Aspekten eine nicht intendierte Nebenwirkung der modernen Landwirtschaft. Auch wenn man in der ethischen Bewertung durchaus einen Unterschied zwischen unmittelbaren und indirekten Handlungsfolgen berücksichtigen sollte, sind gerade letztere typisch für die späte Moderne und aufgrund ihres systemischen Charakters von ganz eigenem Gewicht, das mit besonderer Dringlichkeit zu einem neuen Verantwortungsbewusstsein sowie einer Reflexion der Zurechenbarkeit von Rechenschaftspflichten auffordert (Markus Vogt ^{3}2013, 374-454).

Der Verlust an Biodiversität muss neben und in enger Verbindung mit dem Klimawandel als das zweite große Problemfeld des gegenwärtigen Umweltwandels eingestuft werden. Die weltweiten Daten zu den globalen Funktionskreisläufen der ökologischen Systeme im Rahmen der Planetary-Boundaries-Forschung zeigen, dass die Beeinträchtigung der Artenvielfalt

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bereits heute zu den zentralen kritischen Faktoren für den Erhalt der Lebensräume zählt (Will Steffen et al. 2015). Ein häufig unterschätzter Faktor ist der enge Zusammenhang von Biodiversität und Bodenfruchtbarkeit (Markus Vogt 2018, 265-275).

> „Menschliche Aktivitäten sorgen dafür, dass heute mehr Arten vom Aussterben bedroht sind als jemals zuvor. Circa 25 Prozent der Arten in den meisten Tier- und Pflanzengruppen, also bis zu 1 Million Arten, sind bereits vom Aussterben bedroht. Viele wird das innerhalb der nächsten Jahrzehnte betreffen – es sei denn, es werden Maßnahmen ergriffen, um die Intensität der Treiber zu verringern, die für den Verlust der biologischen Vielfalt verantwortlich sind" (Helmholtz-Zentrum für Umweltforschung [Hg.] 2019, 8).

Von den 1,75 Millionen wissenschaftlich bekannten Arten gelten 23 Prozent der Wirbeltiere (12 Prozent der Säugetiere, 61 Prozent der Reptilien, 31 Prozent der Amphibien, 46 Prozent der Fische) und 57 Prozent der Nichtwirbeltiere (73 Prozent der Insekten, 45 Prozent der Weichtiere, 86 Prozent der Krustentiere) als gefährdet (Eva Berié/Heide Kobert [Hg.] 2006, 726; auch IPBES 2019). Jährlich verschwinden bis zu 35.000 Arten. Wesentliche Ursachen sind die Beeinträchtigung oder Vernichtung von Lebensräumen, die Übernutzung von Ökosystemen, die Einführung fremder Arten, die allgemeine Umweltverschmutzung sowie die globale Erwärmung. Lange stand der isolierte Schutz einzelner Arten im Vordergrund, heute dagegen richtet sich der Fokus auf ökologische Gesamtzusammenhänge.

Viele Tierarten sind für die Erhaltung der pflanzlichen Biodiversität von grundlegender und in ihrer Vielfalt nicht substituierbarer Bedeutung (IPBES 2019 sowie Helmholtz-Zentrum für Umweltforschung [Hg.] 2019). Besonders dramatisch ist das *Insektensterben*. Die 2017 veröffentlichte „Krefelder Studie" diagnostiziert eine Abnahme der Biomasse der Insekten seit 1990 um drei Viertel: „Our analysis estimates a seasonal decline of 76 %, and mid-summer decline of 82 % in flying insect biomass over the 27 years of study" (Caspar A. Hallmann et al. 2017, 1). Die Studie gilt als wissenschaftlich solide und von weitreichender Bedeutung für den besorgniserregenden Zustand der Biodiversität in Deutschland und weltweit, insbesondere auf landwirtschaftlich genutzten Flächen. Dabei darf die Abnahme der Biomasse allerdings nicht mit „Artensterben" gleichgesetzt werden: Die Quote der vom Aussterben bedrohten Insektenarten wird mit zehn Prozent berechnet (Helmholtz-Zentrum für Umweltforschung [Hg.]

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2019, 9).[6] Dennoch ist dies für die Koevolution des Lebens und auch für die gesamte Landwirtschaft von kaum zu überschätzender Bedeutung. Das bayerische Volksbegehren „Rettet die Bienen", an dem sich 1,8 Millionen Bürgerinnen und Bürger beteiligten und das im Juli 2019 vom Bayerischen Landtag als Gesetz angenommen wurde, ist Ausdruck eines beginnenden Bewusstseinswandels in der Bevölkerung auch im Blick auf Biodiversität. Die Entwicklung ethisch-systematischer Reflexionen hierzu steht jedoch erst am Anfang.

3.2 Die expansive Landwirtschaft als Treiber

Die *expansive Landnutzung ist der entscheidende Treiber* für den Verlust an Biodiversität.[7] Seit vielen Jahren schreiten massive Brandrodungen der tropischen Wälder, in denen der größte Reichtum an Arten lebt, scheinbar unaufhaltsam voran. Nicht selten gibt es dabei ökologische Zielkonflikte, z. B. wenn der Urwald für Palmöl gerodet wird. Völlig zu Recht ist der *Amazonas* ins Blickfeld der Weltöffentlichkeit gerückt. Bolsonaros Vorhaltung, dass das im Rahmen des G7-Gipfels in Biarritz (August 2019) geäußerte Schutzinteresse kolonialistisch sei, ist entgegenzuhalten, dass die Rodungen – oft im Interesse internationaler Agrarkonzerne – in weit höherem Maße kolonialistisch und indigene Bevölkerungen die Leidtragenden sind. *Flächengewinn für Rinderherden und Futtermittelproduktion* ist das Hauptmotiv für die Rodung des Urwaldes. Der Konflikt zeigt, dass Agrarpolitik weltweit dabei ist, zu einem entscheidenden Machtfaktor aufzusteigen. Oft gibt es ein hartes Ringen um die Begrenzung der Agrarflächen durch Schutzgebiete.[8]

---

6 Da ein großer Teil der Insektenarten nicht wissenschaftlich klassifiziert ist, sind die Hochrechnungen hierzu von einigen Unsicherheiten geprägt.

7 So nimmt die Tierhaltung beispielsweise in der EU 70 Prozent der Fläche in Anspruch und ist darüber hinaus durch Futtermittelimport (etwa aus Lateinamerika) für viele Landnutzungsänderungen im Globalen Süden wesentlich mitverantwortlich (Antonia Weishaupt 2019, 125). Durch die Treibhausgase Kohlendioxid, Methan und Lachgas verantwortet die Tierhaltung in der EU ca. ein Achtel der Treibhausgasemissionen (Antonia Weishaupt 2019, 125).

8 Von großer Bedeutung für den Artenschutz sind Schutzgebiete, in denen menschliche Tätigkeiten wie Land- und Forstwirtschaft sowie Siedlungen eingeschränkt werden. Weltweit gibt es über 100.000 Schutzgebiete mit insgesamt knapp 20 Mio. km² Fläche (inklusive Meeresflächen). Deutschland zählt 14 Nationalparks, die bisher allerdings noch keine einheitlichen Qualitätskriterien besitzen.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Während der Bestand an Wildtieren hinsichtlich Zahl und Arten rapide zurückgeht, nimmt derjenige an Nutztieren zu: Derzeit gibt es deutlich mehr Biomasse Rind als Biomasse Mensch (600 Millionen Tonnen zu 400 Millionen Tonnen). Die globale Geflügelhaltung umfasst fast zehnmal so viele Individuen wie die Menschheit (68 Mrd. Tiere). Allein in Deutschland werden jährlich ca. 26 Millionen Schweine geschlachtet. Insgesamt werden jährlich mehr als acht Millionen Tonnen Fleisch geschlachtet (Albert Schweitzer Stiftung für unsere Mitwelt 2017). Die Futtermittelproduktion sowie der Bedarf an Weideflächen setzen den Planeten enorm unter Druck. Die Dynamik der Übernutzung natürlicher Ressourcen durch die globale Bevölkerungsentwicklung wird quantitativ durch die Steigerung der Nutztierhaltung weit übertroffen.[9]

3.3 Vom Arten- zum Biodiversitätsschutz

Artenschutz bezeichnet die Summe aller rechtlichen und planerischen Maßnahmen zum direkten Schutz einzelner Tier- und Pflanzenarten. Wichtigstes Instrument zur Bestimmung des Gefährdungsgrades von Arten und der Prioritäten des Schutzes waren lange die *Red Data Books* („Rote Listen") der *International Union for Conservation of Nature and Natural Resources* (IUCN). Als ethisch-politische Leitkategorie für Artenschutz hat sich inzwischen der Begriff „Biodiversität" durchgesetzt. Dieser meint nicht nur die Anzahl unterschiedlicher Arten, sondern ebenso die Vielfalt der Ökosysteme. Hierfür werden die Daten weltweiter Forschungen unter dem Dach der „Intergovernmental Platform on Biodiversity and Ecosystem Services (IPBES)" zusammengefasst (IPBES 2019).

Wie lässt sich eine *moralische Pflicht zum Schutz der Artenvielfalt begründen*? Die lange übliche Begründung des Artenschutzes, dass *Vielfalt eine notwendige Bedingung für ökologische Stabilität* sei, wird *nicht mehr* geteilt, weil der Zusammenhang nicht zwingend und keinesfalls linear zu begreifen ist (Sachverständigenrat für Umweltfragen 1994, 71-73). Bei der *Weltkonferenz für Biodiversität im Mai 2008 in Bonn dominierten ökonomische Argumentationen* (TEEB 2010). Diese weisen zwei Stärken auf. Sie vermeiden die Grundsatzdebatte um den Eigenwert der Arten, die von Vertretern physiozentrischer Ansätze oft sehr apodiktisch postuliert wird und zu pola-

9 In der ethischen Reflexion münden solche Überlegungen in Fragen der Konsumethik, die hier nicht vertieft werden sollen. Vgl. dazu die Beiträge von Michael Rosenberger, Kurt Remele und Martina Besler in diesem Band.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

risierten, von der Praxis entkoppelten Kontroversen geführt hat. Außerdem packen sie die Akteure bei ihrem (langfristigen und aufgeklärten) Eigeninteresse, was stets eine starke Motivation ist. Es gibt jedoch auch offensichtliche Schwächen einer rein ökonomischen Begründung: Wir neigen dazu, nur die Arten zu schützen, für die wir ökonomische Verwertungsinteressen im Blick haben oder emotionale Verbundenheit empfinden. Dies ist bereits funktional ungenügend, weil damit ökologische Zusammenhänge zu wenig Beachtung finden. Das derzeit umfangreichste Konzept zur Erfassung von Ökosystemdienstleistungen ist die Studie „The Economics of Ecosystems and Biodiversity" (TEEB 2010). Trotz aller Anstrengung bleibt es jedoch methodisch extrem schwierig, die komplexen Wirkungszusammenhänge mit monetären Werten zu beziffern und angemessen zu gewichten.

Auf der Basis einer *Hermeneutik der biblischen Wahrnehmung von Tieren* ergibt sich nach Wustmans eine *Akzentverschiebung der Tierethik* von der Leitmaxime der Leidvermeidung einzelner Tierindividuen hin zur *Beachtung übergreifender ökologisch-schöpfungstheologischer Zusammenhänge* (Clemens Wustmans 2015, 12, 98-101). Diese Perspektive verdeutlicht den Wert von biologischer Vielfalt als ethisches Gut auch jenseits von funktionalen, ökonomischen oder pathozentrischen Argumentationsmustern. Als Leitbegriff hierfür schlagen Hardmeier und Ott *Kohabitation* vor (Christof Hardmeier/Konrad Ott 2015, 100, 123, 148-149, 225). Dies scheint mir eine durchaus beachtenswerte Ergänzung zu den ganz auf die Maxime der Leidvermeidung von Tierindividuen zielenden utilitaristischen Ansätzen, die seit Peter Singers *Animal Liberation* dominieren. Schöpfungstheologisch haben wir auch eine *Verantwortung für den Bestand der Arten im gemeinsamen „Haus der Schöpfung"*. Deren akute Bedrohung durch die gegenwärtigen Formen von Landwirtschaft ist ein in der öffentlichen Debatte bisher nicht adäquat bewusster Aspekt. Für eine Kultur des respektvollen Umgangs mit Tieren wird es vor allem darum gehen, die indirekten, für die meisten unsichtbaren Auswirkungen des menschlichen Handelns auf die Lebensbedingungen von Tieren bewusst zu machen.

Es ist Aufgabe der christlichen Ethik, die in der öffentlichen Debatte und nicht selten auch in Gesetzestexten in Anspruch genommenen theologisch-ethischen Begriffe mit verbindlichem Inhalt für die aktuellen Probleme der Tierethik zu füllen und dabei interdisziplinär über Instrumente der Umsetzung zu diskutieren. So läge es beispielsweise nahe, einen Emissionshandel für den hohen Anteil an Treibhausgasen aus der Landwirtschaft und insbesondere der Tierhaltung einzuführen (Antonia Weishaupt 2019, 73-99). Eine flächenbezogene Definition maximal zulässiger Treibhausgasemissionen würde weiterhelfen (Antonia Weishaupt 2019, 99-110).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

4. Was ist die theologisch-ethische Kompetenz in der Debatte?

In der Fachdebatte um Tierwohl und artgerechte Tierhaltung sind Theologinnen und Theologen vor allem Lernende. Die extreme Tiervergessenheit ist in der von christlichen Wurzeln geprägten Zivilisation entstanden und sollte von daher nicht mit dem Blick einer vermeintlich überlegenen abstrakten Moral kritisiert werden. Sie sollte vielmehr in eine Auseinandersetzung auch mit den Ambivalenzen der eigenen Traditionen und Geisteshaltungen münden (Simone Horstmann et al. 2018). Tierschutz ist auch in der Enzyklika *Laudato si'* eher ein Randthema, wenngleich der Text einen durchaus sehr prägnanten und innovativen schöpfungstheologischen und ethischen Rahmen für eine christliche Tierschutzethik liefert. Dabei ist jedoch zu beachten, dass der kirchenamtliche Text teilweise paränetischen Charakter hat und eine ethische Systematik nicht ersetzen kann. Insgesamt besteht in der Tierschutzethik von kirchlicher und theologischer Seite trotz einiger früher und prägnanter Beiträge erheblicher Nachholbedarf, der erst in jüngerer Zeit mit breiterer Resonanz verringert wird (vgl. dazu ohne Anspruch auf Vollständigkeit: Rainer Hagencord 2011; Traugott Jähnichen/Clemens Wustmans [Hg.] 2012; Amosinternational 2014; Michael Rosenberger 2015; Clemens Wustmans 2015; Kurt Remele 2016; Martin M. Lintner 2017; Simone Horstmann et al. 2018; MThZ 4/2019). Vor allem an einer sozialethischen Auseinandersetzung mit den Systembedingungen der Nutztierhaltung in der modernen Landwirtschaft sowie des damit verknüpften Verlustes von Biodiversität fehlt es immer noch erheblich. Tierschutz ist ein in der christlichen Ethik massiv vernachlässigtes Thema.

Gleichwohl können Theologie und Kirche durchaus Spezifisches in die Debatte einbringen. Ich möchte abschließend vier Aspekte nennen:

- *Dialogpartner in der polarisierten Debatte* zwischen Tier- und Umweltschützern auf der einen und Vertretern der Landwirtschaft und der Lebensmittelindustrie auf der anderen Seite: Wie explosiv diese Debatte ist, hat sich beispielsweise in jüngster Zeit beim bayerischen Volksbegehren zum Artenschutz gezeigt, das der Bauernverband lange zu blockieren suchte. Die Kirchen haben hier viel Vermittlungsarbeit geleistet, insbesondere Katholische Landvolk-, Landfrauen- und Landjugendverbände sowie evangelische und katholische Landvolkshochschulen. Auch auf der oberen Hierarchieebene ist das Thema Landwirtschaft seit den 1980er-Jahren in der Deutschen Bischofskonferenz (und vermutlich ähnlich in anderen Ländern) stark präsent (nicht zuletzt, weil Bischöfe überproportional aus der Landwirtschaft stammen). So hat es

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

immer wieder intensive Auseinandersetzungen mit den Handlungsbedingungen und Zukunftsperspektiven der Landwirtschaft gegeben (vgl. beispielsweise EKD/DBK 2003), wobei der Tierschutz von kirchenamtlicher Seite jedoch nie systematisch im Mittelpunkt stand (eine Ausnahme ist die Studie: Evangelisch-Lutherische Kirche in Norddeutschland 2017).

- *Ethisch-systematische und schöpfungstheologische Vertiefung der Debatte*: Die Rezeption des theologischen Begriffs „Tiere als Mitgeschöpfe" im deutschen Grundgesetz und im Tierschutzgesetz bzw. „Würde der Kreatur" in der Schweizer Verfassung ist bemerkenswert. Der Terminus steht stellvertretend für das Bewusstsein, dass es beim Tierschutz über die einzelnen Rechtsnormen, die der Staat erlassen kann, hinaus auch um *Grundhaltungen* geht. Soll der Begriff nicht zur Floskel und Leerformel werden, muss er mit einem für die plurale Gesellschaft verständlichen Inhalt gefüllt werden. Dafür bedarf es einer Übersetzung der Schöpfungstheologie in den Kontext der Tierethik und ihrer praktischen Herausforderungen. Es fehlt an einem hörbaren Widerspruch dazu, dass die derzeit immer noch gesetzlich erlaubten Haltungsbedingungen für Nutztiere dem theologisch „entliehenen" Leitbegriff Hohn sprechen. Eine nähere ethische Entfaltung des Konzepts der *Kohabitation* im Sinne der ethischen Orientierung an gesamtökologischen bzw. schöpfungstheologischen Zusammenhängen könnte eine wichtige Ergänzung zu der im Tierschutz dominierenden pathozentrischen Orientierung am einzelnen Tierwohl darstellen. Christliche Tierethik kann die Anliegen pragmatischer, pathozentrischer und ökosystemarer Zugänge aus schöpfungstheologischer Sicht verknüpfen, indem sie Perspektiven einbringt, die sowohl über personalistische wie über rein funktionale Konzeptionen hinausweisen und die Schöpfung als eine Welt unaufhebbarer Konflikte, in der Kompromisse unvermeidlich sind, verstehen (Wilhelm Korff 1979). Damit kann sie auch auf ethisch-systematischer Ebene eine wichtige Vermittlungsfunktion wahrnehmen.
- *Ethos eines achtsamen Umgangs mit Tieren*: Es gibt zahlreiche bäuerlich-christliche Traditionen, die in ländlichen Regionen immer noch lebendig sind und große Ausstrahlung auf das Bewusstsein der Menschen haben (z. B. in Bayern der Leonhardi-Ritt, für den überall Pferde aufs Prächtigste geschmückt werden; zu weiteren Beispielen vgl. Beatrice van Saan-Klein et al. [Hg.] 2004, 21-34; Franz-Theo Gottwald 2004, 73-124; Michael Rosenberger 2015; Martin M. Lintner 2020). Sie stellen eine wichtige kulturelle Alternative zu dem rein instrumentellen Umgang mit Tieren dar. Angesichts der vielerorts zurückgedrängten bäuer-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lichen Tradition brauchen diese Bräuche eine bewusste Pflege, um erhalten zu bleiben. Es bietet sich an, diese für eine Vermittlung des neu erwachenden Bewusstseins für den tierethischen Gehalt biblischer Texte zu nutzen und dabei auch praktische Konsequenzen für einen veränderten Umgang mit Tieren im Alltag zu verdeutlichen. Ein Versuch der Wiederbelebung solcher Traditionen sind beispielsweise die auf dem Petersplatz seit 2009 wieder stattfindenden liturgischen Tiersegnungen. Auch die Tradition, am Freitag auf Fleischverzehr zu verzichten, war eine über Jahrhunderte wirksame Verankerung einer gewissen tierethischen Distanz zur Selbstverständlichkeit des Fleischverzehrs, die heute weitgehend ihre kulturelle Prägekraft verloren hat. Ein anderes Element christlicher Tradition, in dem sich eine empathische Wahrnehmung von Tieren ausdrückt, sind zahlreiche Heiligenlegenden: Tiere sind dort oft Symbole von Emotionen, Tugenden, Ängsten oder Naturkräften. Ähnlich wie in vielen Mythen und Märchen wird der Umgang mit Tieren als Spiegel der eigenen Seele dargestellt und poetisch ausgestaltet. Der entscheidende Beitrag der christlichen Tradition liegt hier nicht in begrifflichen Unterscheidungen, sondern in dem reichen Schatz an Narrativen und Traditionen für den „Traum von Frieden zwischen Mensch und Tier“ (Michael Rosenberger 2015), der über die biblischen Texte hinaus beispielsweise auch in diesen Heiligenlegenden sowie in der christlichen Kunst vielfältig Ausdruck gefunden hat.

- *Internationale, interkulturelle und interreligiöse Dimension der Debatte*: Das internationale Engagement der Kirchen, insbesondere der Hilfswerke, z. B. von Misereor für Kleinbauern in Entwicklungsländern und ihre Verteidigung gegen die großen Agrarkonzerne, ist für zahllose Menschen ein Zeichen der Hoffnung in einer oft aussichtslos erscheinenden Situation.[10] Tierethik braucht eine entwicklungs- und sozialpolitische Flankierung. Hierbei gibt es zahlreiche Überschneidungen der Interessen der zahllosen Kleinbauern im Globalen Süden und der Anliegen des Tierschutzes. Dies ist eine starke Bestätigung für den ökosozialen Ansatz, wie er beispielsweise der Enzyklika *Laudato si'* zugrunde liegt.

10 Eine deutliche Kritik der expansiven Landwirtschaft, die Boden für Weiden und Tierfutteranbau sowie Palmölplantagen beansprucht, findet sich beispielsweise im Abschlussdokument der Amazonien-Konferenz vom Oktober 2019; Bischofssynode – Sonderversammlung für Amazonien 2019.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Literatur

Ach, Johann 2018, Tierwohl und Ethik, in: Ach, Johann/Borchers, Dagmar (Hg.) 2018, Handbuch Tierethik. Grundlagen – Kontexte – Perspektiven, Stuttgart, 208-212.

Ach, Johann/Borchers, Dagmar (Hg.) 2018, Handbuch Tierethik. Grundlagen – Kontexte – Perspektiven, Stuttgart.

Albert Schweitzer Stiftung für unsere Mitwelt 2017, Schlachtzahlen 2016, https://albert-schweitzer-stiftung.de/aktuell/schlachtzahlen-2016 (abgerufen am 24.09.2019).

Amosinternational 2014, Die Würde der Tiere ist antastbar, in: Internationale Zeitschrift für christliche Sozialethik 3/2014.

Berié, Eva/Kobert, Heide (Hg.) 2006, Der Fischer Weltalmanach 2007. Zahlen – Daten – Fakten, Frankfurt a. M., 724-726.

Bischofssynode – Sonderversammlung für Amazonien 2019, Amazonien: Neue Wege für die Kirche und eine ganzheitliche Ökologie. Schlussdokument, hg. von Misereor et al., Aachen etc.

Bundesministerium für Ernährung und Landwirtschaft (BMEL) 2015, Tierschutzbericht der Bundesregierung 2015, Berlin.

Bundesministerium für Ernährung und Landwirtschaft (BMEL) 2019 a, Grundzüge der Gemeinsamen Agrarpolitik (GAP) und ihrer Umsetzung in Deutschland, www.bmel.de/DE/Landwirtschaft/Agrarpolitik/_Texte/GAP-NationaleUmsetzung.html (abgerufen am 24.09.2019).

Bundesministerium für Ernährung und Landwirtschaft (BMEL) 2019 b, Die Tierwohl-Initiative des BMEL, https://www.bmel.de/DE/Tier/Tierwohl/tierwohl_node.html (abgerufen am 28.08.2019).

European Bird Census Council (EBBC) 2019, The EuroBirdPortal (EBP), Barcelona; https://www.ebcc.info/art-598/ (abgerufen am 19.09.2019).

Evangelische Kirche in Deutschland/Deutsche Bischofskonferenz (EKD/DBK) 2003, Neuorientierung für eine nachhaltige Landwirtschaft (Gemeinsame Texte 18), Hannover/Bonn.

Evangelisch-Lutherische Kirche in Norddeutschland 2017, Zwischen Landwirtschaft und Industrie – Diskussionshilfe zur Tierhaltung am Beispiel der Situation in Mecklenburg-Vorpommern, Kiel.

Franziskus 2015, *Laudato si'*. Enzyklika über die Sorge für das gemeinsame Haus (24.05.2015) (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 202), Bonn.

Fritz, Anke 2019, Wegen Tierquälerei muss ein Landwirt 2.100 Euro Strafe zahlen, in: agrarheute vom 15.08.2019, https://www.agrarheute.com/management/recht/landwirt-schlug-rind-2100-euro-geldstrafe-wegen-tierquaelerei-556868 (abgerufen am 24.09.2019).

Gottwald, Franz-Theo 2004, Geschöpfe wie wir: zur Verantwortung des Menschen für das Tier. Kirchliche Positionen, München.

Grimm, Herwig/Wild, Markus 2016, Tierethik zur Einführung, Hamburg.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Haber, Wolfgang/Held, Martin/Vogt, Markus (Hg.) 2016, Die Welt im Anthropozän. Erkundungen im Spannungsfeld zwischen Ökologie und Humanität, München.

Hagencord, Rainer 2011, Die Würde der Tiere. Eine religiöse Wertschätzung, Gütersloh.

Hallmann, Caspar A./Sorg, Martin/Jongejans, Eelke/Siepel, Henk et al. 2017, More than 75 percent decline over 27 years in total flying insect biomass in protected areas, in: PLOS ONE 12 (10): e0185809; DOI: org/10.1371/journal.pone.0185809.

Hardmeier, Christof/Ott, Konrad 2015, Naturethik und biblische Schöpfungserzählungen. Ein diskurstheoretischer und narrativ-hermeneutischer Brückenschlag, Stuttgart.

Helmholtz-Zentrum für Umweltforschung (Hg.) 2019, Das „Globale Assessment" des Weltbiodiversitätsrates IPBES, Leipzig, https://www.helmholtz.de/fileadmin/user_upload/IPBES-Factsheet.pdf (abgerufen am 19.09.2019).

Hörster, Norbert 2004, Haben Tiere eine Würde? Grundfragen der Tierethik, München.

Horstmann, Simone/Ruster, Thomas/Taxacher, Gregor 2018, Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere, Regensburg.

Initiative Tierwohl 2019, Webseite; https://initiative-tierwohl.de (abgerufen am 28.08.2019).

Intergovernmental Platform on Biodiversity and Ecosystem Services (IPBES) 2019, Global assessment report on biodiversity and ecosystem services. Summary for policymakers, https://ipbes.net/sites/default/files/ipbes_7_10_add.1_en_1.pdf (abgerufen am 19.09.2019).

International Assessment of Agricultural Knowledge, Science and Technology for Development (IAASTD)/Albrecht, Stephan/Engel, Albert (Hg.) 2009, Weltagrarbericht. Synthesebericht, Hamburg, http://hup.sub.uni-hamburg.de/volltexte/2009/94/pdf/HamburgUP_IAASTD_Synthesebericht.pdf (abgerufen am 24.09.2019).

Jähnichen, Traugott/Wustmans, Clemens (Hg.) 2012, Tierethik. Biblisch-historische Grundlagen – normative Perspektiven – aktuelle Herausforderungen (Sozial-ethische Materialien Heft 2), Kamen.

Korff, Wilhelm 1979, Kernenergie und Moraltheologie. Der Beitrag theologischer Ethik zur Frage allgemeiner Kriterien ethischer Entscheidungsprozesse, Frankfurt a. M.

Kutschera, Ulrich 2016, Der Mensch im Anthropozän – Hat das sechste Massenaussterben bereits begonnen?, in: Haber, Wolfgang/Held, Martin/Vogt, Markus (Hg.) 2016, Die Welt im Anthropozän. Erkundungen im Spannungsfeld zwischen Ökologie und Humanität, München, 57-66.

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.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Lintner, Martin M. 2020, Werte in der Landwirtschaft: Grundaspekte eines bäuerlichen Berufsethos, in: Müller, Sigrid/Höllinger, Stephanie/Baldt, Bettina 2020 (Hg.), Werte im Beruf. Ethik und Praxis im Gespräch (Studien der Moraltheologie. Neue Folge 14), Münster, 69-94.

Michel-Berger, Simon 2019 a, Kastenstandhaltung. Aufgestanden und gegangen, in: Wochenblatt vom 22.08.2019; https://www.wochenblatt-dlv.de/politik/aufgestanden-gegangen-557170 (abgerufen am 18.01.2021).

Michel-Berger, Simon 2019 b, Klimaschutz. Landwirtschaft und Ernährung ändern, in: Wochenblatt vom 13.08.2019; https://www.wochenblatt-dlv.de/politik/landwirtschaft-ernaehrung-aendern-556762 (abgerufen am 18.01.2021).

MThZ – Münchener Theologische Zeitschrift 2019, Theologie nach dem „animal turn". Themenheft 4/2019 (Jg. 70).

Nida-Rümelin, Julian 2005, Tierethik I: zu den philosophischen und ethischen Grundlagen des Tierschutzes, in: Nida-Rümelin, Julian (Hg.) 2005, Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch, Stuttgart, 514-539.

Nussbaum, Martha 2010, Die Grenzen der Gerechtigkeit: Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit, Frankfurt a. M.

Otterstedt, Carola/Rosenberger, Michael (Hg.) 2009, Gefährten – Konkurrenten – Verwandte. Die Mensch-Tier-Beziehung im wissenschaftlichen Diskurs, Göttingen.

Oxford Center for Animal Ethics, http://www.oxfordanimalethics.com/home/ (abgerufen am 24.09.2019).

Precht, Richard David 2016, Tiere denken. Vom Recht der Tiere und den Grenzen des Menschen, München.

Remele, Kurt 2016, Die Würde des Tieres ist unantastbar. Eine neue christliche Tierethik, Kevelaer.

Röhrs, Manfred/Sambraus, Hans 1998, Tierhaltung, in: Korff, Wilhelm (Hg.) 1998, Lexikon der Bioethik, Bd. 3, Gütersloh, 539-554.

Rosenberger, Michael 2015, Der Traum vom Frieden zwischen Mensch und Tier. Eine christliche Tierethik, München.

van Saan-Klein, Beatrice/Dirscherl, Clemens/Vogt, Markus (Hg.) 2004, „… es soll nicht aufhören Saat und Ernte". Ein Praxisbuch zum Mehrwert nachhaltiger Landwirtschaft, München.

Sachverständigenrat für Umweltfragen (SRU) 1994, Umweltgutachten 1994: für eine dauerhaft-umweltgerechte Entwicklung, Wiesbaden.

Samtpfote, Rosina 2016, Fleisch-Kennzeichnung – Initiative Tierwohl in der Kritik, http://www.rosinas-welt.de/samt-e-v-newsletter/fleisch-kennzeichnung-initiative-tierwohl-in-der-kritik/ (abgerufen am 28.08.2019).

Sommer, Volker 2016, Planet ohne Affen? Zur Zukunft unserer Mitprimaten, in: Haber, Wolfgang/Held, Martin/Vogt, Markus (Hg.) 2016, Die Welt im Anthropozän. Erkundungen im Spannungsfeld zwischen Ökologie und Humanität, München, 67-78.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Steffen, Will/Richardson, Katherine/Rockström, Johan/Cornell, Sarah Elisabeth et al. 2015, Planetary boundaries: Guiding human development on a changing planet, in: Science express 15 January 2015, 1-16.

The Economics of Ecosystems and Biodiversity (TEEB) 2010, Ecological and Economic Foundations, London/Washington.

Vogt, Markus [3]2013, Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive, München.

Vogt, Markus/Ostheimer, Jochen/ Uekötter, Frank (Hg.) 2013, Wo steht die Umweltethik? Argumentationsmuster im Wandel (Beiträge zur sozialwissenschaftlichen Nachhaltigkeitsforschung 5), Marburg.

Vogt, Markus 2014, Zur moralischen Grammatik der Solidarität und ihrer (begrenzten) Anwendbarkeit auf intergenerationelle Konflikte, in: Jahrbuch für Ethik und Recht 22, 95-114.

Vogt, Markus 2018, Die Zehn Gebote des Bodenschutzes. Schöpfungsethische Leitlinien zum Umgang mit Land, in: Stimmen der Zeit 143, 265-275.

Vogt, Markus 2019, Tierethik. Philosophische und theologische Ansätze des gegenwärtigen „animal turn", in: Münchener Theologische Zeitschrift 70, 333-354.

Weishaupt, Antonia 2019, Nachhaltigkeits-Governance tierischer Nahrungsmittel in der EU, Marburg.

World Wide Fund for Nature (WWF) 2012, Hintergrundinformation Rote Listen der bedrohten Tier- und Pflanzenarten, http://www.wwf.de/fileadmin/fm-wwf/Publikationen-PDF/HG_Rote_Liste_10_10.pdf (abgerufen am 24.09.2019).

Wustmans, Clemens 2015, Tierethik als Ethik des Artenschutzes. Chancen und Grenzen, Stuttgart.

Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) 2003, Agrarpolitik muss wieder Teil der Gesellschaftspolitik werden, Bonn.

Zeug, Katrin 2015, Initiative Tierwohl. Schweinerei im Kühlregal, in: https://www.spiegel.de/wirtschaft/initiative-tierwohl-schweinerei-im-kuehlregal-a-1053463.html (abgerufen am 26.08.2019); ursprünglich in: enorm 4/2015: Generation grün.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Agrarökologische Aspekte – zum Wert nachhaltiger Beweidung

Anita Idel

Die Bedeutung nachhaltiger Beweidung für die Welternährung könnte kaum größer sein: Ihre Potenziale erstrecken sich auf das Klima und die Basisressourcen – Bodenfruchtbarkeit, Gewässerqualität, biologische Vielfalt – sowie die Tiergesundheit. Das betrifft die (weltweite Entstehung der) fruchtbaren *Kornkammern* ebenso wie Land, das nicht beackert werden kann, weil es zu steil, zu steinig oder zu nass ist.

Die Entwicklung des Ökosystems Weide begann bereits vor 60 Millionen Jahren: eine Ko-Evolution zweier Lebenspartner – Grasland und weidende Tiere. Aber seine Potenziale für nachhaltige Ressourcennutzung und Klimaentlastung werden in Wissenschaft, Politik und (medialer) Öffentlichkeit dramatisch unterschätzt – und weitgehend ignoriert.

Die Risiken für die Ernährung steigen; denn die landwirtschaftliche Produktion wird weiter auf Spezialisierung, Maximierung und Normierung ausgerichtet. Ob Pflanzen, Tiere oder Böden: So verkommt die Landwirtschaft – von Pestiziden über chemisch-synthetischen Stickstoffdünger bis zu Antibiotika – zunehmend zu einem Reparaturbetrieb, weshalb auch z. B. Bodenerosion und bedrohliche Resistenzen weiter zunehmen.

Geld wird viel mehr an diesem kranken Agrar- und Ernährungssystem verdient und nicht innerhalb nachhaltiger Kreislaufsysteme. Aber die Lösung liegt in einer Landwirtschaft mit resilienten Ökosystemen einschließlich gesunder Doppelnutzungsrinder auf artenreichen Weiden.

1. Der Blick zurück

1.1 Wider die Geschichtsvergessenheit

Fast 50 Jahre nach „Die Grenzen des Wachstums" (Donella H. Meadows et al. 1972) und über ein Vierteljahrhundert nach der UN-Konferenz für Umwelt und Entwicklung (Rio-Konferenz 1992) gilt weiterhin die Maxime *Wachstum*, welche zunehmend zerstörerisch auf Landschaft, Tier und Mensch wirkt. Hunger und Mangelernährung sind Folge der Ressourcen

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verbrauchenden sowie verschmutzenden und zerstörenden Produktionsbedingungen, derweil immer noch mehr produziert wird. Aber das ist – auch angesichts der Vernichtung und Verschwendung von Lebensmitteln – nur ein scheinbarer Widerspruch. Denn benötigt wird nicht ein Mehr an Nahrung oder Kalorien. Erforderlich sind gesunde Lebensmittel, von deren Produktion die Bäuerinnen und Bauern sowie Betreiber regionaler Verarbeitungsbetriebe leben können. Das Drama der Entwicklung der letzten Jahrzehnte belegen zwei UN-Berichte: 2014 waren weltweit 570 Millionen Höfe Familienbetriebe und damit das vorherrschende Modell der Landwirtschaft. Mit der Produktion von 80 Prozent aller weltweit konsumierten Lebensmittel bilden sie das Rückgrat der Welternährung (FAO 2014, 2). Gleichzeitig zählt dazu ein Großteil der Hungernden – verarmte Kleinbäuerinnen und Kleinbauern (Beverly McIntyre et al. [Hg.] 2009, 8).

1.2 Der Weg zur Exportorientierung für tierische Produkte

Seit den 1970er-Jahren wurden Agrar-Forschung, -Ausbildung und -Förderung zunehmend auf das zentrale Ziel der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft (EWG) ausgerichtet: Diese sollte ab der Wende zum 21. Jahrhundert nicht mehr nur (Land-)Technik exportieren, sondern auf dem Weltmarkt auch mit sogenannten veredelten, d. h. weiterverarbeiteten tierischen Produkten konkurrieren. Dafür sollten vorrangig die Böden Nord- und Südamerikas als Produktionsfläche von Futtermitteln für die EWG dienen. Insbesondere mit dem Blairhouse-Abkommen von 1992 zeigte sich das entsprechende Interesse der Futtermittel produzierenden Konzerne und Länder an diesem Deal: Das Abkommen verpflichtete die EWG darauf, den eigenen Anbau proteinreicher Ölsaaten – insbesondere der Leguminose Soja – extrem zu begrenzen (Anita Idel/Tobias Reichert 2013, 143).

Offiziell stand die Politik von EWG und BRD noch bis in die 1980er-Jahre vorrangig unter dem Motto, den Selbstversorgungsgrad mit tierischen Produkten zu erhöhen. Damals wie heute wird meistens nicht wahrgenommen, dass für Politik und Industrie das Erreichen der Selbstversorgung für ein bestimmtes Segment immer nur ein Meilenstein auf dem Weg zum Weltmarkt war. Tatsächlich zielten ihre Maßnahmen auf die dazu notwendigen Überschüsse: mehr Milch, mehr Fleisch, mehr Eier … Fälschlicherweise werden diese Überschüsse weiterhin häufig als vermeidbare Kollateralschäden wahrgenommen. Aber ebenso wie die Folgen für Ökologie, Tierschutz und Sozioökonomie in der Landwirtschaft und den weiterverarbeitenden handwerklichen Betrieben sind sie systemimmanent.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1.3 Wachsen oder Weichen am Beispiel Milchquote

In keinem Bereich der EWG führte die (supra-)national gelenkte Politik des *Wachsens und Weichens* so schnell zu den gewünschten Überschüssen wie bei der Milchproduktion. Dass Milchseen und Butterberge keine Zufälle waren und auch nicht überraschend entstanden, belegen die Kühlhäuser und Kühltransporter, die immer schon bereitstanden, *bevor* die *Über*-Mengen anfielen. Dennoch ging der Plan schneller auf als gewollt, denn ein Weltmarkt, der die Überschüsse aufgenommen hätte, existierte noch nicht. Deshalb konnten die Produzenten ihre überschüssige Milch in die *Intervention* liefern: Sie wurde ihnen zu Marktpreisen abgekauft, ohne sie mit den Lagerkosten zu belasten.

Solange es noch nicht gelang, diese Über-Mengen am Weltmarkt abzusetzen, kam die Intervention Staat/EWG durch Lagerung und steigende Energiekosten teuer zu stehen. Die *Milchquote* wurde Anfang der 1980er-Jahre aber nicht nur wegen der hohen Kosten für die Intervention eingeführt. Hinzu kam das erhebliche Interesse der Molkereien am *Wachsen* einzelner Betriebe zum Zweck der Kostensenkung. Denn durch das zwangsläufig damit verbundene *Weichen* anderer Betriebe verringerte sich der Aufwand für die Abholung der Milch erheblich – ergänzt durch immer größere Milchtanks für immer längere Intervalle.

Wiederum war es dann kein Zufall, sondern Plan, dass die letztlich innerhalb der EWG verteilte Milchquote deutlich über dem Eigenverbrauch lag. Angetreten vorgeblich, um Überschüsse zu begrenzen, wirkte die Milchquote durch Überversorgung des Marktes nach innen: Sie diente dem Strukturwandel durch *Wachsen und Weichen*, da sie Großbetriebe bevorzugte. Wer seinen Kuhbestand erhöhte und den Neu- oder Ausbau von Ställen plante, erhielt per Härtefallregelung höhere Quoten: Eine krasse Benachteiligung kleiner Betriebe, die die Quotenkürzungen hinnehmen mussten und vielfach zum Aufgeben gezwungen waren.

Seit Einführung der Milchquote in der EWG wurde die weltweite Milchproduktion von 482 Millionen Tonnen um zwei Drittel auf rund 800 Millionen Tonnen erhöht. Die Länder mit der größten Überschussproduktion waren Neuseeland, USA, Australien sowie – *trotz* Milchquote: Frankreich, Irland und Deutschland. Seitdem wurde die in Deutschland erzeugte Milchmenge von 25,6 Millionen Liter (1985) über 28,6 (1995), 30,3 (2011), 30,6 (2014), 32,8 (2016) auf ca. 33,00 (2019) gesteigert (Milchindustrie-Verband 2019).

Die *durchschnittliche* Milchleistung pro Tier und Jahr wurde in Deutschland seit Ende der 1960er-Jahre mit 3.500 Litern bis 2014 mit über 8.000 Litern züchterisch mehr als verdoppelt. Gleichzeitig schrumpfte die Politik

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des *Wachsens oder Weichens* die Zahl der Betriebe und Milchkühe: In Deutschland melken im Jahr 1984 noch 370.000 Milchviehbetriebe und 30 Jahre später nur noch gut 75.000. Während die Gesamtzahl der Milchkühe von 5,2 Millionen (1995) auf 4,3 Millionen (2014) sank, stieg sie pro Betrieb erheblich. Und wiederum war es der Plan, dass vom Ende der Milchquote am 1. April 2015 weiterhin die Wachstumsbetriebe profitieren sollten. Aber obwohl sie die meisten Subventionen erhalten, bedrohen die geringen Auszahlungspreise für die Milch auch ihre Existenz (Katrin Jürgens et al. 2016).

1.4 Weniger Kühe – mehr Milch

Spezialisierung und Intensivierung nehmen weiter zu. Beispiel Nordrhein-Westfalen (NRW): Innerhalb von 20 Jahren – von 1991 bis 2011 – wurde dort der Bestand an Milchkühen mehr als halbiert, aber gleichzeitig stieg die gemolkene Milchmenge an (Ludger Wilstacke 2011). D. h., abgeschafft wurden Weidetiere, die Milch wesentlich aus Gras und deshalb viel weniger in Nahrungskonkurrenz zum Menschen bilden. Gleichzeitig wurden die Lebensbedingungen der verbleibenden Hochleistungskühe umso intensiver: Krankheitsanfälligkeit und Stress sowie *Berufskrankheiten* wie schmerzhafte Entzündungen des Euters und der Klauen (Holger Martens 2021) sind der Preis, den einseitig auf Hochleistung selektierte Kühe zahlen. Untrennbar damit verbunden klafft die Schere zwischen Milchhöchstleistung und Fleischansatzvermögen, so dass männliche Kälber an Wert verlieren und tendenziell vernachlässigt werden (Tanja Busse 2015; Darko Janjevic 2019).

Heute stammen laut Welternährungsorganisation FAO mehr als Zweidrittel der in der Landwirtschaft der EU verfütterten Proteine aus Importen: Ganz entgegen ihrer eigenen Verlautbarungen ernährt die EU mit dem Export ihrer gewollten Überschüsse nicht die Welt, sondern produziert diese auf Kosten anderer (Anita Idel/Andrea Beste ^{3}2019). In Wahrheit hängt die EU am Tropf.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2. Billig ist nur scheinbar billig

2.1 Zur Externalisierung von Kosten

Die mit der Industrialisierung und Maximierung verbundenen Kosten für die Umwelt (die nicht tierische Mitwelt) werden durch die Preise im Regal nicht abgebildet, aber in der Öffentlichkeit neben den sozialen Problemen und denen des Tierschutzes immer wahrnehmbarer:

- der Verlust von Lebensräumen – blühenden Weiden, Wiesen und Hecken – und ihren pflanzlichen und tierischen Bewohnern, darunter insbesondere den Insekten,
- die Zunahme von Resistenzen bei Antibiotika – gefolgt von Antiparasitika, Insektiziden, Herbiziden, Pestiziden und Desinfektionsmitteln,
- der globale Anstieg der Temperaturen mit Zunahme extremer Wetterereignisse,
- die Belastung von Gewässern und Böden mit ökologisch und gesundheitlich problematischen Rückständen,
- der Verlust und die Belastung
  - von Grundwasser und anderen Gewässern,
  - von fruchtbaren Böden.

2.2 Kein Unfall, sondern systemisch bedingt

Die generelle Schlussfolgerung aus dem ersten UN-Weltagrarbericht (Beverly McIntyre et al. [Hg.] 2009) lautet: „Weiter wie bisher ist keine Option" (Maria Heubuch [Hg.] 2019). Es handelt sich nicht um Kollateralschäden einer ansonsten verantwortbaren Entwicklung, sondern um das System selbst: *ein krankes Agrar- und Ernährungssystem* – zunehmend chronisch und partiell immer auch akut krank. Statt mit Pestiziden, Medikamenten und synthetischem Stickstoffdünger weiter das kranke Agrarsystem zu stützen, benötigen Tier, Umwelt und Mensch eine (Agrar-)Politik, die durch Forschung, Ausbildung und finanzielle Förderung die Voraussetzungen für nachhaltige Entwicklung schafft. Ebenfalls bereits 2009 belegte eine Studie (Johan Rockström et al. 2009) das Ausmaß der überreizten neun planetaren Grenzen: allen voran der Verlust der biologischen Vielfalt, die direkt mit der Überlastung der Biosphäre durch Stickstoff verbunden ist, sowie dem Klimawandel.

Die zwangsläufigen Folgekosten werden externalisiert – mit Auswirkungen auf Tiere, Natur, Umwelt und Klima ebenso, wie auf die sozialen Be-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dingungen der Menschen in den Betrieben. Das bedeutet für Bäuerinnen und Bauern weltweit: Sie werden immer abhängiger von der Chemischen, der Agrar- und der Lebensmittelindustrie, die ihrerseits durch horizontale und vertikale Integration immer mächtiger wird. Innerhalb der Landwirtschaft profitieren große Betriebe, die die Economies of Scale nutzen können. In diesem Sinne heißen Überschüsse nun Exportprodukte. Z. B. liegt der Anteil europäischer Hersteller am Milchmarkt in Burkina Faso inzwischen bei fast 90 Prozent (Jürgen Maier 2017).

2.3 Weiterhin Fokus auf Intensivierung, Überschüsse und Exportorientierung …

Laut EU-Kommission werden staatliche Subventionen gezielt dazu genutzt, die Betriebe *wettbewerbsfähig* für den Weltmarkt zu machen. Jährlich stehen 55 Milliarden Euro an Direktzahlungen für die EU-Landwirtschaft zur Verfügung. Laut Zentrum für Europäische Wirtschaftsforschung (ZEW) erhalten die 80 Prozent der Betriebe mit geringem Einkommen nur 25 Prozent der Direktzahlungen, die zehn Prozent mit dem höchsten Einkommen dagegen 55 Prozent. Gleichzeitig steigen die betriebswirtschaftlichen Risiken. EU-weit haben fast 20 Prozent der Bauernhöfe im Zeitraum von 2003 bis 2010 aufgegeben (Reinhild Benning/Tobias Reichert 2016). Generell und insbesondere im Bereich der Milch produzierenden Betriebe verschärfen die geringen Erzeugerpreise diese Tendenz.

Die Konzerne treiben die Industrialisierung entlang der gesamten Wertschöpfungskette voran – von Acker und Tierstall bis zu Regal und Theke. Während sich auf der Ebene der landwirtschaftlichen Betriebe die Entscheidung als Wachsen *oder* Weichen darstellt, lautet das politische Konzept dahinter Weichen *und* Wachsen: Die Zahl der Betriebe schrumpft dramatisch – zugunsten der Industrialisierung und immer größerer Betriebe. Aber mit Größenordnungen wie in Nord- und Südamerika sowie Australien kann die EU nicht nur nicht konkurrieren, sondern sollte es aufgrund der damit zwangsläufig verbundenen ökologischen, sozioökonomischen und (tier-)gesundheitlichen Belastungen und Schäden auch nicht.

Die Welternährungsorganisation (FAO) wird ihrer Verantwortung nicht gerecht – im Gegenteil: Statt wie der UN-Weltagrarbericht (Beverly McIntyre et al. [Hg.] 2009, 4) eine Internalisierung dieser Kosten zu fordern, rechnet die FAO hinsichtlich tierischer Produkte und insbesondere beim Fleischkonsum den *Verbrauch* von heute mit dem Bevölkerungszuwachs zur *Nachfrage* von morgen hoch. Damit suggeriert sie einen künftigen *Bedarf* und argumentiert damit für einen forcierten Ausbau industrieller Strukturen (Anne Mottet/Giuseppe Tempio 2017). Stattdessen läge es

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in der Verantwortung der FAO, angesichts der Zerstörung von Ressourcen und der Klimakrise alles zu unternehmen, um den Trend umzukehren und nachhaltige Produktion zu unterstützen.

2.4 … und Freihandel

Mit Mercosur bekommen Freihandelsabkommen insbesondere für die Rinder haltenden Fleisch produzierenden Betriebe in der EU eine neue Qualität. Am 20. Dezember 1985 entschied der Ministerrat der EWG, den Einsatz von Hormonen in der Tiermast zu verbieten. Noch nie war seitdem die Gefahr sinkender Standards zulasten der europäischen Betriebe mit Weidehaltung so groß wie jetzt. Zwar gibt es für Drittländer neben der Quote für hormonfrei auf der Weide erzeugtes Rindfleisch seit Oktober 2014 bereits eine erweiterte Quote für hormonfrei in Intensivmast erzeugtes Rindfleisch. Aber mit Mercosur geht es darüber hinaus vorrangig darum, den Export von Autos etc. aus der EU zu befördern und dafür zum partiellen Ausgleich der Handelsbilanzen Abstriche bei den Standards von Agrarimporten zu akzeptieren (Ismail Doga Karatepe et al. 2020; GRAIN 2019; Martin Häusling 2018; Anita Idel 2018).

2.5 Acker- versus Grasland

Da viel weniger *in* als *an* der Landwirtschaft verdient wird, profitieren von der Umwandlung von Gras- in Ackerland weniger die landwirtschaftlichen Betriebe selbst als vorrangig diejenigen Unternehmen, die landwirtschaftliche Betriebe beliefern, und diejenigen, die deren Produkte weiterverarbeiten: Zu den Zulieferern zählen neben der Chemischen Industrie – mit Saatgut, Mineral- und synthetischem Stickstoffdünger, Pestiziden sowie mit Futtermitteln, Antibiotika, Antiparasitika, Hormonen etc. – die Landmaschinenindustrie, die Stallbau- und -einrichtungsfirmen und die Tierzuchtunternehmen. Neben den Transportunternehmen dominieren als Abnehmer im tierischen Bereich die Molkerei-, Schlacht- und Lebensmittelkonzerne. Entsprechend konzentriert sich das Interesse der Industrie auch bei der Herstellung *tierischer* Produkte auf den Ackerbau. Denn an den mit dem Anbau von Kraftfutter verbundenen Inputs lässt sich für die Industrie viel mehr verdienen als am Grasland. Der (ökologische und) Klima-Fußabdruck der Tierproduktion nimmt mit der weltweiten Expansion der Milch- und Fleisch-Konzerne dramatisch zu (GRAIN/IATP 2018).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. *Nicht angemessenes Studiendesign – Was wird untersucht? Was wird nicht untersucht? (1)*

Ob Futter oder Dünger: Die Kosten dieser Inputs lohnen sich nur, wenn die Tiere und ebenso die Pflanzen die darin enthaltenen Nährstoffe maximal verwerten können. Deshalb sind die Zuchtziele auf Maximierung ausgerichtet – durch Spezialisierung und Intensivierung: bei den Tieren auf mehr Milch *oder* mehr Fleisch *oder* mehr Eier – und das in immer kürzerer Zeit. Grundsätzlich können Forschungsergebnisse durch das jeweilige Forschungsdesign entscheidend beeinflusst werden. Insbesondere hinsichtlich der Bewertung der Produktivität und der Umweltrelevanz intensiver Agrarsysteme einerseits und nachhaltiger andererseits wirkt der jeweils ausgewählte Zeitraum als wesentlicher Einflussfaktor. Deshalb muss, wer *Nachhaltigkeit* wirklich ernst nimmt, somit immer auch die Frage untersuchen, ob die untersuchten Agrarsysteme und insbesondere die vermeintlich produktiveren *auf Dauer* geeignet sind, die lebenswichtigen Ressourcen – Bodenfruchtbarkeit, Gewässerqualität, biologische Vielfalt – zu erhalten (Anita Idel/Andrea Beste [3]2019).

3.1 Kurzer versus längerer Zeitraum: ökologischer und klimatischer Fußabdruck

Die meisten Studien sind auf (zu) *kurze* Untersuchungszeiträume beschränkt, während die negativen Folgen industrialisierter Agrarsysteme – der ökologische und klimatische Fußabdruck – mit der Zeit kumulieren. Deshalb kommen Studien mit den üblichen kurzen Untersuchungszeiträumen von nur einer Vegetationsperiode (wenn beispielsweise die Erntemenge einer bestimmten Pflanze auf einem konventionellen Acker mit der auf einem ökologischen verglichen wird) meistens zu dem Ergebnis, Agrarsysteme mit höherem Industrialisierungsgrad seien diejenigen mit dem geringeren Fußabdruck – und somit besser.

Ähnlich unwissenschaftlich ist es, den ökologischen und klimatischen Fußabdruck von Kühen mit unterschiedlicher Jahresmilchleistung (wenn beispielsweise zwei 5.000-Liter-Kühe mit einer 10.000-Liter-Kuh verglichen werden) zu bewerten, wenn die Datenbasis auf den Zeitraum nur einer Laktation beschränkt ist. Hochleistungskühe haben vergleichsweise kurze Nutzungsdauern. Im Durchschnitt liegen diese bereits seit Jahrzehnten bei weniger als drei Jahren. Die Länge des Lebenszeitraums, währenddessen die abgehende und die sie ersetzende Kuh *parallel* leben, d. h. fressen, Exkremente hinterlassen und rülpsen, beeinflusst die Ergebnisse wesentlich. Dieser gemeinsame Lebenszeitraum ist anteilig umso größer, je kürzer die

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nutzungsdauer einer Kuh ist, und muss mitberücksichtigt werden (Anita Idel/Andrea Beste [3]2019, 47).

3.2 Vermeintliche Produktivität

Immer, wenn einseitig auf eine Leistung selektiert wird, die nur das weibliche Tier erbringen kann – Milch oder Eier –, führt das zwangsläufig zu einem nur geringen Fleischansatzvermögen.

So bedingt das einseitige Zuchtziel *Milchleistung* bei Kühen die nur geringe Masttauglichkeit der Brüder und Söhne; denn die hohen Milchleistungen resultieren aus einem veränderten Stoffwechsel: Die durch das Futter aufgenommene Energie wird vorrangig zum Euter transportiert. Deshalb scheiden mangels Erfolgsorgan die männlichen Tiere der Milchviehrassen einen wesentlichen Anteil der aufgenommenen Nahrungsenergie mit den Exkrementen aus. So ist der züchterische Erfolg – die Produktivität der weiblichen – untrennbar mit der mangelnden Rentabilität der männlichen Tiere verbunden (Stefan Probst et al. 2019). Deshalb ist es unwissenschaftlich, die Berechnung des Fußabdruckes auf die hohe Milchleistung zu beschränken und dabei die geringe Fleischbildung auszuklammern.

Damit bei der Produktion von Milch erst gar keine männlichen Kälber entstehen, wird seit den 1970er-Jahren in die Forschung für das sogenannte Sexen von Rindersperma investiert. So sollen für die künstliche Befruchtung der weiblichen Tiere Spermien mit Geschlechtschromosomen für männliche Tiere identifiziert werden, um sie zu eliminieren (Primoz Klinc/Detlef Rath 2005).

Aber es ist für *beide* Geschlechter keine ethisch verantwortbare Lösung, wenn Züchtung darauf zielt,

- die Milchleistung einseitig zu steigern, was Qualzucht für die weiblichen Tiere bedeutet, und
- das männliche Geschlecht komplett zu eliminieren.

Entsprechend führt auch die einseitige Selektion von Hühnern auf die Legeleistung der Hennen zwangsläufig zu einem nur geringen Fleischansatzvermögen (Anita Idel 2020).[1]

---

1 Zum Problem des Tötens männlicher Küken sowie der Auswirkungen der Leistungszucht beim Geflügel auf das Tierwohl siehe Anita Idel 2007 und 2011; Bernhard Hörning 2017; Bundesverwaltungsgericht 2019; Merlind Theile 2019. Auf die

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.3 Kurzer versus längerer Zeitraum und vermeintliche Produktivität

Die Notwendigkeit, längere Zeiträume zu untersuchen, zeigt sich auch bei Systemvergleichen zwischen dem biologischen und dem konventionellen Anbau bezüglich der Biomassebildung bzw. der Erntemengen. Die meisten dieser Studien werden auf nur eine Wachstumsperiode beschränkt. Aber länger- und langfristig wirken sich beide Systeme völlig unterschiedlich auf die Quantität und Qualität der verfügbaren Ressourcen und damit auf die reale künftige Produktivität aus (Jürn Sanders/Jürgen Hess [Hg.] 2019). Deshalb ist es unwissenschaftlich, aus nur einer Vegetationsperiode eine Schlussfolgerung hinsichtlich der Produktivität zu ziehen.

Der Terminus von den *Grenzen des Wachstums* bestimmt seit 1972 die Kritik an der weltweiten Ressourcenzerstörung und deren Zusammenhang mit dem Verbrennen fossiler Energie (Donella H. Meadows et al. 1972). Angesichts des Artensterbens, der Klimakrise und der Bodenerosion konkretisierte der UN-Welt-Agrarbericht (2004-2009) diese desaströse Entwicklung für die Landwirtschaft einerseits und die Potenziale der Agrarökologie andererseits. Eine Leitfrage lautete, ob der andauernde Welthunger und der eskalierende Ressourcenverlust *trotz* oder *wegen* des Mainstreams in der agrarwissenschaftlichen Forschung, Lehre und Praxis erfolgt. Der Bericht kommt nach vier Jahren zu dem Schluss, dass in Forschung und Lehre eine hochriskante Entkopplung stattfindet: Die Industrialisierung und die durch sie verursachten Wirkungen werden viel zu wenig in einen Zusammenhang gebracht. Verstärkt wird dieses Problem dadurch, dass in der Folge die Externalisierung der Kosten dazu beiträgt, die Schäden nicht ausreichend wahrzunehmen. Salopp formuliert: Billig ist nur scheinbar billig (Beverly McIntyre et al. [Hg.] 2009). Ebenfalls 2009 veröffentlichte der schwedische Resilienzforscher Johan Rockström die mit einem großen Team erarbeiteten Ergebnissen zu den *planetaren Grenzen*. Demnach besteht – über die Zerstörung von Lebensraum und den Einsatz von Chemie hinaus – ein positiver Zusammenhang von dramatischem Ausmaß zwischen dem immer höheren Einsatz von Stickstoff und dem Artensterben (Johan Rockström et al. 2009). Über fast drei Jahrzehnte dokumentierten Forscher in Deutschland den Verlust der biologischen Vielfalt in Naturschutzgebieten: Der Rückgang der Insektenbiomasse beträgt mehr als 75 Prozent (Caspar A. Hallmann et al. 2017). Wie sehr der Biodiversitätsverlust auch welt-

---

gravierende Problematik, dass systematische Verletzungen des Tierschutzrechts in der Massentierhaltung strafrechtlich kaum geahndet werden, kann an dieser Stelle nur hingewiesen werden (Jens Bülte 2018).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

weit in den vergangenen zehn Jahren immer weiter zugenommen hat, verdeutlicht der UN-Biodiversitätsbericht (IPBES 2019). Der Direktor des IPBES, Sir Robert Watson, ist Chemiker und Meteorologe und war u. a. von 1997 bis 2002 Direktor des UN-Weltklimarates (*Intergovernmental Panel on Climate Change* IPCC) und von 2003 bis 2009 Direktor des UN-Weltagrarberichtes *International Assessment of Agricultural Knowledge, Science and Technology for Development* (IAASTD). Kaum bekannt ist, wie dramatisch sich der Rückgang der Beweidung auf die mit der Dungfauna verbundenen Nahrungsketten auswirkt: Eine Kuh bildet über 10 t Dung pro Jahr und bietet damit Futter für über 100 kg Insektenbiomasse (Jörn Buse 2020).

4. Nicht angemessenes Studiendesign – Was wird untersucht? Was wird nicht untersucht? (2)

4.1 Mythos: Rinder sind schlechte Futterverwerter

Warum kommen so viele Studien zu dem Schluss, Rinder seien *schlechte Futterverwerter*? Seit den 1970er-Jahren zielt die züchterische Selektion bei allen landwirtschaftlich genutzten Tierarten auf kurzfristige Hochleistung. Beim Rind bedeutet dies je nach Rasse: viel Milch *oder* viel Fleisch – und das in möglichst kurzer Zeit. Obwohl sie geniale Grasverwerter sind, wurde schon damals an Universitäten gelehrt, Rinder seien *schlechte Futterverwerter* (Pierre Gerber et al. 2013). Das beruht damals wie heute auf Studien, die aufgrund des Studiendesigns zwangsläufig zu dieser Schlussfolgerung führen. Denn die Rinder werden dabei nicht in einem für Wiederkäuer artgerechten System und somit nicht an dem gemessen, was sie besonders gut können: vorrangig Gras verdauen.

Stattdessen wird ihre Ernährung intensiviert mit proteinreichem Kraftfutter aus energieaufwändigem Ackerbau. Nur deshalb generiert die Intensivfütterung die absurde Schlussfolgerung, Rinder seien im Vergleich zu Huhn und Schwein *schlechte Futterverwerter*. Dabei handelt es sich letztlich um eine unwissenschaftliche Schlussfolgerung. Denn dass die Verdauungstrakte von Menschen (Alles-Esser) sowie die von Schweinen und Hühnern (Alles-Fresser) kalorienreiche Lebensmittel bzw. konzentriertes Futter wesentlich besser verwerten können als die Verdauungssysteme von Wiederkäuern und anderen Grasfressern, ist bekannt, *bevor* diese Studien beginnen (Anita Idel [8]2021).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

4.2 Mythos: Rinder sind Klima-Killer

Warum kommen so viele Studien zu dem Schluss, Rinder seien *Klima-Killer*? Auch bei diesen Untersuchungen bedingt das Studiendesign diese fast zwangsläufige Schlussfolgerung (Anita Idel [8]2021).

4.2.1 Studiendesign: beschränkt auf Emissionen

Denn für die meisten dieser Studien gilt:

- Erstens sind sie auf die Messung von *Emissionen* beschränkt und
- zweitens vergleichen sie den Wiederkäuer Rind mit den Allesfressern Schwein und Huhn (und manchmal auch mit Fischen und Menschen), ohne zwischen einem Low-Input-System einerseits und einem energie- und ressourcenintensiven System andererseits zu unterscheiden.

Das gilt auch für den weitaus überwiegenden Teil der von der FAO veröffentlichten Studien zum Beitrag der Tierhaltung zur Klimakrise. „Cattle are the main contributor to the sector's emissions with about 4.6 gigatonnes CO_2-eq, representing 65 percent of sector emissions" (Pierre Gerber et al. 2013, 15). Ignoriert wird dabei das Potenzial zum Humusaufbau und der damit verbundenen Kohlenstoffspeicherung, das bei nachhaltigem Weidemanagement am größten ist (FAO 2010; Richard Conant 2010).

4.2.2 Studiendesign: beschränkt auf Methan-Emissionen

Ein großer Teil der Studien setzt die Systemgrenzen sogar noch enger. So müssen insbesondere jene Studien wissenschaftskritisch hinterfragt werden, in denen seit Jahrzehnten die Erforschung der Emissionen durch die Produktion von Milch oder Fleisch auf ein einzelnes Klimagas begrenzt wird – das Methan (CH4) (Julie Wolf et al. 2017; Dorien Van Wesemael et al. 2019).

Tatsächlich rülpsen Rinder das Gas CH4 und dieses ist 25-mal so relevant für das Klima wie CO_2. Methan entsteht vorrangig durch Mikroorganismen im Pansen, die Nährstoffe aus dem Gras für die Rinder verfügbar machen. Hühner und Schweine scheiden nur vergleichbar geringe Mengen an Methan aus. Aber auch das ist bereits bekannt, *bevor* die Studien beginnen.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wissenschaftlich erforderlich wäre, unterschiedliche Agrarsysteme hinsichtlich ihrer gesamten Klimawirkung zu vergleichen (Anita Idel/Tobias Reichert 2013). Stattdessen wird überwiegend auf Methan beschränkt *zwischen* verschiedenen Tierarten verglichen.

Überwiegend ist das Design der Studien darauf ausgerichtet, die Methan-Emissionen pro Kilogramm Milch oder Fleisch zu verringern. Deshalb suggeriert das zwangsläufige Ergebnis: Grasverdauung reduzieren und mehr Kraftfutter füttern. D. h., das System mit der höheren Intensität und dem höheren Industrialisierungsgrad erscheint als das – vermeintlich – bessere (Harald von Witzke et al. [4]2014).

Dementgegen wird die Klimarelevanz von Kraftfutter aber erst offenbar, wenn dessen Produktion und die damit verbundenen Kosten mitberechnet werden. Dazu zählen die Herstellung von chemisch-synthetischem Stickstoffdünger, die erhebliche CO_2- und Methanemissionen verursacht, sowie seine Anwendung, die zur Bildung von Lachgas (N_2O) führt: N_2O ist 12-mal so klimarelevant wie Methan und 300-mal so klimarelevant wie CO_2 (Rona L. Thompson et al. 2019; Magdalena Necpalova et al. 2018; Mark A. Sutton et al. [Hg.] 2011). Hinzu kommen die Klimaeffekte der für den Ackerfutterbau erforderlichen desaströsen Rodungen von (Regen-)Wald und ebenso der Umbrüche von Dauergrasland. Diese sogenannten Landnutzungsänderungen (*Land Use, Land-Use Change and Forestry* – LULUCF) setzen extreme Mengen an CO_2 frei. Obwohl sie weltweit den größten Beitrag der Landwirtschaft zum Klimawandel verursachen, rechnet die EU-Administration sie nicht den landwirtschaftlichen Emissionen zu, sondern hat für die LULUCF eine eigene Gruppe definiert (BMU 2019, 48-51).

4.3 Mythos: Rinder haben einen besonders großen Flächen- und Wasserrucksack (Fußabdruck)

4.3.1 Flächenrucksack

Warum kommen so viele Studien zu dem Schluss, dass Rinder besonders viel Land *verbrauchen*?

Die Tierhaltung ist weltweit der mit Abstand größte Landnutzer. Ob sich das *gut* oder *schlecht* – oder *neutral* – auswirkt, hängt vom jeweiligen Agrarsystem und somit vom *Wie* der Landnutzung ab. Wie groß die Unterschiede sein können, zeigt sich insbesondere bei der Rinderhaltung: Nachhaltiges Beweidungsmanagement fördert Bodenfruchtbarkeit, Wasserqualität, Wasserspeicherkapazität sowie biologische Vielfalt und trägt zur Kli-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

maentlastung bei (Richard Conant 2010; FAO 2010). Im Gegensatz zu genügsamen Rassen erfordert einseitige Hochleistung auf Milch oder Fleisch hohe Kraftfuttermengen. Das bedeutet: Die Intensität ihres Fütterungssystems bedingt, wie energieaufwändig und klimarelevant einerseits oder nachhaltig und artgerecht andererseits Rinder in unterschiedlichen Agrarsystemen gehalten werden. Wenn aber nicht Systeme – gras- oder kraftfutterbasiert – miteinander verglichen werden, sondern der Wiederkäuer Rind mit den Allesfressern Schwein und Huhn, liegt auch diesen Studien ein wissenschaftlich nicht fachgerechter und aufgrund der suggerierten Schlussfolgerungen kontraproduktiver Ansatz zugrunde. Das zeigt auch eine Studie über die USA zur *Flächeneffizienz* aus dem Jahr 2014:

> „Beef production requires 28-times more land […] than the average of the other livestock categories. […] The study thus elucidates the multiple environmental benefits of potential, easy to implement dietary changes, and highlights the uniquely high resource demands of beef. […] Preliminary analysis of three staple plant foods shows two- to six-fold lower land, GHG, and Nr [reactive nitrogen] requirements than those of the non-beef animal derived Calories" (Gidon Eshela et al. 2014, 1).

Auch hier wird nicht nach dem *Wie* der Nutzung differenziert; somit ist es unwissenschaftlich,

- die *Nutzung* von Böden generell mit ihrem *Verbrauch* gleichzusetzen;
- bei den Berechnungen nicht zwischen Dauergrasland und Ackerland zu differenzieren; denn dann schneiden aufgrund ihres kleineren Flächenrucksacks
  - Tierarten, die mehr Futter vom Ackerland erhalten als der Wiederkäuer Rind, vergleichsweise besser ab,
  - Fütterungssysteme für den Wiederkäuer Rind umso besser ab, je mehr Futter er vom Ackerland erhält.
  - Systeme immer umso schlechter ab, je mehr mit Grasland gewirtschaftet wird.

4.3.2 Wasserrucksack

Warum kommen so viele Studien zu dem Schluss, dass Rinder besonders viel Wasser *verbrauchen*?

Der Mythos, das Rind sei der größte Wasserverbraucher unter den landwirtschaftlich genutzten Tieren, folgt einer ähnlichen Logik wie der, wo-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nach Rinder die größten Land*verbraucher* sind. Für die Erzeugung eines Kilogramms Rindfleisch werden Zahlen bis 100.000 Liter Wasser gehandelt (David Pimentel/Marcia Pimentel 2003; David Pimentel et al. 1997). Solchen Berechnungen liegt nicht nur die künstliche Bewässerung zugrunde, sondern auch der Regen, der auf das Land fällt, von dem das Futter stammt. Deshalb schneidet wiederum zwangsläufig die *industrialisierte* Produktion, da sie ja einen vermeintlich besseren, weil geringeren Flächenbedarf hat, besser ab und auf Grasland basierende Fütterungssysteme entsprechend schlechter.

Dass die nachhaltige Nutzung von Dauergrasland mit Rindern auch beim Wasser mit keiner anderen Nutzung konkurriert und somit gerade nichts auf Kosten der menschlichen Ernährung *verbraucht* wird, gerät dabei völlig aus dem Blick. Tatsächlich kommt Grasland eine unverzichtbare Bedeutung für die Regeneration des Grundwassers zu. Erstens quantitativ: Grasland ist das größte Biom; weltweit bedeckt keine Pflanzengesellschaft mehr Erdoberfläche. Zweitens qualitativ: Ackerland wird Jahr für Jahr mit viel mehr Mineraldüngern, Herbiziden, Pestiziden, Antibiotika etc. belastet (Christopher J. Topping et al. 2020).

5. Die Ko-Evolution von Gräsern, Grasland und Weidetieren

5.1 Größtes Biom, größte Perma- und größte Mischkultur

Um die Potenziale nachhaltiger Beweidung wahrnehmen, nutzen und bewerten zu können, ist in der Forschung ein ökosystemarer – holistischer – Ansatz in Raum und Zeit erforderlich. Das betrifft neben den langfristigen Auswirkungen auf das Klima vor allem diejenigen auf die Basisressourcen – die biologische Vielfalt, die Bodenfruchtbarkeit und die Gewässerqualität. Aber Grasland spielt in der Ausrichtung der EU-Agrarpolitik und -forschung eine sehr untergeordnete Rolle.

Grasland nimmt mehr als 30 Prozent der Landfläche des Planeten ein. Trotz dramatischen Umbruchs ist es als größtes irdisches Biom zudem auch immer noch die größte Perma- sowie Mischkultur. Bezogen auf die weltweit landwirtschaftlich genutzte Fläche (LN) sind – wie in der Schweiz – 70 Prozent Grasland. In der EU entfallen noch circa 40 Prozent der LN auf das Grasland, darunter Österreich mit 54 und Deutschland mit 28 Prozent (Wolfgang Willner 2013; Umweltbundesamt 2020).

Die (Klima-)Forschung konzentriert sich überwiegend auf das Ackerland. Deshalb bleiben die speziellen Wachstumsdynamiken des Graslandes und die Potenziale nachhaltiger Beweidung für Bodenfruchtbarkeit, Ge-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wässerqualität und Artenvielfalt und in der Folge für das Weltklima und die Welternährung vielfach unerkannt und weitgehend ungenutzt.

5.2 Die Steppengenese der Kornkammern

Verantwortbare Agrar- und Ernährungspolitik müsste grundsätzliche Fragen zur Basisressource menschlicher Entwicklung untersuchen: Wie ist Bodenfruchtbarkeit entstanden, *bevor* sich Menschen sesshaft machten und zu ackern und zu gärtnern begannen? Und *wo* liegen *heute* die fruchtbarsten Großebenen der Welt? In sogenannten Kornkammern werden seit Jahrhunderten Getreide, Mais und Soja in riesigen Monokulturen angebaut. Dazu zählen die Schwarzerdeböden (Tschernoseme) der Prärien in Nordamerika, der Ukraine, der Puszta in Ungarn, des Bărăgans in Rumänien, des Pannonischen Tief- und Hügellandes in Österreich, der Böden in den deutschen Tieflandsbuchten sowie Kasachstans, der Mongolei und Chinas (Mandschurei) und auch der subtropischen Pampas in Argentinien und Uruguay. Das gemeinsame Vielfache: Sie alle haben eine Genese als Steppenboden – und das bedeutet Beweidung (Anita Idel [8]2021).

Ihre hohen Lössanteile boten eine günstige Voraussetzung für die Entwicklung von Bodenfruchtbarkeit. Belebt wurden sie wie alle Böden von oben: Jahrtausende lange Beweidung förderte das ober- und unterirdische Pflanzenwachstum. Durch die Wurzelexsudate und die Verrottung der Wurzelbiomasse entstanden im Mittleren Westen sogar bis zu sechs und in der Ukraine bis zu drei Meter dicke Humusschichten (organische Bodensubstanz) (Turi Fileccia et al. 2014).

5.3 Dauergrasland ist anders: Gräser brauchen den Biss

Gräser brauchen den *Biss*. Kein Dauergrasland bleibt flächendeckend erhalten, wenn es dauerhaft ungenutzt bleibt. Und Nutzung bedeutete über 59,999 Millionen Jahre: Beweidung (Jörg Pfadenhauer/Frank Klötzli 2014, 13, 155 ff). Warum löst Beweidung von Gräsern einen Wachstumsimpuls aus, während Baumschösslinge durch den sogenannten *Verbiss* eingehen oder zumindest eine Wachstumsdepression erfahren? Die Gründe für diese völlig entgegengesetzten Effekte der Beweidung liegen im fundamentalen Unterschied hinsichtlich ihrer Wachstumsdynamik: Bäume und andere Pflanzen wachsen aus dem Spross/den Sprossen heraus. Viele wehren sich mit hohem energetischem Aufwand gegen den Verbiss durch pflanzenfres-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sende Tiere: Sie bilden Bitterstoffe, Toxine, Dornen oder Stacheln. Gräser wachsen von unten nach – aus der Basis. Das ist das Ergebnis ihrer Anpassung, sodass sie von der Beweidung profitieren.

Dauergrasland übersteht als größte Mischkultur vier Extreme – Hitze und Kälte sowie Trockenheit und Nässe: Gräser wachsen bei extremer Kälte oberhalb der Baumgrenzen ebenso wie in der Hitze der Kalahari. Gräser leben in feuchten Gebieten wie den Auenlandschaften ebenso wie im meist trockenen Sahel. Das Erfolgsprinzip des Graslandes liegt in seiner Biodiversität. Die Vielfalt dieser verschiedenen regional und lokal durch natürliche Selektion angepassten Gräser findet sich auch als Samen im Boden. So können einzelne Gräser dieser Mischkulturen in kürzester Zeit keimen und wachsen – und so auf die jeweiligen Umweltbedingungen extrem flexibel reagieren. Das gilt auch für alle Übergangsformen zwischen nass und kalt sowie trocken und heiß. So überleben Grasgesellschaften auch in Regionen, in denen sich Extreme – Überschwemmungen und Trockenzeiten – abwechseln. Solche Systeme bezeichnet man heute als *resilient*. Aber die Samenbank im Boden gerät infolge des Pestizideinsatzes und der Überdüngung dramatisch unter Druck.

5.4 Kohlenstoff weltweit in Grasland- und Waldökosystemen

Während generell das Rind und speziell das Weiderind in Wissenschaft, Politik und Öffentlichkeit als *Klima-Killer* Nr. 1 gilt, wird im Rahmen biologischer Antworten auf die Klimakrise nur der Wald als *Klima-Retter* wahrgenommen. Dabei wird völlig ignoriert, dass Dauergrasland völlig anderen Wachstumsdynamiken folgt als Wald: Bäume bilden überwiegend oberirdische Biomasse, das Holz, während Gräser infolge ihrer 60 Millionen Jahre währenden Ko-Evolution mit den Weidetieren vorrangig über die Exsudate und die Verrottung ihrer Wurzeln zur Bildung von Bodenbiomasse beitragen. In der Folge ist in den Böden unter dem Grasland weltweit erheblich mehr Kohlenstoff gespeichert als in Waldböden (Richard Conant 2010, 22).

5.4.1 Vergleiche innerhalb eines bestimmten Zeitraumes

Grasland kann je nach Temperatur, Sonnenexposition und Niederschlag in jeder Jahreszeit wachsen. Auf der Nordhalbkugel wirkt vorrangig Kälte, auf der Südhalbkugel vorrangig Trockenheit als begrenzender Faktor für

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das Graswachstum. Für Bäume beginnt die Vegetationsperiode im Frühjahr; mit dem Vergilben der Blätter endet das Wachstum.

Das Stamm- und Astholz stellt das Produkt Jahrzehnte oder Jahrhunderte langer Speicherung der Bäume dar. Für Vergleiche zwischen Wäldern und Grasland hinsichtlich der Speicherung des in der (allein oberirdischen) pflanzlichen Biomasse gebundenen organischen Kohlenstoffs ist es deshalb wissenschaftlich erforderlich, den Faktor Zeit zu berücksichtigen: Dazu muss die während dieses Zeitraumes gewachsene Grasbiomasse visualisiert bzw. gemessen werden.

5.4.2 Vergleiche zu einem bestimmten Zeitpunkt

Will man den gesamten Gehalt an organischem Kohlenstoff von einem Hektar Wald und einem Hektar Grasland zu einem bestimmten Zeitpunkt vergleichen, dann muss nicht nur die pflanzliche Biomasse, sondern die gesamte organische Biomasse berechnet werden. Denn der organische Kohlenstoff des Graslandes ist hauptsächlich in der organischen Bodensubstanz (OBS) gespeichert: 50 Prozent mehr als in Waldböden (Pawlok Dass et al. 2018; Richard Conant 2010, 22; FAO 2010).

5.5 Entscheidende Unterschiede von Grasland- und Waldökosystemen

5.5.1 Wurzel-Spross-Verhältnis

Zu den wichtigsten Unterschieden hinsichtlich der Kohlenstoffspeicherung gehört ein quasi unsichtbarer: Grasland verfügt über besonders viel Wurzelmasse im Verhältnis zum oberirdischen Bewuchs. Das Wurzel-Spross-Verhältnis (*Root-Shoot-Ratio*) liegt bei Gräsern zwischen 2:1 und 20:1 zugunsten der Wurzelmasse (Bäume 1:2) (Jörg Pfadenhauer/ Frank Klötzli 2014, 156, 426). In der Folge stammt bei Grasland der meiste im Boden gespeicherte organische Kohlenstoff direkt aus den Graswurzeln: Er ist überwiegend *root-derived* und weniger aus oberirdisch verrotteter Pflanzenbiomasse entstanden (Christopher Poeplau 2016).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5.5.2 Wasserspeichervermögen

Pflanzen mit einem höheren Anteil an *Fein*-Wurzeln können sowohl effektiver Nährstoffe im Boden aufnehmen als auch erheblich mehr Kohlenstoff im Boden speichern. Populär ausgedrückt, sind die Wurzeln von heute der Humus von morgen (Anita Idel [8]2021).

Ein weiterer wichtiger Unterschied liegt in der hohen Wasserspeicherkapazität und dem Potenzial, Wassererosion zu verringern (Gwendolyn Gyssels et al. 2005). Dauergrasland bietet die sicherste Bodennutzung gegen Wassererosion: Zusätzlich zu der permanenten Bedeckung ist mit der Erhöhung der Wurzelmasse eine exponentielle Verringerung der Wassererosion verbunden (Gwendolyn Gyssels et al. 2005). Die Wurzelmasse von Gräsern besteht überwiegend aus Feinwurzeln. Dieser qualitative Unterschied ermöglicht zudem, dass Gräser pro Einheit Bodenvolumen effizienter Wasser (und Nährstoffe) aufnehmen können als Bäume, die über ein so genanntes extensives Wurzelsystem verfügen (Jörg Pfadenhauer/Frank Klötzli 2014, 156, 426; Peter A. H. M. Bakker et al. 2013, 1).

Ob Starkregen oder Dürreperiode: Den entscheidenden Einfluss auf die Wasseraufnahme- und Speicherkapazität der Böden haben die Feinwurzeln – und nicht die reine Wurzelmasse. Die Rhizosphäre des Graslandes verfügt über den weltweit größten Anteil an Feinwurzeln. Sie haben gleichzeitig das größte Bodenbildungspotenzial. Der Fokus auf Bodenfruchtbarkeit und biologische Vielfalt trägt zur Entlastung des Klimas bei. Nachhaltige Beweidung bietet dazu das entscheidende Potenzial (Margret Bunzel-Drüke et al. [2]2019). *Back and forward to the roots* …

6. Der Klima-Killer ist immer der Mensch – oder: Wir haben es in der Hand

Es darf keine vorrangige Aufgabe der Landwirtschaft sein, das Klima zu entlasten. Hingegen ist es die vorrangige Aufgabe der Landwirtschaft, die Basisressourcen nachhaltig zu erhalten und zu fördern, um die Ernährung der Weltbevölkerung *dauerhaft* zu sichern. Indem die Entwicklung der Basisressource Boden gefördert wird, führt das gleichzeitig zur Klimaentlastung. Denn jede zusätzliche Tonne organische Bodensubstanz (Humus) (OBS) entlastet die Atmosphäre um ca. 1,8 Tonnen Kohlendioxid (CO_2), die sich aus 0,55 t C und 1,25 t O_2 zusammensetzen. Entsprechend belastet jeder Schwund infolge nicht angemessener Bodennutzung die Atmosphäre mit CO_2.

Zu den großen landwirtschaftlichen Fehlentwicklungen zählen der Umbruch von Grasland bei anschließend nicht-nachhaltigem Ackerbau und

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die zunehmende Fütterung von Grasfressern mit Ackerfrüchten. Mehr als 70 Prozent der in der Landwirtschaft der EU verfütterten Proteine stammen aus Importfutter – insbesondere transgene auf südamerikanischen Äckern mit Glyphosat erzeugte gentechnisch manipulierte Soja. Von Natur aus Weidetiere werden Rinder durch Hochleistungszucht und die Fütterung mit intensiv produziertem Ackerfutter zu Nahrungskonkurrenten der Menschen gemacht.

Hinzu kommt ein grundsätzliches Manko: Nur (Methan-)Emissionen zu berechnen, wird generell allen mit lebendiger Erde verbundenen Systemen nicht gerecht. Denn ihre Klimarelevanz ergibt sich aus der Bilanz Kohlenstoff freisetzender und Kohlenstoff speichernder Prozesse.

Resilienz erfordert eine drastische Reduktion des Fleischkonsums und den Fokus auf Grasland basierte Tierzucht und -haltung/-fütterung. In dem Potenzial, durch nachhaltige Beweidung die ökologischen Basisressourcen zu fördern, liegt zudem eine Voraussetzung für menschliche und tierische Gesundheit.

Landwirtschaft hat nur eine Zukunft, wenn sie in fruchtbaren Landschaften gedacht und behandelt wird. Das erfordert Optimieren statt Maximieren und die Orientierung weg vom kranken Naturbegriff der einseitigen *Konkurrenz* hin zur biologischen und sozialen *Kooperation*.

Literatur

Bakker, Peter A. H. M./Berendsen, Roeland L./Doornbos, Rogier F./Wintermans, Paul C. A. et al. 2013, The rhizosphere revisited: root microbiomics, in: Frontiere in Plant Science 4, 165; DOI: 10.3389/fpls.2013.00165.

Benning, Reinhild/Reichert, Tobias 2016, Vorschläge für eine Neuausrichtung der europäischen Agrarpolitik. Eine Analyse und Position, hg. von Martin Häusling, Wiesbaden; in: https://germanwatch.org/sites/germanwatch.org/files/publication/17687.pdf (abgerufen am 24.03.2020).

BMU – Bundesministerium für Umwelt, Naturschutz und nukleare Sicherheit (Hg.) 2019, Klimaschutz in Zahlen. Fakten, Trends und Impulse, Berlin.

Bülte, Jens 2018, Zur faktischen Straflosigkeit institutionalisierter Agrarkriminalität, in: Goltdammer's Archiv für Strafrecht 165 (1), 35-56.

Bundesverwaltungsgericht 2019, Pressemitteilung Nr. 47/2019 vom 13.06.2019: Töten männlicher Küken tierschutzrechtlich nur noch übergangsweise zulässig, in: https://www.bverwg.de/pm/2019/47 (abgerufen am 14.03.2020).

Bunzel-Drüke, Margret/Reisinger, Edgar et al. ^{2}2019, Naturnahe Beweidung und NATURA 2000. Ganzjahresbeweidung im Management von Lebensraumtypen und Arten im europäischen Schutzgebietssystem NATURA 2000, hg. von Arbeitsgemeinschaft Biologischer Umweltschutz, Bad Sassendorf-Lohne.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Buse, Jörn 2020, Auswirkungen der Parasitenbehandlung bei Weidetieren auf Nicht-Ziel-Organismen am Beispiel von Dungkäfern, in: https://www.naturstiftung-david.de/fileadmin/Medien/Downloads/NNE_Infoportal/Veranstaltungen/2020-01-21_Tierwohl_in_der_Landschaftspflege/Vortrag_Parasitenbehandlung_bei_Weidetieren_Buse.pdf (abgerufen am 18.01.2021).

Busse, Tanja 2015, Die Wegwerfkuh. Wie unsere Landwirtschaft Tiere verheizt, Bauern ruiniert, Ressourcen verschwendet und was wir dagegen tun können, Blessing.

Conant, Richard 2010, Challenges and opportunities for carbon sequestration in grassland systems. A technical report on grassland management and climate change mitigation. Plant Production and Protection Division, FAO, Rom.

Dass, Pawlok/Houlton, Benjamin/Wang, Yingping/Warlind, David 2018, Grasslands may be more reliable carbon sinks than forests in California. Environ. Res. Lett.13 074027, in: https://iopscience.iop.org/article/10.1088/1748-9326/aacb39/pdf (abgerufen am 17.04.2020).

Eshela, Gidon/Sheponb, Alon/Makovc, Tamar/Milob, Ron 2014, Land, irrigation water, greenhouse gas, and reactive nitrogen burdens of meat, eggs, and dairy production in the United States, in: Proceedings of the National Academy of Sciences USA (PNAS) 111 (33), 11996-12001; DOI: 10.1073/pnas.1402183111.

FAO 2010, Grassland carbon sequestration: management, policy and economics. Proceedings of the Workshop on the role of grassland carbon sequestration in the mitigation of climate change (Rome, April 2009), hg. von Abberton, Michael/Conant, Richard/Batello, Caterina, Rom.

FAO 2014, The State of Food and Agriculture. In brief, Rom.

Fileccia, Turi/Guadagni, Maurizio/Hovhera, Vasyl 2014, Ukraine: Soil fertility to strengthen climate resilience. Preliminary assessment of the potential benefits of conservation agriculture, hg. von FAO/World Bank, Rom.

Gerber, Pierre/MacLeod, Michael/Mottet, Anne/Tempio, Giuseppe et al. 2013, Greenhouse gas emissions from pig and chicken supply chains – A global life cycle assessment. Food and Agriculture Organization of the United Nations (FAO), Rom.

Gerber, Pierre/Steinfeld, Henning/Henderson, Benjamin/Mottet, Anne/Opio, Carolyn/Dijkman, Jeroen/Falcucci, Alessandra/Tempio, Giuseppe 2013, Tackling climate change through livestock. A global assessment of emissions and mitigation opportunities. Food and Agriculture Organization of the United Nations (FAO), Rom.

GRAIN 2019, EU Mercosur Trade Deal will intensify the Climate Crisis from Agriculture. Barcelone, https://www.grain.org/en/article/6355-eu-mercosur-trade-deal-will-intensify-the-climate-crisis-from-agriculture (abgerufen am 25.03.2020).

GRAIN/Institute for Agriculture and Trade Policy (IATP) 2018, Emissions impossible: How big meat and dairy are heating up the planet. Joint publication, Madrid/Minneapolis.

Gyssels, Gwendolyn/Poesen, Jean/Bochet, Esther/Li, Yong 2005, Impact of plant roots on the resistance of soils to erosion by water: A review, in: Physical Geography 29 (2), 189-217; DOI: 10.1191/0309133305pp443ra.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hallmann, Caspar A./Sorg, Martin/Jongejans, Eelke/Siepel, Henk et al. 2017, More than 75 percent decline over 27 years in total flying insect biomass in protected areas, in: PLOS ONE 12 (10): e0185809; DOI: org/10.1371/journal.pone.0185809.

Häusling, Martin 2018, Wege aus der Eiweißlücke. Stand und Perspektiven der Eiweißversorgung in der EU, in: Der kritische Agrarbericht 2018, 45-51.

Heubuch, Maria (Hg.) 2019, Der Weltagrarbericht: 10 Jahre danach. Eine kritische Bestandsaufnahme. Wirkung und Folgen des UN-Berichts zur Welternährung und Landwirtschaft, Brüssel; in: https://www.weltagrarbericht.de/fileadmin/files/weltagrarbericht/Neuauflage/Weltagrarbericht10Jahre.pdf (abgerufen am 24.03.2020).

Hörning, Bernhard 2017, Mögliche Auswirkungen der Leistungszucht beim Geflügel auf das Tierwohl. Landwirtschaftskammer Berlin, in: https://www.tieraerztekammer-berlin.de/images/allgemein/FB_Gefl_2017_12_02-Auswirkungen_der_Leistungszucht-Hrning.pdf (abgerufen am 14.03.2020).

Idel, Anita 2007, Tötung männlicher Küken: Zweinutzung ist ein Muss, in: Ökologie & Landbau 142 (2), 30-31.

Idel, Anita 2011, In-Ovo Sexing bei Hühnern, in: https://schweisfurth-stiftung.de/tag/idel (abgerufen am 14.03.2020).

Idel, Anita 2018, Qualitativer Außenschutz statt schrankenloser Freihandel – für Mensch, Tier und Umwelt, hg. von Kleinbauernvereinigung und Schweizer Tierschutz (STS), Medienkonferenz „Small is beautiful" (23. März 2018), Bern.

Idel, Anita [3]2019, Der Wert nachhaltiger Beweidung mit Rind & Co. für Bodenfruchtbarkeit, Klima und biologische Vielfalt, in: Idel, Anita/Beste, Andrea [3]2019, Vom Mythos der klimasmarten Landwirtschaft, im Auftrag von Martin Häusling, MdEP/Die Grünen im Europäischen Parlament, Brüssel, 34-73.

Idel, Anita 2020, Zur (Nicht-)Wahrnehmung landwirtschaftlich genutzter Tiere als fühlende Lebewesen: gestern – heute – morgen, in: Schäffer, Johann (Hg.) 2020, Zukunft braucht Vergangenheit. Die Bedeutung der Geschichtsforschung für die Tiermedizin. Freie Themen (20. Jahrestagung der DVG-Fachgruppe Geschichte), Gießen, 173-190.

Idel, Anita [8]2021, Die Kuh ist kein Klima-Killer! Wie die Agrarindustrie die Erde zerstört und was wir dagegen tun können, Weimar [in Druck].

Idel, Anita/Reichert, Tobias 2013, Livestock production: Livestock production and food security in a context of climate-change and environmental and health challenges, in: UNCTAD (Hg.) 2013, Wake up before it is too late. Transforming Agriculture to cope with climate change and assure food security (Trade and Environment Review 2013), Genf, 137-170.

IPBES – Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services 2019, Report of the Plenary of the IPBES on the work of its seventh session, in: https://ipbes.net/sites/default/files/ipbes-7-10_en.pdf (abgerufen am 13.05.2020).

Janjevic, Darko 2019, Thousands of new-born calves illegally killed each year in Germany (Deutsche Welle, 24.11.2019), in: https://p.dw.com/p/3TeDY (abgerufen am 21.04.2020).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Jürgens, Katrin/Poppinga, Onno/Sperling, Urs 2016, Wirtschaftlichkeit einer Milchviehfütterung ohne oder mit wenig Kraftfutter (Forschungsbericht zur Studie im Auftrag der Internationalen Forschungsgemeinschaft für Umweltschutz und Umwelteinflüsse auf Mensch, Tier, Pflanze und Erde e. V.), Kassel etc.

Karatepe, Ismail Doga/Scherrer, Christoph/Tizzot, Henrique 2020, Das Mercosur-EU-Abkommen: Freihandel zu Lasten von Umwelt, Klima und Bauern, hg. von Martin Häusling/Die Grünen im Europaparlament, Brüssel.

Klinc, Primoz/Rath, Detlef 2005, Stand und Perspektiven des Einsatzes von durchflusszytometrisch „gesexten" Spermien bei verschiedenen Nutztierarten, in: Züchtungskunde 77 (2/3), 218-229.

Maier, Jürgen 2017, Fluchtursachen – Was können wir bei uns tun? Eröffnungsvortrag, Veranstaltung des Umweltministeriums Niedersachsen, Hannover 28.08.2017, in: https://www.forumue.de/fluchtursachen-was-koennen-wir-bei-uns-tun? (abgerufen am 24.03.2020).

Martens, Holger 2021, Die Milchkuh und Tierwohl: Ein zu lösender Konflikt? in: Neussel, Walter 2021 (Hg.), Verantwortbare Landwirtschaft statt Qualzucht und Qualhaltung. Was warum schief läuft und wie wir es besser machen können, München [in Druck].

McIntyre, Beverly/Herren, Hans/Wakhungu, Judi/Watson, Robert (Hg.) 2009, International Assessment of Agriculture Knowledge, Science and Technology for Development (IAASTD) Global Report, Washington, in: https://www.weltagrarbericht.de/original-berichte.html (abgerufen am 14.03.2020).

Meadows, Donella H./Meadows, Dennis L./Randers, Jørgen/Behrens III, William W. 1972, The Limits to Growth; A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind, New York.

Milchindustrie-Verband e. V. 2019, Zahlen – Daten – Fakten 2019. Erstellt von ZMB GmbH, Stand: September 2019, in: https://milchindustrie.de/wp-content/uploads/2018/12/Milchwirtschaft-auf-einem-Blick_1990-2019_Homepage.pdf (abgerufen am 07.05.2020).

Mottet, Anne/Tempio, Giuseppe 2017, Global poultry production: current state and future outlook and challenges, in: World's Poultry Science Journal 73 (2), 245-256; DOI: 10.1017/s0043933917000071.

Necpalova, Magdalena/Lee, Juhwan/Skinner, Colin/Büchi, Lucie et al. 2018, Potentials to mitigate greenhouse gas emissions from Swiss agriculture, in: Agriculture, Ecosystems and Environment 265, 84-102; DOI: org/10.1016/j.agee.2018.05.013.

Pfadenhauer, Jörg/Klötzli, Frank 2014, Vegetation der Erde. Grundlagen, Ökologie, Verbreitung, Berlin/Heidelberg.

Pimentel, David/Houser, James/Preiss, Erika/White, Omar et al. 1997, Water Resources: Agriculture, the Environment, and Society, in: BioScience 47 (2), 97-106; DOI: 10.2307/1313020.

Pimentel, David/Pimentel, Marcia 2003, World Population, Food, Natural Resources, and Survival, in: World Futures – The Journal of New Paradigm Research 59 (3-4), 145-167; DOI: 10.1080/02604020310124.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Poeplau, Christopher 2016, Estimating root: shoot ratio and soil carbon inputs in temperate grasslands with the RothC model, in: Plant and Soil 407, 293-305; DOI: 10.1007/s11104-016-3017-3018.

Probst, Stefan/Wasem, Daniela/Kobel, Desirée/Zehetmeier, Monika/Flury, Christine 2019, Treibhausgasemissionen aus der gekoppelten Milch- und Fleischproduktion in der Schweiz, in: Agrarforschung Schweiz 10 (11-12), 440-445.

Rockström, Johan/Steffen, Will/Noone, Kevin/Persson, Åsa et al. 2009, Planetary boundaries: exploring the safe operating space for humanity, in: Ecology and Society 14 (2), art. 32; online in: http://www.ecologyandsociety.org/vol14/iss2/art32/ (abgerufen am 21.04.2020).

Sanders, Jürn/Hess, Jürgen (Hg.) 2019, Leistungen des ökologischen Landbaus für Umwelt und Gesellschaft (Thünen Report 65), Braunschweig; DOI: 10.3220/REP154704057200.

Sutton, Mark A./Howard, Clare M./Erisman, Jan Willem/Billen, Gilles et al. (Hg.) 2011, The European Nitrogen Assessment. Sources, Effects and Policy Perspectives, Cambridge.

Theile, Merlind 2019, Tierschutz: Diese Küken müssen weg, in: Die Zeit Nr. 25/2019 (13. Juni 2019), in: https://www.zeit.de/2019/25/tierschutz-kueken-toetung-urteil-bundesverwaltungsgericht (abgerufen am 14.03.2020).

Thompson, Rona L./Lassaletta, Luis/Patra, Prabir K./Wilson, Christopher et al. 2019, Acceleration of global N_2O emissions seen from two decades of atmospheric inversion, in: Nature Climate Change 9, 993-998; DOI: 10.1038/s41558-019-0613-7.

Topping, Christopher J./Aldrich, Annette/Berny, Philippe 2020, Overhaul environmental risk assessment for pesticides. Align regulation with environmental reality and policy, in: Science 367 (6476), 360-363; DOI: 10.1126/science.aay1144.

Umweltbundesamt 2020, Indikator: Grünlandfläche, in: https://www.umweltbundesamt.de/indikator-gruenlandflaeche (abgerufen am 18.01.2021).

Van Wesemael, Dorien/Vandaele, Leen/Ampe, Bart/Cattrysse, Hannes et al. 2019, Reducing enteric methane emissions from dairy cattle: Two ways to supplement 3-nitrooxypropanol, in: Journal of Dairy Science 102 (2), 1780-1787; DOI: 10.3168/jds.2018-14534.

Willner, Wolfgang 2013, Pannonische Steppenrasen in Österreich, in: Baumbach, Henry/Pfützenreuter, Stephan (Hg.) 2013, Steppenlebensräume Europas: Gefährdung, Erhaltungsmaßnahmen und Schutz. Thüringer Ministerium für Landwirtschaft, Forsten, Umwelt und Naturschutz (TMLFUN), Erfurt, 151-162.

Wilstacke, Ludger 2011, Tierhaltung im Spannungsfeld verschiedener Interessen. Unveröffentlichter Vortrag bei der Landwirtschaftstagung der Evangelischen Akademie Villigst et al., Schwerte, 30.11.-01.12.2011.

von Witzke, Harald/Noleppa, Steffen/Zhirkova, Inga ^{4}2014, Fleisch frisst Land, hg. von WWF Deutschland, Berlin.

Wolf, Julie/Asrar, Ghassem/West, Tristram 2017, Revised methane emissions factors and spatially distributed annual carbon fluxes for global livestock, in: Carbon Balance and Management 12, art. 16; DOI: 10.1186/s13021-017-0084-y.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tierwohl in der Landwirtschaft

Matthias Gauly

Wie kaum eine andere Branche steht die Landwirtschaft in vielen Ländern Europas im Fokus der öffentlichen Aufmerksamkeit. Vor allem die moderne Nutztierhaltung sieht sich mit verschiedenen Vorwürfen konfrontiert. Im Wesentlichen sind dies Fragen zu Tierwohl und Tiergesundheit, zu den Effekten intensiver Wirtschaftsweisen auf Umwelt und Natur sowie zu negativen Auswirkungen der Produkte auf die menschliche Gesundheit (u. a. Krankheitsresistenz). Zum Synonym für eine wenig tiergerechte Haltung ist der Begriff „Massentierhaltung" geworden. Er hat sich etabliert und ruft eindeutig negative Assoziationen hervor (Gesa Busch et al. 2013). Dies steht teilweise im krassen Widerspruch zur Selbsteinschätzung der Branche. In Deutschland hat sich die Landwirtschaft selbst vor einem Jahrzehnt noch als eine der wichtigsten Branchen im Lande und als bedeutende Zukunftsbranche eingeschätzt (vgl. DLG Wintertagungen 2009 und 2010). Dabei ist die Zukunft einer Branche sehr wesentlich auch von deren Akzeptanz in der Bevölkerung abhängig. Der Wissenschaftliche Beirat für Agrarpolitik beim deutschen Bundesministerium für Ernährung und Landwirtschaft (WBA) sieht in seinem Gutachten vom März 2015 über „Wege zu einer gesellschaftlich akzeptierten Nutztierhaltung" genau diese nicht mehr als gegeben an und postuliert auch deswegen die Notwendigkeit eines grundlegenden Wandels der Nutztierhaltung (Harald Grethe et al. 2015).

Die Intensivierung der Nutztierhaltung erfolgte in sehr starkem Maße nach den beiden Weltkriegen. Primäres Ziel der Erzeugung war die rasche Bereitstellung tierischer Produkte zu niedrigen Preisen. Die Treiber der Weiterentwicklungen der tierischen Haltungssysteme waren dementsprechend vor allem Aspekte der Ökonomie (ökonomische Nachhaltigkeit), der Ressourceneffizienz (Mitteleinsatz pro erzeugtes Produkt) sowie, etwas später, des Arbeitsschutzes. Heute wird die Entwicklung der Systeme und Haltungsverfahren zusätzlich von gesetzlichen Vorgaben (u. a. Tierschutzgesetz, Tierschutz-Nutztierhaltungsverordnung), Fragen der Tiergesundheit und des Tierschutzes, des Ressourcen- sowie Umweltschutzes bewegt. Während in Deutschland bei der Haltung von Schweinen (u. a. Anpassung der Gruppenhaltung im Wartebereich der Sauen) und Geflügel (u. a. Ver-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bot der konventionellen Käfighaltung bei Legehennen) eine starke Orientierung an den gesetzlichen Mindestvorgaben (Verordnung zum Schutz landwirtschaftlicher Nutztiere und anderer zur Erzeugung tierischer Produkte gehaltener Tiere bei ihrer Haltung) erfolgt, ist dies im Milchviehbereich nicht der Fall. Hier gibt es bisher keine gesetzlich verbindlichen Vorgaben.

Insgesamt waren Aspekte des Tierwohls sehr lange für die Gestaltung von Haltungsverfahren von eher untergeordneter bzw. indirekter Bedeutung. Dies auch, weil Tierwohl nach Auffassung von Teilen der Praxis und Wissenschaft mit anderen Zielen der Erzeugung, z. B. der Wirtschaftlichkeit, häufig im Konflikt steht. Unterstellte Korrelationen sind allerdings teilweise entweder nicht oder in wesentlich geringerem Maße vorhanden. Es wird dennoch häufig als Standardargument gegen Bestrebungen der Verbesserung von Haltungsverfahren vorgebracht.

Im folgenden Beitrag werden zunächst die Begriffe Tierwohl, Tiergesundheit und Tierschutz definiert und dann die Entwicklung der Nutztierhaltung exemplarisch am Beispiel Deutschlands dargestellt. Anschließend wird die aktuelle Situation des Tierwohls und der Tiergesundheit in einigen Bereichen der Nutztierhaltung erläutert. Darauf aufbauend werden schlussendlich Wege zu einer Verbesserung der Tierwohlsituation aufgezeigt.

1. *Was versteht man unter Tierwohl, Tiergesundheit und Tierschutz und wie kann man diese bewerten?*

Die europäische Tierschutzgesetzgebung gibt fast einheitlich als Ziel vor, dass das Leben und Wohlbefinden von Tieren geschützt und ihnen ohne „vernünftigen" Grund keine Schmerzen, Leiden oder Schäden zugefügt werden sollen. Entsprechend schlägt Ute Knierim (2010) vor, die wesentlichen Zielgrößen der Tierschutzgesetzgebung (Abwesenheit von Schmerzen, Leiden und Schäden sowie Sicherung von Wohlbefinden) unter dem Begriff Wohlergehen zusammenzufassen. Dieser Begriff beinhaltet somit, anders als Wohlbefinden, nicht nur psychische, sondern auch körperliche Aspekte. Dies trifft auch auf die in jüngster Zeit häufiger gebräuchliche Bezeichnung „Tierwohl" zu. Die WHO hat bereits 1946 für die menschliche Gesundheit festgestellt, dass sie ein „Zustand vollständigen körperlichen, geistigen und sozialen Wohlbefindens, und nicht nur die Abwesenheit von Krankheit und Gebrechen" ist. Später definierte die *New Common Animal Health Strategy* der EU (2007) darauf aufbauend auch, dass Tiergesundheit nicht nur die Freiheit von Krankheiten ist, sondern das Wohlergehen der

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tiere mit einbezieht. Ein weiterer Begriff ist der der „Tiergerechtheit". Dieser drückt nach Ute Knierim (2001) aus, in welchem Maß es den Tieren gelingt, unter den zu beurteilenden Umweltbedingungen Schmerzen, Leiden und Schäden zu vermeiden sowie ein gutes Wohlbefinden zu erreichen. Sie kann, wie auch die Tiergesundheit (Aaron Antonovsky 1996), entlang einem Kontinuum von wenig bis sehr tiergerecht reichen. Tiergesundheit bedeutet nach Diedrich Smidt (1996), dass Tiere morphologisch-funktionell unversehrt sind und ihre Fähigkeit zur physiologischen Kompensation haltungs- und leistungsbedingter Belastungen unbeeinträchtigt ist. In diesem Zusammenhang bekommt die Beurteilung der „Nutzungsdauer" von Tieren eine besondere Bedeutung für die Bewertung der Tiergerechtheit von Haltungsverfahren. Die kurze Lebensdauer von Tieren und deren meist erkrankungsbedingte Abgänge (z. B. bei Milchkühen) weisen sehr stark auf eine „Überforderung" derselben hin.

In der Vergangenheit wurden für die Einschätzung des Tierwohlniveaus von Haltungssystemen praktisch ausschließlich die Umweltbedingungen wie Flächenangebot oder Bodengestaltung herangezogen („Tierschutz mit dem Zollstock"). Der große Nachteil solcher haltungs- und managementbezogenen Messgrößen liegt in ihrem häufig geringen Erklärungswert für das tatsächliche Wohlergehen von Tieren. Zunehmend wird daher anerkannt, dass alleine auf der Basis von Umweltbedingungen und Leistungsmerkmalen die Lebensqualität der Tiere nicht korrekt beurteilt werden kann. Die Kombination mit tierbezogenen Messgrößen der Gesundheit (z. B. Hautverletzungen, Erkrankungsfrequenzen) und des Verhaltens führen grundsätzlich zu gültigeren Aussagen. Gleichzeitig bringt deren Erfassung aber erhebliche Herausforderungen mit sich, z. B. bezüglich Praktikabilität, standardisierter Erfassung oder der Verallgemeinerbarkeit einzelner Parameter (Daniel Gieseke et al. 2014). Neben der zunehmenden Würdigung der Bedeutung tierbezogener Tierwohlindikatoren rückt auch die Sicherung von Wohlbefinden, was das Erleben positiver Emotionen einschließt, in den Fokus der Betrachtungen. Letztere sind kurzfristige, angenehme Empfindungen, die sich aus derzeitiger wissenschaftlicher Sicht sehr positiv auf das Wohlergehen von Tieren auswirken (Alain Boissy et al. 2007). Es darf angenommen werden, dass mit der Erforschung der Fähigkeit der Wahrnehmung von Emotionen an Nutztieren sich auch die grundsätzliche Einstellung zur Behandlung und „Nutzung" von Tieren ändern wird.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2. Die Entwicklung der Nutztierhaltung – Beispiel Deutschland

Die Entwicklung der Tierhaltung im Hinblick auf Betriebszahlen und Bestandsgrößen sind beispielhaft für Deutschland in den Tabellen 1 und 2 dargestellt. Einem kontinuierlichen Rückgang der landwirtschaftlichen Betriebe steht, wie in allen anderen europäischen Ländern, ein stetiges Größenwachstum entgegen. Wenngleich entsprechende Konzentrationsprozesse in allen Wirtschaftsbereichen stattfinden, werden sie in der Landwirtschaft besonders kritisch gesehen, da ein Zusammenhang mit Tierwohl und Tiergesundheit unterstellt wird. Der Begriff „Massentierhaltung" hat sich etabliert. In der gesamten Bevölkerung ist, wenn auch auf unterschiedlichem Niveau, eine ablehnende Haltung gegenüber „Massentierhaltung" und damit verbundenen Produktionsmethoden festzustellen (Gesa Busch et al. 2013), obwohl kaum wissenschaftlich belastbare Erkenntnisse über die Zusammenhänge von Bestandsgrößen und Tierwohl vorliegen (Matthias Gauly 2015) (siehe Kapitel 3.5: Bestandsgrößenentwicklung und Tierwohl).

Betrieb	2000	2019	Jährlicher Rückgang in Prozent
Sauen	47.000	7.200	- 4,5
Mastschweine	76.000	17.900	- 4,0
Milchkühe	139.000	59.925	- 3,0
Legehennen	2.500 (> 1000 Plätze)	1.355 (> 3000 Plätze)[1]	- 3,5
Masthähnchen	11.300	3.330[2]	- 4,4

Tabelle 1: Betriebszahlenentwicklung in Deutschland zwischen 2000 und 2019 (ZMP 2003, 2012; Destatis 2011, 2020; [1] Stand 2013, [2] Stand 2016).

Tierzahl pro Betrieb	2000	2019	Jährlicher Zuwachs in Prozent
Mastschweine	294	655	+ 6,5
Milchkühe	31	67	+ 6,1
Masthähnchen	4.542	14.900[1]	+ 22,8

Tabelle 2: Bestandsgrößenentwicklung in Deutschland zwischen 2000 und 2019 (ZMP 2003, 2012; Destatis 2011, 2020; [1] Stand 2010).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Weitere Veränderungen sind in der steigenden regionalen Konzentration der Tierhaltung zu sehen. Zu den Regionen höchster Konzentration gehören z. B. in Deutschland Vechta und Cloppenburg. Während z. B. 2010 im Bundesdurchschnitt der Schweinebesatz bei 165 Tieren pro 100 ha lag, war er in den genannten Regionen mit 1.674 bzw. 1.327 Tieren um ein Vielfaches höher. Dabei zeigen sich in verschiedenen Bereichen im Vergleich von Betrieben in intensiven und extensiven Regionen durchaus Vorteile der Konzentration. So belegen Ludwig Theuvsen und Mark Deimel (2011), dass in Betrieben aus Intensivregionen Tierverlustraten niedriger sowie umgekehrt die tierischen Leistungen und damit auch die Bioeffizienz signifikant besser sind. Die Gründe dafür sind vielfältige (u. a. bessere Verfügbarkeit von Beratungs- und Betreuungseinrichtungen). Nicht vernachlässigt werden dürfen allerdings die negativen Effekte regionaler Konzentration der Nutztierhaltung. So sind z. B. die Zusammenhänge zwischen der räumlichen Konzentration der Tierhaltung, hohen Stickstoff-Salden, hohen Belastungen des Grund- und Oberflächenwassers mit Nitrat sowie hohen Ammoniakemissionen zu nennen. So weist der deutsche Sachverständigenrat für Umweltfragen im Sondergutachten „Stickstoff: Lösungsstrategien für ein drängendes Umweltproblem“ (2015) nachdrücklich auf die Überschreitung des *critical loads* an Stickstoff in Intensivregionen hin. Kann dieses Problem z. B. durch verschärfte Düngeregelungen (und deren konsequente Einhaltung) nicht gelöst werden, ist über regionale Bestandsobergrenzen nach niederländischem Muster nachzudenken (Harald Grethe et al. 2015). Hinzu kommt, dass in Intensivregionen aufgrund rechtlicher Rahmenbedingungen (u. a. Umweltregelungen, Abstandsregeln) bestimmte Haltungsverfahren (z. B. Auslauf, Freiland) nicht zulassungsfähig sind. An dieser Stelle werden die möglichen Effekte sowie Zielkonflikte zwischen regionaler Konzentration, Umweltbelastung und Tierwohl deutlich.

3. Verschiedene Problemfelder der Nutztierhaltung

3.1 Das Milchvieh

Das Milchvieh schneidet hinsichtlich des Tierwohls sowie der Tiergesundheit in der Wahrnehmung durch den Verbraucher im Vergleich zu anderen Tierhaltungssystemen überdurchschnittlich gut ab (Sarah Kühl et al. 2014). Die Milchviehhaltung rangiert auf Platz eins vor der Schafhaltung. Kälber- und Geflügelmast belegen die letzten Plätze bei Befragungen (Reimar von Alvensleben 2003). Das positive Abschneiden in der öffentlichen

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wahrnehmung hat vermutlich verschiedene Gründe. Dazu gehört zweifelsohne auch, dass die Sichtbarkeit der Tiere bzw. Betriebe in der Regel gegeben ist. Die Bestände sind nicht, im Gegensatz zu Schweine- und Geflügelbetrieben, aus Hygienegründen abgeriegelt, sondern prinzipiell zugänglich. Dies schafft offenbar ein gewisses Grundvertrauen. Aus Sicht des Tierwohls und des Verbrauchers sehr positiv bewertet wird auch die primär aus ökonomischen Gründen erfolgende Entwicklung von der Anbinde- zur Laufstallhaltung (Matthias Gauly 2015). Als ein besonderer „Imageförderer" erweist sich bei Verbraucherbefragungen der Faktor Weidehaltung (Sarah Kühl et al. 2014). Die Werbung für Milch und Milchprodukte hat dieses Image wesentlich mitgeprägt. Tatsächlich hängen das Wohl und die Gesundheit von Tieren auch davon ab, ob sie ihre natürlichen Verhaltensweisen ausleben können. Dies ist bei Weidehaltung mehr gegeben als bei reiner Stallhaltung (Linda Armbrecht et al. 2015). Demgegenüber ist aber in ganz Europa ein Rückgang der Weidehaltung zu verzeichnen, wie eine umfangreiche Studie über die erwartete Entwicklung der Milcherzeugung in verschiedenen europäischen Ländern, durchgeführt vom LEI-Institut in Wageningen, feststellte (Joan Reijs et al. 2013). Bis zum Jahr 2025 wird danach für die Niederlande ein deutlicher Rückgang der Milch aus Vollweidehaltung von derzeit 35 auf 9 Prozent erwartet. Noch gravierender ist die Prognose für Deutschland. Mit der stärkeren Entwicklung hin zur reinen Stallhaltung muss eine Reduktion des Tierwohls (u. a. Ausleben von Emotionen) sowie ein nicht unerhebliches Imagerisiko für die Milchbranche befürchtet werden. Die Umstellung erfolgt dennoch, da die ganzjährige Stallhaltung insbesondere von größeren Betrieben als rentabler und einfacher angesehen wird, da ressourceneffizienter und mit weniger Risiko behaftet. Dabei werden Entscheidungen für oder gegen ein Haltungssystem auf Betriebsebene häufig sehr stark auf der Basis der erwarteten Jahresleistung pro Kuh getroffen (Vergleichbares gilt auch für andere Tierarten). Ob diese Zielgröße allerdings immer mit Produktionseffizienz und Wirtschaftlichkeit korreliert, ist häufig unklar. Unberücksichtigt bleiben bei den Entscheidungen zum Betrieb eines Haltungssystems meist auch Bestandsergänzungskosten (Peter Thomet/Valérie Piccand 2011) sowie gesellschaftlich bedeutende Zusatzleistungen (u. a. Landschaftsbild, Tierwohl, Biodiversität).

Die Validierung der aktuellen Situation der Tiergesundheit kann bei allen Tierarten anhand verschiedener Parameter erfolgen. Dazu gehören z. B. die Erkrankungsfrequenzen bzw. die Zahl tierärztlicher Behandlungen in einem Bestand sowie die Nutzungsdauer von Tieren. In Tabelle 3 sind die Erkrankungshäufigkeit sowie das Leistungsniveau von Milchkühen aus Testherden in Brandenburg dargestellt (Margret Roffeis/Benno

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Waurich 2013). Neben dem Zusammenhang zur Leistung fällt vor allem der im Laufe einer Laktation geringe Anteil unbehandelter (d. h. gesunder) Kühe negativ auf. Praktisch jedes Tier musste mindestens einmal tierärztlich behandelt werden. Dies spricht sehr deutlich für eine schlechte Gesundheitssituation der Bestände und unterstreicht den Handlungsbedarf. Zu den häufigsten Abgangsursachen beim Milchvieh zählen Fruchtbarkeitsstörungen sowie Erkrankungen des Euters und Bewegungsapparates.

	Erkrankungshäufigkeit je Kuh und Jahr			Anteil gesunder Tiere
Leistungsgruppe nach 100-Tage Milch-kg	Gesamt	Euter	Bewegungs-apparat	Prozent
< 3000	2,98	0,52	0,91	13,0
3000 – 3500	2,90	0,53	0,94	11,9
3500 – 4000	3,10	0,60	0,93	10,6
> 4000	3,48	0,61	1,12	8,6

Tabelle 3: Erkrankungshäufigkeit und Leistungsniveau von Milchkühen aus Testherden in Brandenburg (Margret Roffeis/Benno Waurich 2013).

Ein weiterer wichtiger Indikator zur Bewertung von Haltungssystemen ist die Nutzungsdauer eines Tieres. In den Jahren von 2004 bis 2013 hat sich zwar die Nutzungsdauer (Länge des produktiven Lebens in Monaten von erster Kalbung bis zum Abgang) aufgrund intensiver züchterischer Bemühungen bei Milchkühen bei einzelnen Zuchtverbänden (Beispiel Brandenburg + 2,2 Monate) erhöht (bei einigen ist sie gleich geblieben, Beispiel Weser-Ems), lag aber dennoch nach wie vor auf einem sehr unbefriedigend niedrigen Niveau (Abb. 1). Das durchschnittliche Abgangsalter der Kühe liegt bei 5,4 Jahren, also bei etwas mehr als zwei Laktationen. Dies ist auch aus wirtschaftlicher Sicht eindeutig als zu gering zu bewerten (Anke Römer 2011) und unterstreicht deutlich Probleme bei der Tiergesundheit.

Die dargestellten Probleme werden mittlerweile auch von der Praxis erkannt und Lösungskonzepte umgesetzt. Verschiedene Milchgenossenschaften bzw. milchverarbeitende Unternehmen haben in den vergangenen Jahren beispielsweise sogenannte „Nachhaltigkeitsstrategien“ vorgelegt, die auch Aspekte des Tierwohls bzw. der Tiergesundheit umfassen. Der Deutsche Milchkontor (DMK), eines der größten deutschen Molkereiunternehmen, verfolgt beispielsweise nach eigenen Angaben mit der im Jahr 2013 veröffentlichten Nachhaltigkeitsstrategie DMK 2020 auch einen umfassen-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

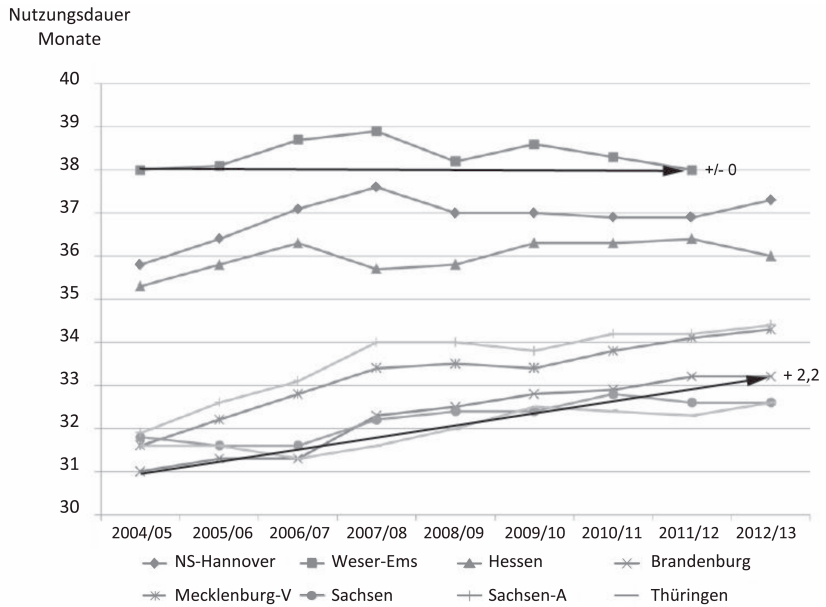


Abb. 1: Entwicklung der Nutzungsdauer (Länge des produktiven Lebens in Monaten von erster Kalbung bis zum Abgang) in verschiedenen Zuchtverbänden auf der phänotypischen Ebene (Zusammenstellung auf Basis der Jahresberichte des VIT, Verden).

den Ansatz zu Tierwohl und Umweltschutz. Dabei wurden Aspekte des Kuhkomforts, der Tiergesundheit, des Futteranbaus und der Fütterung sowie der Milchqualität integriert. Seit 2015 werden alle Milcherzeuger anhand von 148 Kennzahlen (u. a. Haltungssystem) jährlich überprüft. Das DMK bietet seit 2016 seinen Milcherzeugern ein Bonusprogramm zur Förderung nachhaltiger Milcherzeugung. Mit Beginn des Jahres 2020 ist eine Programmanpassung erfolgt. Mögliche Entwicklungen werden nicht transparent dargestellt. Der Aufgabe einer umfassenden Darstellung der Nachhaltigkeit der Milcherzeugung hat sich auch das Thünen-Institut zusammen mit dem QM-Milch e. V., dem Projektbüro Land und Markt und weiteren Akteuren der Milchwirtschaft im Jahr 2017 gestellt und das „Nachhaltigkeitsmodul Milch“ erarbeitet.[1] Ebenfalls eingebunden ist der Landeskontrollverband Nordrhein-Westfalen (Datenbank). Es nehmen 34

1 Siehe dazu die Webpage https://www.qm-milch.de/nachhaltigkeit (abgerufen am 17.04.2020).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Molkereien unterschiedlicher Größe und Ausrichtung an dem Pilotprojekt teil. Bestandteile sind ein Fragebogen zur Erhebung von Nachhaltigkeitskriterien in den Milchviehbetrieben, ein Bericht mit Erläuterungen und Bewertungsoptionen sowie ein Online-Eingabetool des Fragebogens und eine zentrale Datenbank. Das „Nachhaltigkeitsmodul Milch" baut unmittelbar auf zwei Vorläuferprojekten in Niedersachsen und Schleswig-Holstein auf. Das Projekt wird von den Verantwortlichen als ein Auftakt und Instrument für einen kontinuierlichen Lern- und Entwicklungsprozess gesehen. Darauf aufbauend soll ein zukunftsfähiges Konzept erarbeitet werden, das auch Elemente des Tierwohls umfasst (Birthe Lassen et al. 2019).

3.2 Die Mastschweinehaltung

Nach Angaben des Deutschen Statistischen Bundesamtes standen bereits 2010 mehr als 90 Prozent aller Schweine in Deutschland auf perforierten Böden (WBA 2015, 92). Diese Form der Haltung wird wesentlich für das Auftreten von Etho- (Verhaltensstörungen bzw. Abweichungen vom Normalverhalten) und Technopathien (durch Haltungsumwelt verursachte Erkrankungen) verantwortlich gemacht. Letzteres sind vor allem Erkrankungen im Bereich der Gliedmaßen sowie der Atemwegsorgane. Die komplex verursachte Verhaltensstörung Schwanzbeißen tritt vor allem in solchen konventionellen Schweinehaltungen und in deutlich geringerem Ausmaß in alternativen Systemen wie der Freilandhaltung und der ökologischen Schweinehaltung auf (Lília Thays Sonoda et al. 2013). Trotz des grundsätzlichen Verbots durch EU-Recht und nationale Tierschutzgesetzgebungen wird deshalb das Kürzen des Schweineschwanzes zur Kannibalismusvorbeuge nach wie vor umfassend durchgeführt (siehe Kapitel 3.4).

Sophie Meyer-Hamme et al. (2016) stellten bei Untersuchungen nach dem Welfare Quality® Protokoll (WQP) in konventionellen Schweinemastbetrieben fest, dass das durchschnittliche Tierwohlniveau als niedrig bis sehr niedrig einzustufen ist. Dies betraf vor allem die Faktoren Verhalten und Gesundheit der Tiere. Als Problembereiche wiesen die Ergebnisse auf die Kriterien Überbelegung und Wasserangebot und damit tierschutzrelevante Punkte hin. So waren beim Kriterium „Bewegungsfreiheit" unter Berücksichtigung der deutschen Tierschutz-Nutztierhaltungsverordnung von 2006 rund 40 Prozent der Buchten überbelegt, d. h. verstießen gegen gesetzliche Vorgaben. Davon waren 92 Prozent der Betriebe betroffen. Auch wurden hinsichtlich des Kriteriums „Abwesenheit von Durst" teilweise erhebliche Mängel bei der Wasserversorgung festgestellt.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

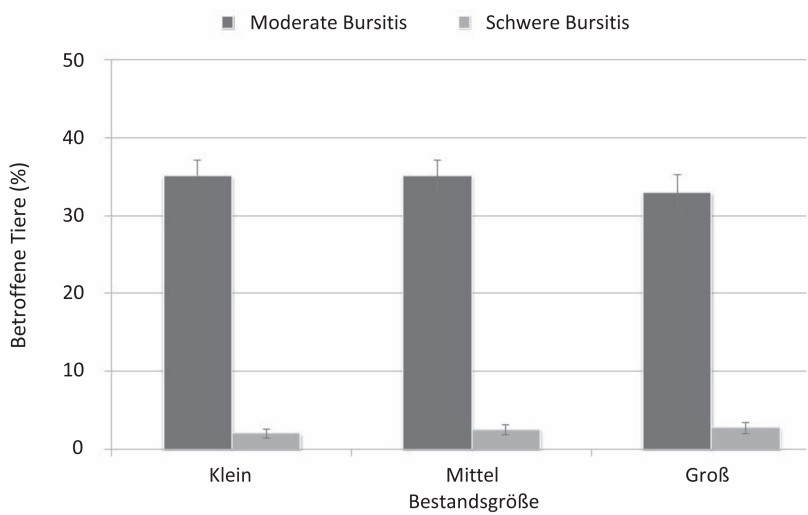


Abb. 2: Prävalenz von Hilfsschleimbeuteln (Bursitis) bei Mastschweinen aus Spaltenbodenhaltungen (92 Prozent Voll-, 8 Prozent Teilspalten) (60 Betriebe; n = 8.214 Tiere) (Sophie Meyer-Hamme et al. 2016).

Die dargestellten Probleme werden in verschiedenen Brancheninitiativen (ähnlich dem Milchviehbereich) mit unterschiedlichen Konzepten bearbeitet. So setzt die ITW – Initiative Tierwohl[2] auf die Einführung und Nutzung eines Labels. Die ITW zeichnet die Geflügel- und Schweinefleischprodukte aus, die von einem Betrieb stammen, der an der Initiative teilnimmt und deren Tierwohlkriterien umsetzt. Letztere liegen allerdings nur geringfügig über den gesetzlich vorgegebenen Standards. An der vom Handel unterstützten Initiative nehmen 2020 ca. 7.000 Betriebe teil.

3.3 Leistung, Tierwohl und Tiergesundheit

Der Bereich der Tiergesundheit muss über alle Tierarten hinweg als kritisch gesehen bzw. als signifikant verbesserungswürdig benannt werden (Matthias Gauly 2015). Als Gründe für die unbefriedigende Situation können zwei Hypothesen genannt werden: Zum einen sind für viele Betriebe (bzw. Betriebsleiter) die hohen genetisch veranlagten Leistungen bei allen

2 Siehe dazu die Homepage der ITW: https://initiative-tierwohl.de (abgerufen am 17.04.2020).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tierarten nicht oder nur sehr schwer beherrschbar. Zum anderen muss festgestellt werden, dass für einige Veränderungen (z. B. die Leistungszuwächse) die teilweise in der Praxis eingesetzten Stallsysteme nicht ausgelegt sind. Der Kurzstand der Milchkuh ist dafür ein Beispiel. Die Selektion auf hohe Milchleistung hat zu größeren Tieren geführt (höhere Futteraufnahme). Solche Tiere finden heute keinen ausreichenden Platz mehr in diesem traditionellen Haltungssystem (Kurzstand). Hohe Frequenzen an Technopathien sind die Folge. Lange Abschreibungszeiträume für Stallungen verhindern eine kontinuierliche Anpassung an die extrem schnellen Entwicklungen. D. h., die Zuchtfortschritte erfolgen rascher als haltungstechnische Anpassungen. Als weiteres Beispiel sei die Entwicklung der Ferkelzahlen pro Sau und das damit verbundene mangelnde Platzangebot zu nennen. Eine Anpassung an die in kurzer Zeit rasant steigenden Fruchtbarkeitsleistungen war nicht möglich. Platzmangel und Überbelegungen im Abferkel- und Flatdeckbereich sind die Folge. Aus ökonomischen Gründen können Landwirte allerdings nicht auf die Nutzung der „produktiven", für einige Stallsysteme ungeeigneten Genotypen verzichten. Die Konsequenz sind Probleme des Tierwohls. Es ist anzunehmen, dass die neuen Möglichkeiten der genomischen Selektion das Problem weiter verschärfen werden. Die Zuchtverbände und Wissenschaftler müssen diese Entwicklung in Zukunft stärker in ihrer Verantwortung für die Praxis berücksichtigen (Matthias Gauly 2015).

Auch bei Legehennen hat ein extremer, im Wesentlichen züchterisch bedingter Leistungszuwachs stattgefunden. Die Folge ist in Kombination mit fehlerhaften Haltungselementen (z. B. Anflugstangen) fatal. Ca. 50 Prozent aller Legehennen erleiden nach britischen Untersuchungen (Victoria Sandilands 2011) im Laufe einer Legeperiode mindestens einen Knochenbruch. Die Prävalenz war bei den Untersuchungen nicht signifikant unterschiedlich zwischen den zu diesem Zeitpunkt üblichen Haltungssystemen (Boden-, Freiland- und Käfighaltung). Unterscheiden ließ sich jedoch der Zeitpunkt der Entstehung der Frakturen. Sie wies zumindest teilweise auf Mängel der Systeme und des Managements hin (z. B. mehr frische Fakturen bei Tieren aus konventioneller Haltung als bei Tieren aus Boden- und Freilandhaltung). Die Systemmängel müssten bereits vor der Marktreife und dem Verkauf des Produktes (der Haltungseinrichtung bzw. des Haltungssystems) an Landwirte behoben sein! Vor diesem Hintergrund ist es nicht ganz verständlich, warum sich die Berufsverbände in einigen Ländern so sehr gegen die Einführung eines Prüf- und Zulassungsverfahrens von Stalleinrichtungen und Systemen wehren.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

	konventioneller Käfig	ausgestalteter Käfig	Freiland	Boden
Betriebe (n = jeweils 100 Hennen/Betrieb)	8	4	9	3
Prozent der Tiere mit:				
frischer Fraktur	23	13	9	15
alter Fraktur	26	30	45	53
Total Prozent der Tiere mit Fraktur	49	43	54	68

Tabelle 4: Legehennen: Knochenbrüche in Abhängigkeit vom Haltungsverfahren (Victoria Sandilands 2011).

3.4 Eingriffe am Tier und Tierwohl

Bei der Diskussion um nicht-kurative Eingriffe an landwirtschaftlichen Nutztieren steht je nach Eingriff die grundsätzliche Frage nach dessen Unerlässlichkeit und des Zufügens von Schmerzen und Leiden im Raum. Nicht-kurative Eingriffe sind operative und schmerzhafte Manipulationen an Tieren, die dem Zweck dienen, das Management zu erleichtern, Haltungseinrichtungen zu schonen, das Risiko für Verletzungen von Tieren und Menschen zu vermindern (z. B. Enthornung von Rindern, Kupieren der Schwänze beim Schwein, Kupieren der Schnäbel bei Legehennen) und/oder die Produktqualitäten zu beeinflussen (z. B. Kastration von männlichen Mastschweinen). In den meisten europäischen Tierschutzgesetzgebungen sind nicht-kurative Eingriffe bei Wirbeltieren, die mit der Zerstörung von Gewebe einhergehen, grundsätzlich verboten („Amputationsverbot"). Die Gesetzgebung verfolgt also grundsätzlich das Ziel, die Integrität der Tiere zu schützen. Gleichzeitig sind grundsätzlich Schmerzausschaltung und -behandlung bei notwendigen schmerzhaften Eingriffen vorgeschrieben. Es gibt allerdings eine Reihe von Ausnahmetatbeständen sowohl vom „Amputationsverbot" als auch von der Betäubungspflicht, insbesondere für die landwirtschaftliche Nutztierhaltung. Dazu gehören prinzipiell, länderabhängig, unter bestimmten Altersbeschränkungen neben der Tierkennzeichnung durch Ohrmarken, Tätowierung, Chip oder beim Pferd Brand, z. B. das Zerstören der Hornanlagen bei Rindern, das Kastrieren von Ebern, Bullen und Böcken, das Schwanzkürzen bei Ferkeln, Lämmern und Kälbern und das Schnabelkürzen bei Nutzgeflügel. Die genannten Eingriffe außer der Kastration dürfen allerdings nach Gesetzeslage in der Regel (länderspezifische Unterschiede existieren) nur durchgeführt

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

werden, wenn „der Eingriff im Einzelfall für die vorgesehene Nutzung des Tieres zu dessen Schutz oder zum Schutz anderer Tiere unerlässlich ist". Diese Bestimmungen werden allerdings in der Praxis überwiegend nicht ernsthaft berücksichtigt, denn das würde bedeuten, dass zunächst entsprechend vorliegenden Erkenntnissen die Haltungsbedingungen so zu verändern wären, dass die Eingriffe überflüssig werden. Das routinemäßige Kupieren von Schwänzen bei Saugferkeln ist nach geltendem europäischem Recht beispielsweise bereits seit 1994 verboten. Auch 25 Jahre später wird allerdings die Mehrzahl der konventionell gehaltenen Schweine in Europa nach wie vor kupiert. Deutlicher Handlungsdruck entstand aktuell dadurch, dass sich die für den Tierschutz zuständige Generaldirektion der Europäischen Kommission (EU KOM) als Schwerpunktthema für die nächsten Jahre die Durchsetzung der EU-Vorschriften für Tierschutz in der Schweinehaltung vorgenommen hat. Hierbei liegt der Fokus auf der Durchsetzung der Rechtsvorgaben bezüglich des Schwanzkupierens. In den Jahren 2017 und 2018 wurden die Niederlande, Spanien, Dänemark, Italien und Deutschland durch die EU KOM auditiert. Als Ergebnis dieser Auditserien schlussfolgerte die EU KOM, dass in allen untersuchten Ländern routinemäßig kupiert und somit gegen EU-Recht verstoßen wird.[3] Aufgrund dessen hat die EU KOM 26 Mitgliedsstaaten aufgefordert, einen Aktionsplan vorzulegen, in dem die geplanten Maßnahmen zur Verbesserung der amtlichen Kontrollen bezüglich der Verringerung der Notwendigkeit des Schwanzkupierens verbindlich festgelegt werden. Die EU-Kommission behält sich das Recht vor, alle erforderlichen Maßnahmen zu ergreifen, um sicherzustellen, dass die Mitgliedsstaaten die entsprechenden Rechtsvorgaben umsetzen. Das Beispiel macht im Wesentlichen Folgendes deutlich:

1. Tierschutzvorschriften werden in zentralen Bereichen über sehr lange Zeiträume nicht umgesetzt,
2. es fehlen offenbar Überwachungsmechanismen und/oder die Bereitschaft zur Einhaltung von Rechtsvorschriften und
3. Politik und Praxis ignorieren Rechtsvorschriften bis zur Androhung von Strafen durch die zuständigen EU-Kommissionen.

---

3 https://www.laves.niedersachsen.de/startseite/tiere/tierschutz/tierhaltung/schweine/nationaler-aktionsplan-zur-verbesserung-der-kontrollen-zur-verringerung-der-notwendigkeit-des-schwanzkupierens-bei-schweinen-174707.html (abgerufen am 08.04.2020).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.5 Bestandsgrößenentwicklung und Tierwohl

Im Widerspruch zur „Tiergerechtheit" steht in der öffentlichen Wahrnehmung das Bestandsgrößenwachstum tierhaltender Betriebe. Dieses erfolgte und erfolgt im Wesentlichen zur Steigerung der Ressourceneffizienz. Einem kontinuierlichen Rückgang der landwirtschaftlichen Betriebe steht wie eingangs beschrieben ein stetiges Größenwachstum entgegen. Das Bestandsgrößenwachstum hat z. B. bei rinderhaltenden Betrieben neben dem vermehrten Einsatz von Fremdarbeitskräften zu einer zunehmenden Automatisierung, u. a. im Bereich der Fütterung oder des Melkens bei Kühen, geführt. Während zahlreiche Untersuchungen zu den Zusammenhängen zwischen Managementfaktoren sowie verschiedenen Umweltparametern auf Primärmerkmale vorliegen, gibt es kaum Arbeiten zur Korrelation von Betriebs- oder Gruppengrößen und dem Wohlbefinden, der Leistung bei Tieren sowie der Ressourceneffizienz. Sophie Meyer-Hamme (2015) stellt fest, dass auch im Bereich der Mastschweinehaltung Kenntnisse zu Fragen der Zusammenhänge von Tierwohlkriterien und Bestandsgröße sowohl auf theoretischer wie auch anhand empirischer Daten gering sind. Gleichwohl liegen für verschiedene Aspekte einzelne Ergebnisse vor. So fanden z. B. Karin Alvåsen et al. (2012) steigende Mortalitäten in Abhängigkeit von der Herdengröße bei Milchkühen in Schweden. Vergleichbare Effekte fanden Fritha M. Langford et al. (2009) dagegen nicht. Positive Effekte der Gruppengröße auf die Inzidenzrate von Mastitiden beim Milchrind fanden dagegen z. B. Marie J. Haskell et al. (2009). Auch Daniel Gieseke et al. (2015) fanden bei Untersuchungen zum Tierwohl in größeren Milchviehbeständen sogar im Durchschnitt bessere Ergebnisse.

Sophie Meyer-Hamme (2015) führte erstmals systematische Untersuchungen zu Fragen der Zusammenhänge von Tierwohlkriterien und Bestandsgröße in niedersächsischen Mastschweinebetrieben mittels eines tierorientierten Indikatorensystems nach dem Welfare Quality® Protokoll (WQP) durch. Die Ergebnisse zeigen, dass die Bestandsgröße zumindest in konventionellen Betrieben als Indikator für unzureichendes Wohlergehen der Tiere nicht geeignet ist. D. h., dass eine hohe Anzahl an Mastschweinen pro Bestand nicht automatisch auf ein niedriges Tierwohlniveau hinweist. Allerdings stellte die Autorin fest, dass das Tierwohlniveau in den untersuchten Betrieben insgesamt als eher niedrig einzustufen ist, was möglicherweise das Ergebnis beeinflusst hat.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

4. Voraussetzungen für positive Veränderungen in der Nutztierhaltung

Die Nutztierhaltung hat sich in einigen Ländern Europas zweifelsohne in den letzten Jahrzehnten zu einem wirtschaftlich sehr erfolgreichen Sektor entwickelt. Gleichzeitig gibt es allerdings erhebliche Defizite vor allem im Bereich des Tierwohls sowie des Umweltschutzes. In Kombination mit einer veränderten Einstellung zur Mensch-Tier-Beziehung, die die Verantwortung des Menschen für das Tier stärker in den Vordergrund rückt, führte dies zu einer verringerten gesellschaftlichen Akzeptanz der Nutztierhaltung (Harald Grethe et al. 2015). Daraus erwächst eine Bedrohung der Existenz der Nutztierhaltung in Europa. Dabei würde eine Abwanderung der Erzeugung vermutlich eher zu einer Verschlechterung der Situation der Nutztiere führen, da die gesetzlichen Standards zur Nutztierhaltung in vielen Bereichen der Welt sogar hinter denen der EU zurückfallen. Der Wissenschaftliche Beirat für Agrarpolitik beim deutschen Bundesministerium für Ernährung und Landwirtschaft (WBA) hat deshalb Leitlinien und Empfehlungen für eine gesellschaftlich akzeptierte Nutztierhaltung entwickelt, die zu einer grundlegenden Veränderung der Nutztierhaltung führen sollen. Der WBA empfahl dafür ein umfangreiches Maßnahmenbündel und zudem einen intensiven Diskurs zwischen Wirtschaft, Zivilgesellschaft und Politik unter Einbeziehung der Wissenschaft.

Der WBA hat die folgenden Leitlinien für eine zukunftsfähige Tierhaltung aus Sicht des Tierschutzes genannt:

1. Zugang aller Nutztiere zu verschiedenen Klimazonen, vorzugsweise Außenklima,
2. Angebot unterschiedlicher Funktionsbereiche mit verschiedenen Bodenbelägen,
3. Angebot von Einrichtungen, Stoffen und Reizen zur artgemäßen Beschäftigung, Nahrungsaufnahme und Körperpflege,
4. Angebot von ausreichend Platz,
5. Verzicht auf Amputationen,
6. routinemäßige betriebliche Eigenkontrollen anhand tierbezogener Tierwohlindikatoren,
7. deutlich reduzierter (bzw. optimierter) Arzneimitteleinsatz,
8. verbesserter Bildungs-, Kenntnis- und Motivationsstand der im Tierbereich arbeitenden Personen und
9. stärkere Berücksichtigung funktionaler Merkmale in der Zucht (WBA 2015, ii).

Einige Punkte haben Wissenschaft und Praxis bereits in den letzten Jahren verstärkt aufgegriffen, andere müssen noch stärker berücksichtigt werden.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Für viele Nutztierarten sind die genannten Punkte vergleichsweise leicht und kostenneutral realisierbar, andere stellen dagegen erhebliche Herausforderungen für bestimmte Bereiche dar und führen zu Kostensteigerungen. Dementsprechend müssen Maßnahmen ergriffen werden, die sicherstellen, dass es zu keiner einseitigen Belastung der Landwirtschaft kommt und damit Produktionsanteile ins nichteuropäische Ausland abwandern, vor allem dorthin, wo Tierschutzstandards unter denen der EU liegen (Harald Grethe et al. 2015). Insgesamt gesehen zielt das Gutachten auf einen Zustand ab, der in etwa 15 bis 20 Jahren erreicht werden soll. Ein vergleichbar umfassendes Gutachten zu Perspektiven der Nutztierhaltung in Deutschland gab es zuvor nicht. Entsprechend hat es teilweise zu sehr heftigen Reaktionen geführt.[4] Es hat aber auch dazu geführt, dass sich die Politik wesentlich intensiver des Themas angenommen hat und die Diskussionen um die Zukunft der Nutztierhaltung in Deutschland und Europa weiter anhalten und Schritt für Schritt zur Verbesserung des Tierwohlniveaus führen (u. a. durch verbesserte Kontrollen zur Einhaltung gesetzlicher Mindestvorgaben). Dies ist aus der Verantwortung des Menschen für das Tier auch zwingend notwendig.

Im Jahr 2019 hat die deutsche Bundesministerin für Ernährung und Landwirtschaft Julia Klöckner ein „Kompetenznetzwerk Nutztierhaltung" eingesetzt. Unter dem Vorsitz des ehemaligen Bundeslandwirtschaftsministers Jochen Borchert und der Mitarbeit von Entscheidungsträgern und Fachleuten aus Politik, Wissenschaft, Praxis, Wirtschaft sowie Verbänden sollte eine Bewertung und Darstellung möglicher Entwicklungen der Nutztierhaltung erfolgen. Die Kommission sollte die aktuellen Entwicklungen und Herausforderungen aus allen Bereichen der Nutztierhaltung analysieren, Lösungswege für den Umbau der Nutztierhaltung in Deutschland erarbeiten sowie Ansätze für die Verbesserung der gesellschaftlichen Akzeptanz der Nutztierhaltung in Deutschland aufzeigen und mögliche Finanzierungsmodelle durchdenken. Die Kommission bestätigt in ihren Empfehlungen vom 11. Februar 2020 das Gutachten des WBA dahingehend, dass auch sie die Nutztierhaltung in Deutschland in ihrer gegenwärtigen Form als nicht zukunftsfähig bewertet. Deshalb empfiehlt auch das Kompetenznetzwerk einen grundlegenden und langfristigen Umbau der deutschen Nutztierhaltung – hin zu mehr Tierwohl und Umweltschutz.

4 Siehe u. a. die Antwort der Bundesregierung auf die Kleine Anfrage der Abgeordneten Friedrich Ostendorff, Nicole Maisch, Harald Ebner und der Fraktion der BÜNDNIS 90/DIE GRÜNEN – Drucksache 18/6140 – Umsetzung der Empfehlungen des Wissenschaftlichen Beirats für Agrarpolitik durch die Bundesregierung, in: http://dipbt.bundestag.de/doc/btd/18/062/1806293.pdf (abgerufen am 13.04.2020).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das soll nach deren Vorstellungen schrittweise und tierartspezifisch über einen sehr langen Zeitraum bis 2040 erfolgen. Die Umstellung der Haltungssysteme soll dabei stufenweise erfolgen und jeweils mit einer Erhöhung des Tierwohlstandards (begleitet von der Einführung freiwilliger und staatlicher Tierwohllabels) einhergehen. Die Kommission beziffert die Kosten auf anfangs 1,2 und später 3,6 Milliarden Euro jährlich. Erfolgen keine Veränderungen, sieht auch diese Kommission aufgrund einer stetig sinkenden Akzeptanz der Bevölkerung die Abwanderung der Erzeugung ins nicht europäische Ausland als Konsequenz.

Literatur

Alvåsen, Karin/Jansson Mörk, Marie/Hallén Sandgren, Charlotte/Thomsen, Peter Thorup et al. 2012, Herd-level risk factors associated with cow mortality in Swedish dairy herds, in: Journal of Dairy Science 95, 4352-4362.

von Alvensleben, Reimar 2003, Wie sieht der Verbraucher die Nutztierhaltung? Analysen – Konsequenzen – Perspektiven, in: Nutztierpraxis 4, 50-55.

Antonovsky, Aaron 1996, The salutogenic model as a theory to guide health promotion, in: Health Promotion International 11, 11-18.

Armbrecht, Linda/Lambertz, Christian/Albers, Dirk/Gauly, Matthias 2015, Tierwohl von Milchkühen bei Stall- und Weidehaltung – Ein Vergleich anhand des Welfare Quality® Protokolls, in: Gieseke, Daniel et al. (Hg.) 2015, Tierhaltung im Spannungsfeld von Tierwohl, Ökonomie und Gesellschaft (Tagungsband zur Tierwohl-Tagung 2015 in Göttingen), Göttingen, 70-72.

Boissy, Alain/Manteuffel, Gerhard/Jensen, Margit Bak/Oppermann Moe, Randi et al. 2007, Assessment of positive emotions in animals to improve their welfare, in: Physiology & Behavior 92 (3), 375-397.

Busch, Gesa/Kayser, Maike/Spiller, Achim 2013, „Massentierhaltung" aus VerbraucherInnensicht – Assoziationen und Einstellungen, in: Jahrbuch der österreichischen Gesellschaft für Agrarökonomie 22 (1), 61-70.

Destatis – Deutsches Statistisches Bundesamt 2011, Wer produziert unsere Nahrungsmittel? Aktuelle Ergebnisse der Landwirtschaftszählung 2010, Wiesbaden, in: https://www.destatis.de/GPStatistik/servlets/MCRFileNodeServlet/DEMonografie_derivate_00001484/WerProduziertNahrungsmittel.pdf (abgerufen am 13.04.2020).

Destatis – Deutsches Statistisches Bundesamt 2020, Land- und Forstwirtschaft, Fischerei – Tiere und tierische Erzeugung, in: https://www.destatis.de/DE/Themen/Branchen-Unternehmen/Landwirtschaft-Forstwirtschaft-Fischerei/Tiere-Tierische-Erzeugung/_inhalt.html (abgerufen am 17.04.2020).

DLG (Hg.) 2009, Landwirtschaft 2020 – Herausforderungen, Strategien, Verantwortung (Archiv der DLG 103), Frankfurt a. M.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

DLG (Hg.) 2010, Zukunftsbranche Landwirtschaft. Unternehmerisch – innovativ – verantwortungsvoll (Archiv der DLG 104), Frankfurt a. M.

DMK – Deutsches Milchkontor GmbH 2013, Nachhaltigkeitsprogramm DMK 2020: Unsere Milch. Unsere Welt. Kurzbericht 2014/2015, Zeven.

Gauly, Matthias 2015, Akzeptanz der Nutztierhaltung: Analyse aus der Sicht der Agrarwissenschaften, in: Akzeptanz der Nutztierhaltung – Herausforderungen im Bereich Futter und Fütterung (Tagungsband der 53. Jahrestagung der Bayerischen Arbeitsgemeinschaft Tierernährung e. V.), Freising, 10-16.

Gieseke, Daniel/Lambertz, Christian/Traulsen, Imke/Gauly, Matthias et al. 2014, Beurteilung von Tiergerechtheit in der Milchviehhaltung – Evaluierung des Welfare Quality® Protokolls für Rinder, in: Züchtungskunde 86, 58-70.

Gieseke, Daniel/Lambertz, Christian/Gauly, Matthias 2015, Besteht ein Zusammenhang zwischen Bestandsgröße und Tierwohl in der konventionellen Milchviehhaltung? Beitrag bei der Tierwohl-Tagung in Göttingen, 07.-08.10.2015, in: https://www.researchgate.net/publication/286443379 (abgerufen am 13.04.2020).

Grethe, Harald/Christen, Olaf/Balmann, Alfons/Gauly, Matthias et al. 2015, Wege zu einer gesellschaftlich akzeptierten Nutztierhaltung. Gutachten Wissenschaftlicher Beirat für Agrarpolitik beim Bundesministerium für Ernährung und Landwirtschaft (Berichte über Landwirtschaft, Sonderheft 221), Berlin.

Haskell, Marie J./Langford, Fritha M./Jack, Mhairi C./Sherwood, Lorna et al. 2009, The effect of organic status and management practices on somatic cell counts on UK dairy farms, in: Journal of Dairy Science 92, 3775-3780.

Knierim, Ute 2001, Grundsätzliche ethologische Überlegungen zur Beurteilung der Tiergerechtheit bei Nutztieren, in: Deutsche Tierärztliche Wochenschrift 109, 261-266.

Knierim, Ute 2010, Ansätze aus dem EU-Projekt Welfare Quality® zur Beurteilung des Wohlergehens landwirtschaftlicher Nutztiere, in: Aktuelle Probleme des Tierschutzes. 30. Fortbildungsveranstaltung der ATF-Fachgruppe Tierschutz des Institutes für Tierhygiene, Tierschutz und Nutztierethologie, Hannover, 16.-17.09.2010: Vorträge und Kurzfassungen, 7-12.

Kühl, Sarah/Ermann, Manuel/Spiller, Achim 2014, Imageträger Weidegang, in: DLG-Mitteilungen Heft 4/2014, 94-97.

Langford, Fritha M./Rutherford, Kenneth M./Jack, Mhairi C./Sherwood, Lorna et al. 2009, A comparison of management practices, farmer-perceived disease incidence and winter housing on organic and non-organic dairy farms in the UK, in: Journal of Dairy Research 76, 6-14.

Lassen, Birthe/Lindena, Tomke/Claus, Anna Sophie 2019, 5000 Milchbauern im Nachhaltigkeits-Check, in: Top Agrar 48 (2), R6-R8.

Meyer-Hamme, Sophie 2015, Zusammenhang zwischen Bestands-, Gruppengröße und Indikatoren des Tierwohls in der konventionellen Schweinemast. Dissertation. Fakultät für Agrarwissenschaften, Universität Göttingen.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Meyer-Hamme, Sophie/Lambertz, Christian/Gauly, Matthias 2016, Does group size have an impact on welfare indicators in fattening pigs?, in: Animal 10 (1), 142-149; DOI: 10.1017/S1751731115001779.

Reijs, Joan W./Daatselaar, Co H. G./Helming, John F. M./Jager, Jakob H. et al. 2013, Grazing dairy cows in North-West Europe. Economic farm performance and future developments with emphasis on the Dutch situation (LEI Report 2013-001), Wageningen.

Roffeis, Margret/Waurich, Benno 2013, Hohe Milchleistungen und gesunde Euter. Ergebnisse aus den RBB-Testherden. Unveröffentlichter Beitrag beim Milchrindtag der Rinderunion Berlin-Brandenburg, Götz, 10.01.2013.

Römer, Anke 2011, Untersuchungen zur Nutzungsdauer bei Deutschen Holstein Kühen, in: Züchtungskunde 83, 8-20.

Sachverständigenrat für Umweltfragen 2015, Stickstoff: Lösungsstrategien für ein drängendes Umweltproblem. Sondergutachten, Berlin.

Sandilands, Victoria 2011, The laying hen and bone fractures, in: The Veterinary Record 169 (16), 411-412.

Smidt, Diedrich 1996, Gesunde Tiere – Grundlage einer verantwortungsbewussten und wirtschaftlichen Tierhaltung, in: Tierärztliche Umschau 51, 519-523.

Sonoda Lilia Thays/Fels, Michaela/Oczak, Maciej/Vranken, Erik et al. 2013, Tail biting in pigs – causes and management intervention strategies to reduce the behavioural disorder. A review, in: Berliner und Münchener Tierärztliche Wochenschrift 126, 104-112.

Theuvsen, Ludwig/Deimel, Mark 2011, Informationsaustausch in Wertschöpfungsketten der Veredelungswirtschaft: Ein Beitrag zur Verbesserung der Zukunftsfähigkeit räumlicher Verbundsysteme, in: Windhorst, Hans-Wilhelm/Veauthier, Aline (Hg.) 2011, Nachhaltige Tierproduktion in agrarischen Intensivgebieten Niedersachsens, Vechta, 13-32.

Thomet, Peter/Piccand, Valérie 2011, Ressourceneffiziente Milchproduktion – Welcher Kuhtyp ist geeignet?, in: 38. Viehwirtschaftliche Fachtagung, 13.-14.04.2011, Bericht LFZ, Raumberg-Gumpenstein, 11-18.

Tierschutzgesetz in der Neufassung vom 18.05.2006 (BGBl. I Nr. 25 vom 31.05.2006 S. 1206), zuletzt geändert durch Gesetz vom 04.07.2013 (BGBl. I von 12.07.2013 S. 2182).

Tierschutz-Nutztierhaltungsverordnung (Verordnung zum Schutz landwirtschaftlicher Nutztiere und anderer zur Erzeugung tierischer Produkte gehaltener Tiere bei ihrer Haltung – TierSchNutztV) vom 22.08.2006 (BGBl. I S. 2043), zuletzt geändert durch Verordnung vom 05.02.2014 (BGBl. I S. 94).

VIT – Vereinigte Informationssysteme Tierhaltung w. V. (Verden), Jahresberichte 2004 bis 2013.

WBA – Wissenschaftlicher Beirat für Agrarpolitik beim deutschen Bundesministerium für Ernährung und Landwirtschaft 2015, Wege zu einer gesellschaftlich akzeptierten Nutztierhaltung. Gutachten, Berlin.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Welfare Quality 2009, Welfare Quality® assessment protocol for pigs (sow and piglets, growing and finishing pigs). Welfare Quality® Consortium. Lelystad, Netherlands.

ZMP – Zentrale Markt- und Preisberichtstelle für Erzeugnisse der Land-, Forst- und Ernährungswirtschaft GmbH, seit 2011 Zentrale Markt- und Preisinformationen GmbH (Bonn), Jahresberichte 2003 und 2012.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zwischen individuellen Ansprüchen und systemischen Erfordernissen: der Konsum von tierlichen Produkten in der Ernährung

Michael Rosenberger

Die Frage der Tiernutzung und der Tiertötung kann man mit Fug und Recht als die „Gretchenfrage" der Tierethik bezeichnen. An ihr entzünden sich hochemotionale Debatten, an ihr scheiden sich die Geister. Auf sie laufen letztlich alle bisher behandelten Themen dieses Kongresses zu, so dass häufig nur nach dem diesbezüglichen *status confessionis* einer Person oder Gruppe gefragt wird. Die Argumente, die zu einer Position führen, fallen dabei leicht unter den Tisch, ja sie werden mitunter nur als Scheinargumente verstanden, die nachträglich eine bereits feststehende Position rechtfertigen sollen.

All diesen Dynamiken zum Trotz dürfen wir uns vor der Frage nicht drücken. In einem biozentrischen Ansatz, wie ich ihn vertrete, geht es dabei nicht um die menschliche Lust auf Fleisch oder Milch(-produkte). Überhaupt geht es in einem solchen Ansatz nicht primär um individuelle Interessen einzelner Menschen an der Tiernutzung – die könnten die Grundbedürfnisse der Tiere nicht so weit aushebeln, dass man sie nutzen oder gar töten könnte. Die entscheidenden Argumente zu Gunsten einer Tiernutzung sind – zumindest jenseits einer materialen Anthropozentrik – ökologischer Natur und damit systemische, überindividuelle Argumente. Das Knifflige an den Fragen der Nutzung oder des Nutzungsverzichts von Tieren für die menschliche Ernährung ist in dieser Perspektive, dass sie im Schnittfeld individueller und systemischer Erfordernisse und Konsequenzen liegen. Eine Betrachtung nur unter einer der beiden Dimensionen kann ihrer Komplexität nicht gerecht werden.

Mein Beitrag gliedert sich daher in zwei Teile: Zunächst referiere ich ökosystemische Argumente für die Legitimität der Tiernutzung/-tötung zu Nahrungszwecken unter bestimmten Bedingungen (1) – hier greife ich weitgehend auf bereits publizierte Thesen zurück (vgl. Michael Rosenberger 2015, 183-188 und 2016, 94-98). Eine vertiefte Aufklärung meines Argumentationsgangs ergibt sich im zweiten Schritt durch Betrachtung aus der Metaperspektive gerechtigkeitstheoretischer Analysen (2) – hier präsentiere ich Gedanken, die ich zumindest in dieser Deutlichkeit noch nicht

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

publiziert habe. Nicht behandeln kann ich aus Zeitgründen die im Hintergrund relevante Verhältnisbestimmung von Individualwohl und Gemeinwohl, wie sie im klassischen Gemeinwohlprinzip der christlichen Sozialethik ausgedrückt ist. Dies habe ich andernorts bereits getan (Michael Rosenberger 2018) und will hier nur darauf verweisen.

1. Ökosystemische Argumente für die Tiernutzung

Ethische Überlegungen setzen an bei realen, vorhandenen Konflikten und Konkurrenzsituationen um knappe Güter. John Rawls zählt diese zu den „Anwendungsverhältnissen der Gerechtigkeit" (John Rawls 1975, 148-152, § 22). Und sie bestimmen auch die Frage nach der Tiernutzung und Tiertötung. Denn wie alle Tiere lebt der Mensch – ob Vegetarier, Veganer oder nicht – von der Tötung anderer Lebewesen. Will er leben, ist er gezwungen, Gewalt gegen andere Lebewesen anzuwenden. „An einem späteren, aber durchaus bestimmten Punkt ist auch der Vegetarier rücksichtslos gegen das Leben, das ihn nähren soll. […] Nur tot kann das andere Wesen den Menschen ernähren" (Gottfried Bachl 2008, 35). Oder etwas salopper formuliert:

> „Die Idee, dass es eine Ernährungsweise gibt, die niemandem schadet, ja, die den Tod völlig ausklammert und nur immer wieder neues Leben schafft, ist eine Illusion. Dies gilt selbst für eine vegane Ernährungsweise. […] Selbst eine fruktarische Diät […] ist keine Ausnahme. […] Die Nahrungskette ist nicht politisch korrekt. Sie folgt einer ebenso einfachen wie genialen Logik: Tod und Leben sind keine Widersprüche, sie ergänzen einander" (Theresa Bäuerlein 2011, 29-30).

Der Mensch kann versuchen, mit einem Minimum an Gewalt gegenüber den Lebewesen auszukommen und diese ehrlich zu rechtfertigen. Er kann ihr aber nicht gänzlich ausweichen. Das spricht prima facie im Sinne der Übelminimierung für den Vegetarismus, aber nicht prinzipiell, sondern nur tendenziell. Zwischen vegetarischer und nichtvegetarischer Ernährung lässt sich – selbst wenn man die zahlreichen direkt durch Ackerbau (Bodenbearbeitung, Spritz- und Düngemittel, Erntemaschinen) getöteten Tiere einmal außen vor lässt – nur ein relativer bzw. gradueller Unterschied machen. Denn auch Pflanzen sind höchst komplexe Lebewesen, deren Kommunikation und „Intelligenz" erst in den letzten Jahren zu erforschen

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

begonnen wird.[1] Schon die ersten Ergebnisse sind faszinierend und stellen den tiefen Graben zwischen Pflanzen und Tieren in Frage, den wir in den letzten Jahrhunderten ziehen. Als Vertreter einer biozentrischen Position ist für mich klar, dass Pflanzen ebenso Mitgeschöpfe des Menschen sind wie Tiere und deshalb in eine ethische Gesamtbetrachtung einbezogen werden müssen.

Der springende Punkt einer ethischen Gesamtbetrachtung ist aber (immer!), dass die Betrachtung individueller Beziehungen zwischen Mensch und Tier ergänzt wird durch die Betrachtung der systemischen Wechselwirkungen. Handelnde und behandelte Individuen sind Teil eines größeren Ganzen. Die systemische Betrachtungsweise sieht Mensch und Tier als Teil der ökologischen Kreisläufe und Wechselbeziehungen. Folgende Gesichtspunkte stechen heraus:

1) Der ökologische Landbau, der zweifelsohne die einzige nachhaltige und damit auch den (Wild-)Tieren dienliche Weise der Landwirtschaft darstellt, kann keinen Acker ohne den natürlichen Dünger aus dem Mist seines Viehs bewirtschaften. Bisher gibt es kein erprobtes Konzept des ökologischen Landbaus, das ohne Tiernutzung auskommt. Denn eine Kreislaufwirtschaft braucht das Wechselspiel von Boden und Tieren: Die Tiere ernähren sich von dem, was auf den Böden des Ökohofs wächst, und ihr Mist dient als Düngemittel, das dem Boden die wesentlichen Stoffe wieder zurückgibt.

2) Global betrachtet sind viele landwirtschaftlich nutzbaren Flächen nicht zum Lebensmittelanbau für den Menschen, wohl aber zum Futtermittelanbau für das Vieh geeignet – man denke an Almen und Flächen in Steillage, an Feuchtwiesen und andere nicht beackerbare Böden. Einschlägigen Rechnungen zufolge sind 69 Prozent aller weltweit landwirtschaftlich nutzbaren Flächen Weideflächen, 28 Prozent Ackerflächen und drei Prozent Dauerkulturen. Würde man die *Weideflächen* unbewirtschaftet lassen, wäre ein erheblicher Verlust an Nahrungsmitteln für den menschlichen Verzehr die Folge. Tiere müssen nicht mit Getreide und anderen Futtermitteln vom Acker gefüttert werden, die die Menge menschlicher Lebensmittel reduzieren – im Gegenteil: „Grass-fed beef" ist gesünder und schmeckt besser. Würden die Weiden aber nicht genutzt, würde sich

1 Einen guten Überblick dazu und zu den ethischen Konsequenzen für die Interaktion zwischen Mensch und Pflanze findet sich auf der Homepage des Forschungsprojekts „New Directions in Plant Ethics" der Universität Wien (Prof.in Angela Kallhoff): https://plantethics.univie.ac.at/ (abgerufen am 15.10.2019).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zwangsläufig der *Nutzungsdruck auf bisher nicht genutzte Naturgebiete* erhöhen – zum Schaden der dort lebenden Wildtiere.

3) Die Nichtbewirtschaftung von Weiden würde auch einen enormen Verlust an *Biodiversität* verursachen. Denn nachhaltig genutzte Weideflächen und Mähwiesen tragen in höchstem Maße zur Vielfalt von Arten und Biotopen bei. Für Europa hat man in der Fauna-Flora-Habitat-Richtlinie 92/43/EWG im Jahr 1992 etwa 200 verschiedene erhaltenswerte Lebensraumtypen aufgelistet. Davon sind etwa 30 Prozent nur durch nachhaltige Tierhaltung erhaltbar, die zusammengerechnet die Hälfte aller Flächen ausmachen (Rainer Luick 2014, 147). Auf ihnen leben ungezählte Tiere, die sonst keinen Lebensraum hätten. – Wohlgemerkt geht es in all meinen Überlegungen zur Beweidung um (aufs Ganze gesehen) nachhaltige Formen. Die Düngung von Wiesen und Weiden mit Gülle und der nachfolgend häufigere Schnitt sind Intensivierungsmaßnahmen, die zur Verarmung der Biodiversität führen. Sie gilt es mittelfristig zu eliminieren.

4) Eine ganzjährige nachhaltige Weidehaltung von Milchkühen ist zugleich *klimaverträglicher* als die Stallhaltung. Das ergab ein Forschungsprojekt des amerikanischen Landwirtschaftsministeriums an der Universität Pennsylvania (United States Department of Agriculture [USDA] 2011). Obwohl die Kühe auf der Weide nur 6000 Kilogramm Milch pro Jahr erzeugen, während es ihre Artgenossinnen in der Stallhaltung auf 10.000 Kilogramm bringen, sind die Emissionen der Treibhausgase Methan, von Stickoxiden und Kohlendioxid pro Kilogramm Milch in ganzjähriger Weidehaltung um acht Prozent niedriger als in intensiver Stallhaltung. Die Ammoniakemissionen pro Kilogramm Milch fallen sogar um 30 Prozent geringer aus, der Kohlendioxid-Ausstoß um sechs Prozent.

5) Schließlich erhöht die nachhaltige Weidehaltung auch die *Bodenfruchtbarkeit* – ein Schlüsselfaktor zukunftsfähiger Landwirtschaft. Während die Überweidung von Böden zur Bodenerosion führt, hat die Unterweidung kurzfristig die Verbuschung und langfristig die Bewaldung zur Folge. Doch „die weltweit fruchtbarsten Böden […] sind ehemalige Steppenböden" (Anita Idel 2014, 154), also Böden, die lange Zeit nachhaltig beweidet wurden. Und daraus folgt in ökosystemischer Perspektive: „Gras braucht die Graser" (Anita Idel 2014, 153). – Natürlich könnte man (gegen die vegane, aber im Sinne der vegetarischen Option) versuchen, diese Flächen ausschließlich für Milchvieh zu nutzen. Dann könnte man aber die männlichen Tiere, die es ja ebenfalls gibt, nicht mehr brauchen. Und da ist es womöglich doch besser, mittels Zweinutzungsrassen beide Geschlechter zu nutzen und nicht die eine Hälfte der Nachkommen gleich zu schlachten.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

6) Eine weitere ökosystemisch wichtige Komponente ist die *Jagd*. Jagdbare Tiere haben heute in den Industrieländern kaum noch natürliche Fressfeinde und vermehren sich selbst ohne menschliche Fütterung oft so stark, dass sie sogar in einer sehr naturnahen Forstwirtschaft die Baumbestände gefährden. Jagd reguliert die Tierbestände – wenn sie sachgerecht und waidgerecht ausgeübt wird. Das dient jenen Tieren, die nicht geschossen werden, denn sie finden dann ein besseres Nahrungsangebot. Natürlich, in der realen Praxis des Jagens liegt manches im Argen. Das ist aber kein prinzipielles Argument gegen die Jagd, sondern eher eines für eine reflektierte Jagdethik (Michael Rosenberger 2008 und 2019).

7) Schließlich ist auch an die *Fischerei* zu denken: Über 70 Prozent der Erdoberfläche sind Wasser, der größte Teil davon Meere. Sie speichern einen Großteil der Sonnenenergie, die auf die Erde trifft. Diese Speicherung erfolgt aber (neben der thermischen Speicherung) vor allem in Tieren, nicht so sehr in Pflanzen wie auf der Landfläche. Zwar sind derzeit etwa ein Drittel der 450 befischten Arten in den Weltmeeren überfischt und nur sieben Prozent „unterfischt" (Food and Agriculture Organization 2018) – aber können wir ohne Fischfang auskommen, wenn wir die Menschheit ernähren wollen? Ganz nebenbei profitieren von nachhaltigem Fischfang auch viele Meerestiere, mitunter sogar die Fische der befischten Art selbst.

Beide Betrachtungsweisen, die tierethisch-individuelle wie die ökonomisch-ökologisch-systemische, verhindern in ihrer Verbindung wenigstens nach heutigem Kenntnis- und Möglichkeitsstand eine generelle Ablehnung der Tiernutzung und Tiertötung. Die konkrete Art und Weise unserer Tierwirtschaft stellen sie aber gewaltig in Frage. Denn der Großteil der Viehwirtschaft ist keine nachhaltige Weidewirtschaft, der Großteil der Landwirtschaft kein Ökolandbau und der Großteil der Fischerei weit weg von nachhaltiger Nutzung.

Was ergibt sich daraus an Forderungen für den Konsum tierlicher Produkte zu Nahrungszwecken (Michael Rosenberger 2015, 197-206)? Wollen wir die gesamte Nutztierhaltung als nachhaltige Weidehaltung gestalten sowie Jagd und Fischfang ebenfalls nachhaltig betreiben, bedarf es nach übereinstimmender Schätzung der meisten Fachleute in den Industrieländern ungefähr einer Viertelung des Fleischverzehrs: 15 Kilogramm netto bzw. 20 Kilogramm brutto („Fleischverbrauch") statt 60 bzw. 80 Kilogramm pro Kopf und Jahr. Analog müsste auch der Konsum von Milchprodukten und Eiern deutlich zurückgefahren werden. Biozentrisch-ökologisch argumentierende TierschützerInnen und überzeugte VeganerInnen können also noch lange einen gemeinsamen Weg gehen, ehe die Debatte eines kompletten Verzichts auf die Tiernutzung politisch relevant wird.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Im Kontext einer theologischen Ethik können drei Elemente der alten spirituellen Tradition der Kirche den Weg zur Viertelung des Konsums tierlicher Produkte unterstützen:

1) Die Tradition *fleischfreier Wochentage und Zeiten* als rituelles Zeichen des Bemühens um Mäßigung (Michael Rosenberger 2016, 128-132). Es scheint mir paradox, dass die Initiative für einen fleischfreien Wochentag in den meisten Ländern von der Umweltbewegung, nicht von den Kirchen ausging. Erst recht ist die Bedeutung des Begriffs „Karneval" – „Fleisch, lebe wohl" – in Vergessenheit geraten. Dabei ging es die längste Zeit der Kirchengeschichte vierzig Tage ohne Fleisch, wie überhaupt noch bis ins 19. Jahrhundert etwa die Hälfte aller Tage des Kirchenjahres gebotene Abstinenztage waren.

2) Eine Tradition des frühen Mönchtums war es, die *vegetarische/vegane Lebensweise* eng mit Ehelosigkeit und Armut verbunden zu sehen. Auf heute übertragen verdient sie daher den Status eines evangelischen Rates (Michael Rosenberger 2016, 98-101 und 136-141): Denen ans Herz gelegt, denen das Charisma dafür geschenkt ist, mit dem Anspruch auf Hochschätzung durch alle anderen, weil darin ein Wesenszug des Evangeliums und ein Vorgeschmack auf den Himmel deutlich wird.

3) Die *Eucharistie* – das zentrale Sakrament des Christentums – ist eine *vegane Speise*. Dabei waren ihre Beschränkung auf Brot und Wein und der Verzicht auf tierliche Lebensmittel keineswegs zwingend, sondern kristallisierten sich nach einem längeren Prozess des Suchens und Ausprobierens heraus. Sobald die Eucharistie aber in eine „fleischlastige" Kultur implementiert wird, gewinnt sie den Charakter eines Gegensymbols. Sie hinterfragt, ob Fleisch wirklich unverzichtbarer Bestandteil eines guten Essens sein muss.

Was sich aus ökologisch-biozentrischer Perspektive als absolut geboten erweist, kann also nahtlos an die normativen Traditionen des Christentums für den Konsum tierlicher Produkte anknüpfen. Die Begründung ist teilweise eine andere, aber das Ergebnis ist dasselbe.

2. *Die Betrachtung aus der Metaperspektive von John Rawls*

Nun argumentiere ich wie z. B. auch Mark Rowlands in meiner Tierethik stark mit der Gerechtigkeitstheorie von John Rawls. Die These von Martha Nussbaum, Rawls' Gerechtigkeitstheorie eigne sich prinzipiell nicht zur Begründung einer Tierethik (Martha Nussbaum 2010), teile ich nicht und ebenso wenig die Kritik von Daniel Loewe 2008 an Mark Rowlands (vgl. Michael Rosenberger 2015, 135-143). Vielmehr nehme ich Rawls' eigene

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aussage ernst, dass seine Theorie der Gerechtigkeit prinzipiell auf Tiere erweiterbar sei (John Rawls 1975, 556).

2.1 Die Theorie der Gerechtigkeit als Institutionenethik

In einer bestimmten Weise scheint mir der Rawls'sche Ansatz für die Entwicklung einer Tierethik sogar besser geeignet als die meisten anderen Normtheorien. Denn die Tierethik steht wie gezeigt im Spannungsfeld individueller und systemischer Erfordernisse. Und genau auf dieses Spannungsfeld richtet eine Institutionenethik wie die von John Rawls besondere Aufmerksamkeit – anders als die Diskursethik von Jürgen Habermas, dessen „gattungsethische" Überlegungen der jüngeren Zeit als nachträglicher Reparaturversuch genau dieser Schwachstelle gelesen werden können. Rawls' Institutionenethik darf nicht dem moralischen Individualismus zugerechnet werden (vgl. dazu den Beitrag von Herwig Grimm in diesem Band).[2]

Es war Rawls' erstes Aha-Erlebnis auf dem Weg seiner Theoriebildung, dass an die Stelle einer isolierten Betrachtung einzelner Handlungen oder Normen die holistische Betrachtung von Regeln innerhalb der Regelsysteme, in die sie eingebettet sind, treten muss. So formuliert er es bereits 1955 in seinem berühmten, noch utilitaristisch grundierten Aufsatz „Two Concepts of Rules". In der Theorie der Gerechtigkeit wird daraus zwei Jahrzehnte später die grundlegende Option, das Materialobjekt auf gerechte Institutionen zu fokussieren (John Rawls 1975, 23-27, § 2). Institutionen sind Regelsysteme. Die Parteien im Urzustand können keine einzelnen Regeln wählen, sondern nur Pakete in sich konsistenter Regelsysteme, eben Institutionen. Das verhindert das Rosinenpicken, was für die tierethische Konkretion einschneidende Folgen hat.[3]

---

2 Klassische Normtheorien kranken meines Erachtens häufig an einer Unterbelichtung der systemischen Aspekte für die Normbegründung. Normen stehen untereinander in Zusammenhang – eine isolierte Betrachtung und Begründung einer Einzelnorm wird diesem Zusammenhang nicht gerecht.

3 Martin M. Lintner 2017, 125 behauptet von der Rawls'schen Gerechtigkeitstheorie: „In Bezug auf die Tierethik jedoch würde dieser Ansatz, konsequent weitergedacht, zu einem absoluten Verbot der Tötung von Tieren führen. Auf der individualethischen Ebene ist nämlich davon auszugehen, dass kein Lebewesen im fiktiven Urzustand unter dem ‚Schleier des Nichtwissens' […] der eigenen Tötung zustimmen würde." Wie die folgenden Überlegungen zeigen sollen, wäre Lintners These richtig, wenn es Rawls um gerechte Einzelnormen und nicht um gerechte Institutionen ginge.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2.2 Gerechtigkeit heißt nicht Vollkommenheit

Eine zweite Grundeinsicht der Gerechtigkeitstheorie ist die, dass es in Normtheorien um Gerechtigkeit geht und nicht um Perfektion. Rawls hat dieser Frage einen eigenen Paragrafen seines Werks gewidmet (John Rawls 1975, 360-367, § 50). Er reflektiert darin, ohne das ausdrücklich zu sagen, den Unterschied zwischen Normethik und Tugendethik. Tugendethik zielt auf das Optimum. Das griechische Substantiv ἀρετή leitet sich vom Adjektiv ἄριστον, besser, ab, dem Komparativ von ἀγαθόν, gut. ἀρετή ist also diejenige Eigenschaft, durch die etwas „besser" oder „bestens", „optimal" ist. Normen der Gerechtigkeit hingegen geben sich mit weniger zufrieden, so Rawls, weil sie zwischen unterschiedlichen Vorstellungen des Optimums vermitteln müssen.

2.3 Gerechtigkeit und individuelle „Grundfreiheiten"

Nun kommt in der Rawls'schen Gerechtigkeitstheorie allen Vertragsparteien eine Liste von Grundfreiheiten zu, die so umfangreich ist, wie das mit dem gleichen System der Grundfreiheiten für alle anderen kompatibel ist (John Rawls 1975, 81-86). Diese Grundfreiheiten sind in der lexikalischen Ordnung der Gerechtigkeitsgrundsätze den Fragen wirtschaftlicher Ungleichheit vorgeordnet und können nicht gegen diese abgewogen werden (John Rawls 1975, 62-63 und 81-86). Insofern ist die Frage, die Kurt Remele aufwirft[4], durchaus von zentraler Bedeutung: Müssen nicht die Tiere Grundrechte besitzen, die wie die Menschenrechte konkreten Güterabwägungen vorgeordnet sind, also nur gegen die Grundrechte anderer Tiere einschließlich des Menschen abgewogen werden dürfen? Dabei dürfte es ziemlich gleich sein, ob man hier juristische oder moralische Rechte meint. Solange man nicht rechtspositivistisch argumentiert, müsste eine hohe Konkordanz der Argumentation bestehen.

Folgende Überlegungen scheinen mir zur Beantwortung dieser Frage relevant:

1) Menschenrechte sind *Rechtsansprüche von Menschen gegenüber Menschen* – sie funktionieren zunächst einmal innerhalb einer einzelnen Spezies: Für „Menschenrechte ist zunächst nur definitorisch, dass sie strikt allen Menschen zukommen. Ob es Gründe gibt, gleichartige Rechte auch Tieren

4 Vgl. den Beitrag von Kurt Remele im vorliegenden Band.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zuzusprechen, ist eine andere Frage“ (Andreas Wildt 1998, 136; vgl. Saskia Stucki 2016, 342).

2) Eine *Speziesethik* (bei Habermas biologisch unpräzise „Gattungsethik“ genannt) ist noch lange *kein Speziesismus*. Dieser bedeutet per definitionem die Abwertung anderer Spezies (wie Rassismus die Abwertung anderer Rassen und Sexismus die Abwertung des anderen Geschlechts). Eine Speziesethik, die zwischen Menschenrechten und Rechten anderer Tiere unterscheidet, wertet die nichtmenschlichen Spezies keineswegs automatisch ab. Denn Menschenrechte werden nicht mit einem höheren Wert der Menschen begründet, ja überhaupt nicht mit Werten, sondern bestenfalls mit der Würde. Nach Immanuel Kant ist die Würde aber gerade das, was keinen Preis hat, also nicht verrechenbar und nicht vergleichbar ist. Sie erschließt sich nicht aus einem Werturteil und erst recht nicht aus bestimmten Eigenschaften, die zwangsläufig nicht alle Menschen hätten. Vielmehr begründen sich Menschenwürde und Menschenrechte aus Erwägungen zur Stabilität und Symmetrie eines Beziehungsgefüges innerhalb der Spezies Mensch, wie dies die „Gattungsethik“ von Habermas deutlich macht (Jürgen Habermas 2001). Eine Speziesethik, die die Menschenrechte von Grundrechten für Tiere unterscheidet, wertet also die Tiere nicht ab, sondern erkennt nur an, dass es innerartlich andere und höhere Erfordernisse für die Stabilität von Beziehungsgefügen gibt als artübergreifend.

3) „Mensch“ ist eine Speziesbezeichnung, „Tier“ nicht. Von Menschenrechten auf *Grundrechte für Tiere* zu schließen, ist daher ein äußerst komplexer Vorgang, der zusätzliche Annahmen braucht. Denn Tierrechte sollen Rechte der Tiere aller Spezies einzig und allein gegenüber dem Menschen sein, also nur einer Spezies gegenüber und noch dazu einer für die meisten Tiere fremden. Das macht die Forderung von Grundrechten für Tiere nicht unmöglich – sie braucht aber einen viel längeren Anlauf als den Verweis auf Menschenrechte. Eine sehr sorgfältige und für mich einleuchtende Argumentation liefert Saskia Stucki (2016, 333-394; vgl. auch Anne Peters 2019, 129-132). Ich selber habe mich in vorangehenden Publikationen in Rawls’scher Terminologie für „Grundfreiheiten“ für Tiere ausgesprochen (Michael Rosenberger 2015, 141-142) – das meint genau das, was Stucki und Peters „Grundrechte“ für Tiere nennen. Werden solche anerkannt, ergeben sich viel strengere Rechtfertigungspflichten für den menschlichen Umgang mit Tieren als im geltenden Tierschutzrecht (Saskia Stucki 2016, 358; Anne Peters 2019, 130).

4) Welchen rechtssystematischen Stellenwert haben aber solche Grundrechte der Tiere? An Kurt Remeles Überlegung ist zutreffend, dass Menschenrechte (und analog dann auch Grundrechte der Tiere) nicht gegen untergeordnete Individual- oder Kollektivrechte wie z. B. wirtschaftliche

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vorteile abgewogen werden dürfen. Wohl aber werden sie gegeneinander abgewogen, denn sie stehen nicht selten miteinander im Konflikt bzw. zueinander in Konkurrenz. Zudem – und das ist noch bedeutsamer – werden Menschenrechte auch *gegen übergeordnete Aspekte des Gemeinwohls abgewogen*. Dabei meint Gemeinwohl nicht die Summe des Einzelwohls der Individuen, sondern dessen strukturelle, systemische Möglichkeitsbedingung (vgl. Karlheinz Ruhstorfer 2012, 263; Valentin Zsifkovits 2012, 83). „Grundrechte weisen zwar eine erhöhte Eingriffsresistenz auf, gewähren allerdings […] keinen absoluten Schutz, sondern können im Interesse der Allgemeinheit oder zum Schutz von Grundrechten Dritter unter Einhaltung bestimmter Voraussetzungen eingeschränkt werden" (Saskia Stucki 2016, 356).

5) Der *Erhalt des Ökosystems* ist genau eine solche *Möglichkeitsbedingung des Einzelwohls*: Gerät das Ökosystem aus der Balance, werden viele in ihm lebende Wesen zugrunde gehen. Folgerichtig nennt auch Saskia Stucki „Umwelt- und Artenschutz" als legitime Begründung für eine Einschränkung menschlicher wie tierlicher Grundrechte zu Gunsten des öffentlichen Interesses (Saskia Stucki 2016, 358). Ethisch wie juristisch halte ich es für geboten (!), für den Erhalt des Lebenshauses der Erde manche Grundrechte der Tiere (und auch manche der Menschen!) zu overrulen. Konkrete Beispiele habe ich im ersten Unterkapitel angeführt.

2.4 Die Theorie der Gerechtigkeit als Institutionenvergleich

Nach Rawls werden sich die Parteien im Urzustand in verschiedene Institutionen desselben Typs – und das wären in unserem Fall Tierhaltungssysteme – mit all ihrer Kreativität und Phantasie fiktional hineinversetzen. Sie werden die Institutionen vergleichen und schließlich eine unter mehreren gerechten wählen.[5] Dabei müssen sie nicht alle denkbaren Institutionen in eine lineare Reihung bringen. Wohl aber müssen sie durch ihren Vergleich beurteilen, ob sie diese im Großen und Ganzen für gerecht oder für ungerecht halten, also für wählbar oder nicht wählbar. Hauptkriterium ist

5 Mark Rowlands [2]2009, 174 führt dasselbe Gedankenexperiment durch. Allerdings bietet er nur zwei Alternativen an: Eine Welt mit und eine Welt ohne industrielle Massentierhaltung. In diesem Fall, so seine These, werden die Individuen im Rawls'schen Urzustand die Welt ohne industrielle Massentierhaltung wählen. Bis hierhin stimme ich Rowlands zu. Dann allerdings schließt er daraus, dass Tierhaltung und Tiertötung generell ethisch abzulehnen seien. Dieser Schluss ist voreilig: Tertium datur!

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dabei nach Rawls das *maximum minimorum* (John Rawls 1975, 174-185, § 26), d. h. eine relativ günstige Situation der im jeweiligen Haltungssystem am schlechtesten gestellten Tiere. Wie also könnte ein solcher Institutionenvergleich sehr vereinfacht aussehen?

1) Die Trennlinie zwischen ungerechten und gerechten Tierhaltungssystemen, also gleichsam der „Nullpunkt", ist die *Nichtexistenz des betreffenden Tieres*: Wenn ein Haltungssystem so beschaffen ist, dass die Parteien im Urzustand die Nichtexistenz vernünftigerweise dem Leben als Tier in diesem System vorziehen würden, muss das System als (mehr oder weniger, aber eben doch) ungerecht bezeichnet werden. Wenn ein Haltungssystem so beschaffen ist, dass die Parteien im Urzustand ein Leben als Tier in diesem System vernünftigerweise der Nichtexistenz vorziehen würden, kann das System als (mehr oder weniger, aber eben doch) gerecht bezeichnet werden.

2) Ein erstes, nämlich das ursprüngliche „Haltungssystem" aller Tiere ist das *Leben in freier, vom Menschen nicht beeinflusster Wildbahn*. In den meisten Weltregionen ist diese heutzutage verschwunden, weil der Mensch die Ökosysteme beeinflusst – wir reden vom „Anthropozän" –, aber es dient als eine heuristisch fruchtbare und grundsätzlich vorstellbare Fiktion. Für die theologische Ethik ist diese „Tierhaltungsform Gottes" eindeutig unter die lebenswerten, „gerechten" Systeme einzuordnen, da wir an einen gerechten Schöpfer glauben (wohl wissend, dass göttliche und menschliche Gerechtigkeit nicht univok verstanden werden dürfen). Dabei müssen wir nicht wie Gottfried Wilhelm Leibniz annehmen, dass es sich um die beste aller möglichen Welten handelt. Es genügt, dass sie „gerecht" ist, d. h. (bei aller Offenheit der Theodizeefrage!) für alle Individuen im Großen und Ganzen lebenswert. Diese These wird allerdings schnell auf eine harte Probe gestellt, wenn wir das Tierhaltungssystem Gottes an den am schlechtesten gestellten Individuen messen: Da ist das Adlerjunge, das von seinem Bruder oder seiner Schwester solange gehackt und malträtiert und bei der Fütterung durch die Eltern abgedrängt wird, bis es elend verhungert; die junge Gämse, die bereits in ihren ersten Lebenstagen von einem Fressfeind gejagt und verspeist wird; der alte Wolf, der in einem wochenlangen Ringen immer schwächer wird und einsam verendet. Wohlgemerkt: Auch das stärkere, überlebende Adlerjunge, der Fressfeind der Gämse und das Rudel des Wolfes haben es schwer und sichern gerade mal so ihr eigenes Überleben – man kann hier keineswegs von ausbeuterischem Verhalten reden. Aber wir sollten uns doch von naiver Harmonie verabschieden, wenn wir über die freie Wildbahn reden. Diese Überlegung verschärft sich noch, wenn wir berücksichtigen, dass etwa die Hälfte der erstjährigen Gämsen im Winter umkommt – durch Lawinen, nicht durch Fressfeinde. Die Rede

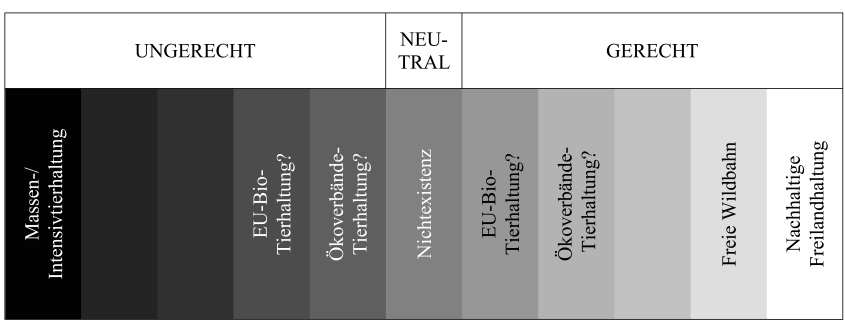
https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von der Gutheit der Schöpfung, biblisch in Gen 1 grundgelegt, ist eine extrem steile Glaubensaussage.

3) Die *Massen- oder Intensivtierhaltung* hingegen müssen wir eindeutig auf der Seite ungerechter Tierhaltungssysteme verorten. Zu viele, um nicht zu sagen: fast alle Güter werden den Tieren genommen, damit der Nutzen für den Menschen maximiert wird. Allen guten Absichten der einschlägigen EU-Verordnungen zum Trotz gibt es keinerlei fairen Ausgleich zwischen Mensch und Tier und bei weitem keine Maximin-Lösung der Güterverteilung. Die Grundrechte der Tiere werden dem Gott des Geldes geopfert.

4) Schwieriger ist die Einordnung der *Tierhaltung nach EU-Bio-Verordnung oder den strengeren Richtlinien der Ökolandwirtschafts-Verbände*: Zweifelsohne ist sie deutlich besser als die Massentierhaltung. Aber darf sie schon als gerecht gelten? Es bleibt jedenfalls noch viel Luft nach oben, wenn man die Ausgaben der Menschen anderer Industrieländer für Lebensmittel mit den österreichischen oder deutschen vergleicht.

5) Relativ eindeutig gerecht zu sein scheint mir aber eine konsequent *artgerechte und nachhaltige* (und wo von den klimatischen Gegebenheiten her möglich, ganzjährige) *Freilandhaltung*. In diesem leider sehr seltenen Haltungssystem gibt der Bauer dem Tier eine sichere, vor Fressfeinden geschützte Weide mit ausreichend gutem Futter, eine stabile und geeignete soziale Gruppe, einen abwechslungsreichen Lebensraum, achtet auf die Bedürfnisse des Tieres in Gesundheit und Krankheit – bis zum Moment der Schlachtung auf der Weide oder dem Bauernhof, die schneller und sanfter abläuft als das langsame, oft qualvolle Verenden eines alten Wildtieres. Eine solche Haltungsform halte ich, wie leicht zu erkennen ist, für mindestens gleichwertig mit der „Haltungsform Gottes", der freien Wildbahn. Die vernünftigen Vertragsparteien im Urzustand würden sie jederzeit wählen können.



https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Über einzelne Aspekte meiner Einordnung mag man gerne diskutieren. Aber dass es Systeme der Tiernutzung einschließlich der Tiertötung geben kann, die ähnlich „gerecht" sind wie die freie Wildbahn und die die Ressourcen der Erde halbwegs fair zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Tieren verteilen, scheint mir nicht zu bezweifeln. Freilich: Das überwältigende Gros der Tierhaltung in den Industrieländern erfüllt diese Gerechtigkeitsstandards nicht. Das liegt an den Lobbygruppen der „ProduzentInnen" ebenso wie an der Politik. Es liegt aber auch an den VerbraucherInnen, die möglichst billige Lebensmittel kaufen wollen. Den Mehrpreis einer Tierhaltung nach EU-Bio-Verordnung schätzt man auf zehn bis fünfzehn Prozent, nach den Richtlinien der Ökolandwirtschaftsverbände auf 20 bis 30 Prozent und einer konsequenten nachhaltigen Freilandhaltung auf etwa 100 Prozent. Wenn jemand wie eingangs vorgeschlagen nur noch ein Viertel der tierlichen Produkte konsumiert, bleiben in der Geldbörse unterm Strich also selbst in der teuersten Variante 50 Prozent des Geldes für tierliche Lebensmittel übrig. Und zugleich verliert die Gretchenfrage der Tierethik „Wie hältst du's mit dem Töten?" einen Großteil ihrer Schärfe.

Literatur

Bachl, Gottfried 2008, eucharistie. macht und lust des verzehrens, St. Ottilien.

Bäuerlein, Theresa 2011, Fleisch essen, Tiere lieben. Wo Vegetarier sich irren und was Fleischesser besser machen können, München.

Food and Agriculture Organization 2018, The State of World Fisheries and Aquaculture 2018 – Meeting the sustainable development goals, Rom.

Habermas, Jürgen 2001, Die Zukunft der menschlichen Natur, Frankfurt a. M.

Idel, Anita 2014, Die Kuh ist kein Klima-Killer. Zur Co-Evolution von Gras und Grasern und ihrer Bedeutung für die Potenziale nachhaltiger Land- und Weidewirtschaft, in: Voget-Kleschin, Lieske/Bossert, Leonie/Ott, Konrad (Hg.) 2014, Nachhaltige Lebensstile. Welchen Beitrag kann ein bewusster Fleischkonsum zu mehr Naturschutz, Klimaschutz und Gesundheit leisten?, Weimar/Lahn, 151-160.

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.

Loewe, Daniel 2008, Inclusión De Animales No-humanos En Un Marco De Argumentación Contractual, in: Veritas 53, 145-162.

Luick, Rainer 2014, Fleischgenuss und Landschaftsgestaltung, in: Voget-Kleschin, Lieske/Bossert, Leonie/Ott, Konrad (Hg.) 2014, Nachhaltige Lebensstile. Welchen Beitrag kann ein bewusster Fleischkonsum zu mehr Naturschutz, Klimaschutz und Gesundheit leisten?, Weimar/Lahn, 134-150.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nussbaum, Martha 2010, Die Grenzen der Gerechtigkeit. Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit, Frankfurt a. M.

Peters, Anne 2019, Die Rechtsstellung von Tieren. Status quo und Weiterentwicklung, in: Diehl, Elke/Tuider, Jens (Hg.) 2019, Haben Tiere Rechte? Aspekte und Dimensionen der Mensch-Tier-Beziehung, Bonn, 122-134.

Rawls, John 1955, Two Concepts of Rules, in: The Philosophical Review 64, 3-32 (deutsch in: Höffe, Otfried [Hg.] ²1992, Einführung in die utilitaristische Ethik, Tübingen, 135-166).

Rawls, John 1975, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a. M.

Röhrs, Manfred/Sambraus, Hans Hinrich 1998, Tierhaltung, in: Lexikon der Bioethik 3, 539-554.

Rosenberger, Michael 2008, „Waid-Gerechtigkeit". Grundzüge einer christlichen Ethik der Jagd, in: Lehr- und Forschungsanstalt für Land- und Forstwirtschaft (Hg.) 2008, Jagd und Jäger im Visier – Perspektiven für die Freizeitjagd in unserer Gesellschaft, Irdning, 5-14.

Rosenberger, Michael 2015, Der Traum vom Frieden zwischen Mensch und Tier. Eine christliche Tierethik, München.

Rosenberger, Michael 2016, Wie viel Tier darf's sein? Die Frage ethisch korrekter Ernährung aus christlicher Sicht, Würzburg.

Rosenberger, Michael 2018, Über individualethische Denkformen hinaus. (Tier-)Gerechtigkeit im Spannungsfeld individualistischer und systemischer Begründungen, in: Tierstudien 13, 124-135.

Rosenberger, Michael 2019, Allem Wild dienen. Überlegungen zu einer aus tierethischer Sicht vertretbaren Jagd, in: Diehl, Elke/Tuider, Jens (Hg.) 2019, Haben Tiere Rechte? Aspekte und Dimensionen der Mensch-Tier-Beziehung, Bonn, 271-278.

Rowlands, Mark 2002, Animals Like Us, London.

Rowlands, Mark ²2009, Animal Rights. Moral Theory and Practice, New York.

Ruhstorfer, Karlheinz 2012, Systematische Theologie Modul 3, Paderborn.

Schmitz, Friederike 2015, Vertragstheorie, in: Petrus, Klaus/Ferrari, Arianna (Hg.) 2015, Lexikon der Mensch/Tier-Beziehungen, Bielefeld, 413-415.

Stucki, Saskia 2016, Grundrechte für Tiere. Eine Kritik des geltenden Tierschutzrechts und rechtstheoretische Grundlegung von Tierrechten im Rahmen einer Neupositionierung des Tieres als Rechtssubjekt, Baden-Baden.

United States Department of Agriculture (USDA) 2011, Putting Dairy Cows Out to Pasture. An Environmental Plus, in: Agricultural Research magazine May/June 2011, http://agresearchmag.ars.usda.gov/2011/may/cows (abgerufen am 15.10.2019).

Wildt, Andreas 1998, Menschenrechte und moralische Rechte, in: Gosepath, Stefan/Lohmann, Georg (Hg.) 1998, Philosophie der Menschenrechte, Frankfurt a. M., 124-145.

Zsifkovits, Valentin 2012, Orientierungen für eine humane Welt, Wien/Berlin.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„Verschiedene Grade der Obszönität“: der Konsum von tierlichen Produkten außerhalb der Ernährung

Kurt Remele

Der südafrikanische, seit längerem in Australien lebende Schriftsteller J. M. Coetzee ist Literaturnobelpreisträger des Jahres 2003, zweifacher Gewinner des Booker-Preises und Fürsprecher der Tiere. In einem der seltenen Interviews, die er gibt, wurde er gefragt, ob er Vegetarier sei, und wenn ja, warum. Coetzee antwortete: „Ja, ich bin Vegetarier. Ich finde den Gedanken, Leichenteile in meinen Rachen zu stopfen, ziemlich widerwärtig und ich bin erstaunt, dass es so viele Menschen jeden Tag tun“ (Henrik Engström/J. M. Coetzee 2004).[1]

Mag sein, dass es unklug ist, einen Beitrag über den Gebrauch von tierlichen Produkten außerhalb der Ernährung mit einer drastischen Äußerung über den Konsum von tierlichen Produkten in der Ernährung zu beginnen. Jonathan Safran Foer weist darauf hin, dass die meisten Menschen, die Tiere essen, nicht hören möchten, dass sie Leichen verspeisen. Sie bezeichneten deshalb den wissenschaftlich „unwiderlegbare[n] Satz ‚Sie essen eine Leiche‘ […] als Übertreibung“. Nach Foer jedoch ist er „schlicht die Wahrheit“ (Jonathan Safran Foer ^{4}2014, 246).

Wenn, wie Coetzee und Foer behaupten, Tiere nicht dazu da sind, dass wir Menschen sie verspeisen, ist es naheliegend, dass sie auch nicht dazu da sind, dass wir sie als Wintermäntel anziehen oder als Aktentaschen tragen. Es ist zu vermuten, dass zwischen dem Essen von Tieren und ihrem Gebrauch für Bekleidung und andere Zwecke ein Zusammenhang besteht: In beiden Fällen werden empfindungsfähige Lebewesen respektlos instrumentalisiert, in beiden Fällen werden ihnen unnötige Schmerzen zugefügt, in beiden Fällen werden sie getötet – dies alles, obwohl es in beiden Fällen in vielen Gegenden dieser Welt seriöse, wenn auch derzeit für viele noch ungewohnte Alternativen gibt.

Um diese Beziehung genauer zu betrachten, wenden wir uns wieder J. M. Coetzee zu. Er hat sich nicht nur in Interviews zu tierethischen Fragen geäußert, sondern ihnen sogar einen eigenen Roman gewidmet. Er be-

1 Diese und andere Übersetzungen aus englischsprachiger Originalliteratur stammen von Kurt Remele, dem Autor dieses Beitrages.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

titelte ihn schlicht mit „Das Leben der Tiere“. Das Buch ist kurz, geistreich und spannend zu lesen, zumindest für philosophisch einigermaßen Interessierte. Die Entstehung des Romans verdankt sich der Einladung der renommierten Princeton University an Coetzee, im Jahre 1997 die prestigeträchtigen „Tanner Lectures for Human Values“ zu halten. Anstelle der erwarteten Vorlesung trug Coetzee in Princeton jedoch zwei raffiniert konstruierte Kurzgeschichten vor, die später in dem Roman „Das Leben der Tiere“ zusammengeführt wurden. Die vorgetragenen Kurzgeschichten handelten von der australischen Schriftstellerin Elizabeth Costello. Diese war vom Appleton College, einer angesehenen Hochschule in einer US-amerikanischen Kleinstadt, eingeladen worden, die bedeutenden Gates-Gastvorträge zu halten, die jedes Jahr einer anderen prominenten Person übertragen werden.

Frau Costello spricht in ihren Vorlesungen am Appleton College, wo ihr Sohn John Assistenzprofessor für Physik und Astronomie ist, nicht über ihr eigenes Leben oder ihre Romane, sondern über ein Problem, das sie persönlich seit längerem sehr beschäftigt, nämlich die Beziehung zwischen Menschen und Tieren, vor allem die menschliche Grausamkeit gegenüber Tieren. „Wenn ich zu Ihnen über Tiere spreche“, erklärt Costello in ihrem ersten Vortrag,

> „will ich Sie mit der Schilderung der Schrecken ihres Lebens und Sterbens verschonen. Obschon ich keinen Grund zu der Annahme habe, dass Ihnen deutlich vor Augen steht, was Tieren in diesem Augenblick überall auf der Welt in Produktionsstätten (ich zögere, sie noch Bauernhöfe zu nennen), in Schlachthöfen, auf Fangschiffen, in Versuchslabors angetan wird. […] Ich möchte Sie nur darauf hinweisen, dass diese Schrecken, die ich hier ausspare, trotzdem im Mittelpunkt dieser Vorlesung stehen“ (J. M. Coetzee 1999, 19).

Nach Costellos erster Rede findet ein feierliches Abendessen statt, zu dem Professor Garrard, der Rektor des College, eingeladen hat. Frau Costellos harsche Kritik am herrschenden Umgang mit Tieren hat im Kollegium der Professorinnen und Professoren Erstaunen, Verwirrung und Widerspruch ausgelöst. In der Tischkonversation kommt Garrard auf religiöse Speisevorschriften zu sprechen. Er regt damit eine lebhafte Diskussion über reine und unreine Nahrungsmittel an, über Schlachtvorschriften und über Sühnerituale, mit denen man schon in der Antike den Segen Gottes für das Schlachten und Essen von Tieren erbeten hat.

„Vielleicht ist das der Ursprung der Götter“, wirft Costello ein. „Vielleicht haben wir die Götter erfunden, damit wir sie verantwortlich machen können. Sie haben uns erlaubt, Fleisch zu essen. […] Es ist nicht unsere

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schuld, es ist die ihre. Wir sind nur ihre Kinder.“ „Und das glauben Sie?“, fragt die Frau des Rektors vorsichtig. Frau Costello antwortet mit einem Bibelzitat: „Und Gott sprach: Alles, was sich regt und lebt, das sei eure Speise.“ Und sie fügt hinzu: „Das ist bequem. Gott hat uns gesagt, dass es in Ordnung ist“ (J. M. Coetzee 1999, 41).

Garrard versucht zu deeskalieren. Er bekennt, dass er „großen Respekt“ vor Costellos vegetarischer Ernährungsweise habe. „Ich trage Lederschuhe“, antwortet die Schriftstellerin darauf. „Ich trage eine Handtasche aus Leder. Ich würde an Ihrer Stelle nicht allzu viel Respekt haben.“ „Man kann doch zweifellos einen Unterschied machen zwischen dem Essen von Fleisch und dem Tragen von Leder“, wirft Garrard ein. „Unterschiedliche Grade von Obszönität“ (J. M. Coetzee 1999, 43-44), antwortet Costello lapidar.

1. Streitgespräch: Die Schriftstellerin und der theologische Ethiker

Was wäre, wenn man dem fiktiven Kollegium der Professorinnen und Professoren des Appleton College einen fiktiven theologischen Ethiker hinzufügte? Die Einführung einer solchen imaginären Figur in den vorliegenden Kontext erscheint mir reizvoll. Dieser Theologieprofessor würde Schuhe aus Rindsleder und einen Pullover aus Merinowolle tragen. In der kalten Jahreszeit würde er einen Trachtenjanker aus Schurwolle mit echten Hirschhornknöpfen anziehen oder eine Daunenjacke. Eine Wildledermütze mit Pelzbesatz aus Kaninchenfell zierte sein Haupt. Letztere würde er während der Lehrveranstaltungen in einer Aktentasche aus edlem Kalbsleder verstauen.[2]

Der Wissenschaftler würde ein hitziges Streitgespräch mit Elizabeth Costello über die ethische Beurteilung von Bekleidung führen. Er würde seine „tierproduktlastige“ Ausstattung mit dem Hinweis auf Schöpfungsordnung und Bibel rechtfertigen, auf die moraltheologische Tradition und auf den Weltkatechismus, der klar und deutlich feststellt, dass der Mensch das Recht habe, „sich der Tiere […] zur Herstellung von Kleidern zu bedienen“ (Katechismus der Katholischen Kirche 2003, Art. 2417). Der theologische Ethiker würde Frau Costello darüber belehren, dass es eine ontologi-

2 Um es unmissverständlich klar zu stellen: Ich kenne tatsächlich keinen einzigen theologischen Ethiker, der sich so kleidet wie der hier geschilderte. Seine Argumente für das Essen und den Gebrauch von Tieren sind allerdings solche, die man in theologischen Ethiken traditionellerweise findet.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sche Differenz zwischen rational denkenden Menschen und triebgesteuerten Tieren gebe, dass wir nun einmal töten müssten, um überleben zu können und dass die Jagd notwendig sei, um Ökosysteme zu erhalten. Aus der Bibel sei kein allgemein verpflichtendes Verbot des Gebrauchs von Tieren zum Nutzen des Menschen abzuleiten, ganz im Gegenteil. Außerdem seien nicht nur Tiere, sondern auch Pflanzen sensible Wesen. Würde man Topfpflanzen eine Symphonie von Mozart vorspielen, würden sie wesentlich besser gedeihen.[3] „Es stimmt", würde der Theologe gegenüber Costello möglicherweise zugeben, „dass wir Tiere nicht ‚unnötig' leiden lassen und nicht aus Spaß töten dürfen. Aber wenn es Menschen zugutekommt, ist sowohl die Inkaufnahme eines bestimmten Ausmaßes von tierischem Leid als auch die Tötung von Tieren ethisch gerechtfertigt." Das Tragen von Lederschuhen sei keine Obszönität, wie sie behaupte, ganz im Gegenteil: Wie würde es denn aussehen, wenn er auf der Uni mit ausgetretenen Plastiksandalen daherkäme? Die Lederproduktion sei unverzichtbar. Außerdem lebten wir nach dem paradiesischen Sündenfall, auch in der freien Natur gehe es grausam zu und die Tiere müssten um ihr Überleben kämpfen. Wir müssten realistisch sein, übertriebene Sentimentalität sei unangebracht.

„Haben Sie schon mal von der britischen Autorin Brigid Brophy gehört?", würde Elizabeth Costello dem Theologen antworten, nachdem sie ihm lange und geduldig zugehört hat. „Frau Brophy zu kennen, wäre wichtig für Sie, denn sie hat sich schon sehr früh, 1965, glaube ich, war es, über Tierrechte geäußert, einen Beitrag dazu in der ‚Sunday Times' publiziert, der damals viel Aufsehen erregte (Brigid Brophy 1965). Brophy hat einmal gesagt: ‚Immer dann, wenn Menschen sagen, wir dürfen nicht sentimental sein, kann man davon ausgehen, dass sie etwas Grausames vorhaben. Und wenn sie dann hinzufügen: *Wir müssen realistisch sein*, bedeutet das, dass sie Geld daraus machen wollen' (Brigid Brophy 1966)."

Costello würde sich räuspern, den Theologen ansehen und feststellen: „Das Problem ist, dass wir Menschen so vieles als ethisch berechtigten Gebrauch von Tieren hinstellen, was in Wahrheit eklatanter Missbrauch ist. Wir merken das nur nicht, wir nehmen nicht wahr, was wir nichtmenschlichen Tieren, die einen ‚Eigenwert' (Franziskus 2015, Nr. 16, 33, 208) und eine ‚Würde' (Kurt Remele ^{2}2019) haben, am laufenden Band antun. Und was Artgrenzen und die klassische Unterscheidung zwischen Menschen

3 Bei dieser Behauptung handelt es sich um eine „moderne Sage" (Englisch „urban myth" oder „urban legend"), eine unwahre Anekdote, die so oft erzählt wird, dass sie von vielen für wahr gehalten wird.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Tieren betrifft, sind diese nicht nur menschliche Konstruktionen, um unsere Ausbeutungspraxis zu rechtfertigen? Ist ein Schimpanse uns Menschen nicht wesentlich ähnlicher als einer Qualle oder einer Zecke? Warum bezeichnen wir dann sowohl Schimpansen als auch Quallen und Zecken als Tiere, uns aber als Menschen? Natürlich gibt es komplexe Fragen und moralische Konflikte, wo gibt es die nicht? Was das Quälen und Töten von Tieren für unsere Bekleidung betrifft, scheint mir das grundsätzliche Problem jedoch ganz simpel zu sein: Man ist, wenn ich mich recht erinnere, in der Ethik doch immer verpflichtet, dann, wenn es mehrere gleichwertige Wege gibt, ein bestimmtes Ziel zu erreichen, jenen zu wählen, der weniger gewaltsam ist und das Wohlergehen der Beteiligten besser berücksichtigt. Wäre es nicht weniger brutal und mit keinem wirklich nennenswerten Verzicht für den Menschen verbunden“, würde Elisabeth Costello sagen, „Schuhe aus anderen Materialien als Leder zu tragen, auch wenn das manchen Menschen geradezu absurd erschiene? Würde es nicht millionenfaches Leid und millionenfaches Töten und Sterben verhindern? Nicht nur die Herstellung von Leder, auch jene von Pelzen, Schafwollpullovern und Daunenjacken erzeugt doch ein ungeheures Ausmaß an Schmerz und Leid bei den davon betroffenen Tieren. Und bitte argumentieren Sie nicht mit dem naturwissenschaftlich unhaltbaren Argument einer Gleichheit von Tieren und Pflanzen. Das ist ein allzu billiger Trick, oder, wie Sie vielleicht sagen würden, eine allzu plumpe Werturteilserschleichung: Das Ausstechen eines Salatkopfes wird mit dem Abstechen eines Schweins gleichgesetzt und schon ist letzteres schwer in Ordnung. So einfach geht das in Ihrer theologischen Ethik.“[4]

Jetzt ließe sich Frau Costello nicht mehr einbremsen: „Und kommen Sie mir bitte nicht mit dem Hinweis auf die Bibel im Allgemeinen, Jesus Christus im Besonderen, der nichts gegen Fischfang, Mastkälber und sich ins Meer stürzende Schweine hatte. Weder die Autoren der Schriften des Ersten Testaments noch Jesus Christus besaßen irgendwelche Kenntnisse

4 Die Unhaltbarkeit des Vergleichs zwischen Salatköpfen und Schweinsköpfen wurde schon von Konrad Lorenz betont. In gleicher Weise stellt der österreichische Biologe und Fachbuchautor Clemens G. Arvay klar: „Salat zu pflücken und Möhren auszubuddeln ist nicht dasselbe wie einem Tier die Kehle durchzuschneiden. Daran können die seit Jahrzehnten in regelmäßigen Abständen auftretenden Medien-Hypes auf das ‚geheime‘ Leben der Pflanzen auch nichts ändern. So geheim ist dieses Leben übrigens gar nicht. Die sogenannte Pflanzensoziologie ist seit langem Teil der Biologie und das Sozialleben der Pflanzen sowie deren Kommunikation innerhalb eines Ökosystems seit Jahrzehnten erforscht. Und kein seriöser Biologe hat jemals die Notwendigkeit gesehen, die Unterscheidung zwischen Pflanze und Tier aufzuheben, das […] wäre wirklich absurd“ (Clemens G. Arvay 2016, 95).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der kognitiven Ethologie von heute oder haben jemals etwas von Human-Animal Studies gehört. Leid und Leben von Tieren können uns doch nicht egal sein, mir sind sie es jedenfalls nicht. Doch auch ich, die ich von Ihnen als sentimentale Tierschützerin gebrandmarkt werde, lebe ethisch keineswegs konsequent: Ich trage Lederschuhe, obwohl es in vielen Teilen der Welt bereits zahlreiche Alternativen gibt: Schuhe aus Mesh oder Mikrofasern, Kork oder Baumwolle."

Damit verlassen wir die um einen theologischen Ethiker erweiterte Erzählung über Elizabeth Costello. Wir wenden uns der Frage zu, welche anderen Tierprodukte neben Fleisch die Menschen weitgehend unhinterfragt verwenden, um bestimmte Grund- oder Luxusbedürfnisse zu befriedigen. Einige von ihnen, besonders jene, die dazu dienen, uns zu bekleiden, werden im Folgenden vorgestellt und aus tierethischer Sicht beurteilt.

2. *Die Haut abziehen: Leder*

Leder, die chemisch behandelte Haut von Tieren, wird von vielen als alternativloses und ökologisch vorteilhaftes Naturprodukt betrachtet und daher gerne und reinen Gewissens gekauft (David Clough 2019, 91-92; Stella McCartney 2015; Albert Schweitzer Stiftung für unsere Mitwelt 2014 a; Verein gegen Tierfabriken o. J. a). Doch die Herstellung von Leder für Schuhe, Gürtel, Mäntel, Jacken, Taschen, Geldbörsen, Sofas und Autositze erzeugt enormes Leid für Tiere und Menschen und horrenden Schaden für die Umwelt. Die Ledergewinnung ist kein Abfallprodukt der Fleischproduktion, sondern ein Nebenprodukt, durch das die Schlachtung der Tiere noch profitabler wird.

Mehr als achtzig Prozent der weltweiten Lederproduktion findet im Globalen Süden statt, vor allem in China und Vietnam, Indien und Bangladesch. Leder wird hauptsächlich aus den Häuten von Rindern, Schweinen und Schafen hergestellt, aber keineswegs ausschließlich. Auch Ziegen und Kängurus, Schlangen und Echsen, Haien und Elefanten, Krokodilen und Alligatoren wird die Haut für die Ledergewinnung abgezogen, mitunter bei lebendigem Leib: So hat die internationale Tierschutzorganisation PETA im Jahre 2016 die grausamen Zustände in einer Krokodilleder-Farm in Vietnam aufgedeckt. Die Tiere wurden dort in kleinen kahlen Gehegen zusammengepfercht gehalten und teilweise bei Bewusstsein gehäutet. Etwa zwei Millionen Kühe und Ochsen werden jedes Jahr für die Lederindustrie über hunderte Kilometer illegal aus Indien, wo Kühe traditionell als heilige Tiere gelten, nach Bangladesch geschmuggelt:

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> „Der Transport dauert bis zu einer Woche, teils ohne Versorgung mit Wasser und Nahrung, auf LKWs und teilweise im Gehen. Brechen die erschöpften Tiere unterwegs zusammen und reagieren auch auf Gertenschläge nicht mehr, wird ihnen Chili in die Augen gerieben […], damit sie vor Schmerzen wieder aufstehen und den Weg fortsetzen“ (Albert Schweitzer Stiftung für unsere Mitwelt 2014 a).

Um Tierhäute in Leder umzuwandeln, werden riesige Mengen an Chemikalien eingesetzt, die teils krebserregend sind und auch in Schuhen, Jacken und anderen Produkten noch nachgewiesen werden können. Vergiftet werden nicht nur die in den Gerbereien beschäftigten Arbeiterinnen und Arbeiter, darunter zahlreiche Minderjährige, sondern auch das Umland und die dort lebenden Menschen und Tiere. Im 2. Band seiner wegweisenden und umfassenden Tierethik-Monografie stellt der an der University of Chester lehrende methodistische Theologe Daniel Clough fest:

> „Umweltgifte, die von Gerbereien freigesetzt werden, stellen eine massive ökologische Bedrohung dar – auch für freilebende Wildtiere – und der Prozess erfordert beträchtliche Mengen an Wasser. Sogar im Vergleich mit synthetischen Alternativen aus Kunststoff, die von Öl abhängig sind, ist Leder in vielen ökologischen Bereichen wesentlich problematischer“ (David Clough 2019, 92).

Wer Produkte aus Leder trägt oder verwendet, handelt nicht tierfreundlich. Er oder sie handelt auch nicht menschenfreundlich und nicht ökologisch. Der Wechsel zu alternativen Produkten ist ethisch geboten. Die Herstellung von Schuhen aus Naturmaterialien wie Hanf, Baumwolle oder Kork oder aus atmungsaktivem synthetischem Material kann zudem auch ökonomisch äußerst sinnvoll sein: In den ersten 3 Monaten des Jahres 2019 konnte die bekannte, vor allem bei jungen Leuten beliebte Schuhmarke Dr. Martens ihren Profit durch die Einführung veganer Schuhmodelle um siebzig Prozent steigern (Jasper Jolly 2019).

3. Ins Fleisch schneiden: Wolle

Schafen, deren Fell geschoren und zu Wolle verarbeitet wird, geht es zumindest auf den ersten Blick wesentlich besser als Rindern, die für die Produktion von Leder gequält und geschlachtet werden. Wirklich gut geht es ihnen in der Regel jedoch nicht. „Als ‚nachwachsender‘ Rohstoff hat Wolle bislang einen guten Ruf“, ist deshalb auf der Website der deutschen „Albert Schweitzer Stiftung“ zu lesen, „wir zeigen Ihnen, warum es dennoch

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sinnvoll ist, Wollprodukte zu meiden und auf alternative Fasern zurückzugreifen“ (Albert Schweitzer Stiftung für unsere Mitwelt 2016).

Welche Gründe werden von der Albert Schweitzer Stiftung und anderen Tierschutzorganisationen genannt, die Wolle zu einem tierethisch fragwürdigen Produkt machen? (Albert Schweitzer Stiftung für unsere Mitwelt 2016; David Clough 2019, 93; Vier Pfoten 2020.) Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass Schafe nur deshalb geschoren werden müssen, weil sie auf die Ausbildung enormer Wollmassen hin gezüchtet wurden. Von Natur aus hat ein Schaf gerade so viel Wolle, wie er oder sie es braucht, um bei großer Kälte nicht zu frieren. In der globalen Wollproduktion werden Schafe jedoch fast ausschließlich als lebende Rohstofflieferanten betrachtet und entsprechend behandelt: Kurz nach der Geburt werden die Schwänze ohne Schmerzausschaltung kupiert, männliche Schafe werden betäubungslos kastriert. Können Schafe aus Altersgründen keine entsprechend große Wollmenge mehr liefern, werden sie zu Fleisch verarbeitet. In Australien, das zusammen mit Neuseeland und China zu den Hauptlieferanten von Schafwolle zählt, werden „ausrangierte“ Schafe verschifft und in den Nahen Osten oder nach Nordafrika gebracht, dies häufig ohne ausreichend Nahrung und Zugang zu Wasser. Sterben die Tiere nicht an Bord, werden sie in den Ankunftsländern geschlachtet, meist durch Schächten und ohne Betäubung.

Das Scheren kann für Schafe belastend sein und sie zudem verletzen: „Bei dem Versuch, in möglichst kurzer Zeit möglichst viele Schafe zu scheren, entstehen oft auch große Schnittwunden, die zum Teil nur unachtsam und ohne Betäubung genäht werden“ (Albert Schweitzer Stiftung für unsere Mitwelt 2016). Merinoschafe besitzen zudem eine angezüchtete faltige Haut, um besonders viel Wolle zu produzieren. Weil sich in den Hautfalten der Tiere schnell Feuchtigkeit und am Hinterteil Kot und Urin ansammeln, legen Fliegen dort Eier ab. Die ausschlüpfenden Maden machen die Tiere krank. Um den Parasitenbefall zu verhindern, werden den zwei bis zehn Wochen alten Lämmern deshalb mit einer Metallschere große Hautfalten rund um After, Vulva und Schwanz herausgeschnitten. Diese Praxis wird „Mulesing“ genannt; sie wird ohne Betäubung und Schmerzstillung durchgeführt, die offenen Wunden werden nicht versorgt. „Mulesing“ hat zu weltweiten Protesten geführt, wird aber weiterhin umfangreich praktiziert.

David Clough weist darauf hin, dass es vereinzelt Schaffarmen gebe oder zumindest geben könnte – ob Clough hier im Indikativ oder Konjunktiv spricht, ist nicht ganz klar –, in denen die Tiere auf eine Art und Weise leben, die den Kriterien tierischen Wohlergehens entspricht und deren Wolle deshalb ethisch vertretbar sein mag: keine Kastration und kein

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kupieren der Schwänze, zumindest nicht ohne Betäubung, kein „Mulesing“, vorsichtiges, behutsames Scheren ohne zeitlichen und ökonomischen Stress, ausreichende Weideflächen, keine Schlachtung nach vollbrachter mehrjähriger Arbeitsleistung (David Clough 2019, 100). Wollprodukte, die diesen Standards entsprechen, werden jedoch nicht leicht zu erhalten sein, und sie werden einen angemessenen Preis haben.

4. Ausreißen: Daunen

Als Füllstoff für Jacken und Mäntel, Bettdecken und Schlafsäcke sind Daunen sehr beliebt. Daunen stammen aus dem Untergefieder von Enten und Gänsen und besitzen im Unterschied zu Federn keinen Kiel. Sie zeichnen sich durch extreme Leichtigkeit und hohe Isolierfähigkeit aus (David Clough 2019, 97-98; Albert Schweitzer Stiftung für unsere Mitwelt 2014 b; Verein gegen Tierfabriken 2014; Daunenarten o. J.). Wie bei Wolle existiert laut David Clough auch bei Daunen lediglich eine einzige Variante, die tierethisch akzeptabel ist: das Sammeln von Daunen in nicht mehr gebrauchten Nestern. Vor allem in Norwegen und Island werden Entendaunen (Eiderdaunen) noch auf diese Art gewonnen: Nach der Brutzeit, wenn die Ente und die Jungvögel das Nest bereits verlassen haben, werden die Eiderdaunen in mühevoller Kleinarbeit von Hand aus Nestern gesammelt, bevor diese Wind und Wetter zum Opfer fallen, etwa 20 Gramm an Daunen pro Nest. Danach werden die Daunen von Hand gesäubert und mit Dampf gereinigt.

Daunen, die in Nestern gesammelt wurden, stellen allerdings die große Ausnahme dar. Fast immer werden die Daunen durch „Totrupf“ oder „Lebendrupf“ gewonnen. Ersteres bezeichnet die Entfernung der Daunen von den Kadavern von Enten und Gänsen, die für die Fleischproduktion getötet wurden, letzteres das Ausreißen der Daunen aus der Haut von lebenden Tieren: Das kann maschinell erfolgen und zwar durch Maschinen, die ursprünglich für das Rupfen toter Tiere konstruiert wurden, oder mit der Hand. Beides ist für die Vögel extrem schmerzhaft:

> „Die Tiere bleiben schwer verletzt und apathisch zurück. Die entstandenen Wunden werden ohne Betäubung vernäht, manchmal bleiben sie sogar unbehandelt. Diese äußerst qualvolle und schmerzhafte Prozedur müssen die Tiere mehrmals in ihrem Leben über sich ergehen lassen“ (Albert Schweitzer Stiftung für unsere Mitwelt 2014 b).

Es gibt heute zahlreiche natürliche und synthetische Daunenalternativen: Kapok etwa, die Hohlfaser des Kapokbaumes, oder diverse Kunstfasern.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5. Die Gliedmaßen brechen: Pelz

Sowohl die Verwendung von Daunen als auch das Tragen von Pelz werden häufig damit gerechtfertigt, dass der Mensch andernfalls zu bestimmten Jahreszeiten oder in bestimmten Weltgegenden frieren oder erfrieren müsste. Dabei wird übersehen, dass es heute zu beiden tierlichen Produkten zahlreiche tierfreundliche Alternativen gibt. Pelz jedoch hat zum Unterschied von Daunen noch eine weitere Funktion: Pelz ist ein Luxusprodukt, mit dem der Träger oder die Trägerin die eigene Geltung und Bedeutung unterstreicht. Auch in der katholischen Kirche hat diese Form des „demonstrativen Konsums" (Thorstein Veblen [1899], 33-47) von Pelz eine lange Tradition. Papst Benedikt XVI. hat sie während seiner Amtszeit aufleben lassen.

Wenige Tage vor dem Weihnachtsfest des Jahres 2005 trug Papst Benedikt bei der Generalaudienz eine für obsolet gehaltene, nur außerhalb der Liturgie getragene päpstliche Kopfbedeckung, die ihm das Aussehen eines Weihnachtsmanns verlieh und dadurch einen beeindruckenden Anstieg seiner Medienpräsenz bescherte: den Camauro, eine aus rotem Samt gefertigte Wintermütze, die mit einem weißen Hermelinpelz verbrämt ist (Philippi Collection 2010 b).

In einem Interview, das der deutsche Journalist Peter Seewald einige Jahre danach mit ihm führte, hat Papst Benedikt das Aufsetzen des Camauro heruntergespielt: „Ich habe ihn nur einmal getragen. Mich hat einfach gefroren, und ich bin am Kopf empfindlich. Und ich habe gesagt, wenn wir schon den Camauro haben, dann setzen wir ihn auch auf" (Benedikt XVI. 2010, 110). Ich möchte dem Papst nicht gerne widersprechen, mag sein, dass es wirklich so war. Aber es bleiben Fragen: Wenn der Camauro neu für Benedikt angefertigt wurde, wie kann die Wahl dieser Kopfbedeckung dann eine völlig spontane Entscheidung gewesen sein? Wenn Papst Johannes XXIII. der letzte Papst war, der den Camauro vor Benedikt getragen hat, warum war die pelzumrandete Mütze dann für Benedikt nicht viel zu weit? Und hätte er nicht Monsignore Gänswein bitten können, eine Kopfbedeckung ohne Pelzrand zu finden. So etwas müsste es doch in den Kleiderkammern des Vatikans auch geben.

Der Camauro war zudem nicht das einzige pelzumrandete Kleidungsstück, das Benedikt zierte. Wiederholt trug er die päpstliche Moz(z)etta, einen Schulterumhang mit kleiner Kapuze, der sowohl in der Liturgie als auch außerhalb getragen werden kann. Die Mozzetta existiert in fünf Varianten, von denen drei mit Pelz verbrämt sind. Zwei dieser pelzbesetzten Mozzettas hat Benedikt getragen und damit wieder in die päpstliche Garderobe aufgenommen, nachdem Papst Johannes Paul II. sie bereits aussor-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tiert hatte: die Winter-Mozzetta aus rotem Samt mit weißem Saum aus Hermelinfell und die Oster-Mozzetta aus weißer Damastseide, ebenfalls mit weißem Hermelinpelz verbrämt (Philippi Collection 2010 a).

5.1 Der Schöne …

In einem mit „Benedict, the best-dressed pope“ betitelten Beitrag in der *Los Angeles Times* im Februar 2013 stellte die erzkonservative Katholikin und renommierte Journalistin Charlotte Allen fest: „Als Papst Benedikt XVI. seinen bevorstehenden Amtsverzicht bekanntgab, war mein erster Gedanke kein religiöser. Er war vielmehr ausgesprochen oberflächlich. ‚Das war's dann wohl mit dem bestgekleideten Pontifex aller Zeiten'“ (Charlotte Allen 2013). „Der bestgekleidete Pontifex aller Zeiten“: Charlotte Allen zufolge hat Benedikt in den acht Jahren seines Pontifikats

> „immer perfekt ausgesehen […], ob er nun aufwändige liturgische Gewänder für die Osterliturgie trug oder eine einfache, aber perfekt geschneiderten weiße Soutane mit Schulterumhang […] für den Alltag. Er war der ‚Duke of Windsor der Päpste'“ (Charlotte Allen 2013; vgl. Sarah Bailey 2013).

Falls Sie es nicht wissen sollten, der „Duke of Windsor“, der frühere König Edward VIII., wurde als einer der bestgekleideten Männer des 20. Jahrhunderts angesehen. Edward trat im Dezember 1936 von seinem Amt des Königs zurück, allerdings aus anderen Gründen als der bestgekleidete Papst knapp acht Jahrzehnte später.

Benedikts Vorliebe für „traditionellere, gar barocke Elemente päpstlicher Bekleidung“ (Henry Conway 2013) wurde nicht nur von konservativen Katholikinnen und Katholiken hochgeschätzt, sondern auch vom britischen Modejournalisten, Party-Promoter und Dandy Henry Conway. Er betitelte Benedikt anerkennend als „Protz-Papst“ (Henry Conway 2013) und untermauerte seine Wertschätzung mit der Geschichte über einen jungen Priester, der das Glück hatte, kurz vor einer Pontifikalmesse in der Sakristei des Petersdoms zugegen zu sein: „Der Papst kam mit dem Lift in die Sakristei herunter und konnte zwischen drei Garnituren an Gewändern und Mitren auswählen. Ohne Umschweife griff der Papst zu der prunkvollsten“ (Henry Conway 2013).

Menschen, die Luxus lieben, lieben in der Regel auch Pelze. In der Zeit, in der er das Papstamt ausübte, gehörte auch Joseph Ratzinger zu diesen Menschen. Die „bella figura“ des deutschen Pontifex hatte jedoch ihren

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Preis: Sie fügte einigen seiner nicht-menschlichen Mitgeschöpfe gewaltige Schmerzen zu und kostete sie das Leben.

5.2 … und das Biest

„Unsere Schönheit ist unser Todesurteil", hält das Hermelin den Menschen im Buch *Caro uomo. Lettere degli animali* (*Lieber Mensch. Briefe der Tiere*) des italienischen Franziskanermönchs Nazareno Fabbretti vor, in dem er sich in die Lage eines Löwen und eines Affen, eines Hundes und einer Katze, einer Hyäne und einer Biene und eben auch eines Hermelins versetzt und zu uns Menschen sprechen lässt. Das Hermelin beschwert sich darüber, dass Gewalt, Ehrgeiz und Selbstsucht der Menschen dazu geführt hätten, seine Artgenossen brutal zu fangen, zu züchten und zu töten:

> „Ihr beraubt uns unserer Schönheit, um einen Markt für Luxusartikel zu schaffen, [nämlich] Pelzmäntel, die Monarchen, Prinzen, Päpsten gehören und den Frauen einiger der reichsten Männer dieser Erde. … Dieser Diebstahl nährt den Stolz und die exhibitionistischen Tendenzen der Individuen und der egoistischen, privilegierten Klassen" (Nazareno Fabbretti 1990, 45).[5]

Die allgemeine Tiervergessenheit des Christentums konkretisiert sich hier in der Hermelinvergessenheit Papst Benedikts XVI. Der Papst hat offenbar ausgeblendet, dass weltweit an die hundert Millionen Nerze, Füchse, Chinchillas, Waschbären, Wiesel, Hermeline und andere Pelztiere für die Pelzindustrie getötet werden. Dabei werden sie tierquälerisch in engen Käfigen gehalten: „Ihr kurzes Leben in Farmhaltungen ist eine Qual, voller Leiden und Schmerz. Sie haben keinen Platz, um elementarste, arttypische Verhaltensweisen auszuleben" (ProTier – Stiftung für Tierschutz und Ethik o. J.). Zwar sind Pelztierfarmen in einigen europäischen Ländern, darunter Österreich und Großbritannien, Bulgarien und Slowenien verbo-

5 Hier soll kurz auch die Verwendung von Seide zu menschlichen Bekleidungszwecken luxuriöser Art erwähnt werden. Bei der Herstellung von Seide werden riesige Mengen von Larven des künstlich gezüchteten, flugunfähigen Maulbeerspinners in ihren Kokons durch kochendes Wasser oder heißen Wasserdampf getötet. Da aber die Frage, ob und in welcher Weise diese Larven Schmerz empfinden können, naturwissenschaftlich weitgehend ungeklärt ist, wird die Herstellung von Seide hier nicht ausführlicher behandelt. Als Form der krassen Instrumentalisierung von Mitgeschöpfen ist die Seidenproduktion jedoch grundsätzlich kritisch zu bewerten (David Clough 2019, 98-99).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten, und zahlreiche Kaufhäuser bieten nur noch alternative Webpelze an. Doch es gibt auch einen neuen Trend zu edlen Pelzen als Statussymbol: „Es scheint, als könne man den Pelz nicht so leicht aus der Modewelt verbannen. Zu dick ist sein Fell. Pelz ist ein Lebensstil“ (Welt 2013). Zudem ist es in einigen Ländern, darunter Kanada und Russland, immer noch legal, für den Fang dieser Tiere monströse Fallen aus Metall, so genannte Tellereisen, zu verwenden. Diese schnappen so fest und rasch zu,

> „dass das Tier nicht entkommen kann, aber wiederum leicht genug, dass der Pelz des Tiers nicht beschädigt wird. Den gefangenen Tieren werden durch die Fallen die Extremitäten gebrochen oder sie werden um den Hals oder Bauch in furchtbarer Lage festgehalten, bis die Fallensteller nach 1 bis 7 Tagen vorbeikommen. […] 90 % der in Fallen gefangenen Tiere gehören nicht zu der Tierart, für die die Fallen aufgestellt worden waren. Sie sind Abfall für die Pelzindustrie“ (Verein gegen Tierfabriken o. J. b).

„Ein Papst spricht“, kommentierte Seewald den Sachverhalt treffend, „immer auch in Gesten und Gebärden, Zeichen und Symbolen“ (Benedikt XVI. 2010, 109). Offensichtlich hat Papst Benedikt XVI. die Symbolkraft des Pelztragens und seine Funktion als negatives Vorbild gewaltig unterschätzt. Italienische und internationale Tierschutzorganisationen forderten Benedikt auf, das Tragen von Pelz zu unterlassen, und sammelten Unterschriften für eine Internet-Petition an den Papst. Aus den eigenen Reihen erhielt der Papst vornehmlich Unterstützung. Ein altehrwürdiger Kardinal mit dem klingenden Namen Andrea Cordero Lanza di Montezemolo spielte die Proteste mit der klassisch tiervergessenen Argumentation der katholischen Moraltheologie herunter: „Gibt es nicht wichtigere Probleme?“, warf Eminenz ein. „Es gibt Menschen, die wesentlich dringender Hilfe brauchen, um die sich aber niemand sorgt. Und wenn wir Tiere essen, können wir sie auch anziehen“ (Don Kington 2008).

6. *Resümee: Der Karneval ist vorbei, Pelze sind out. Doch was ist mit Lederschuhen?*

Papst Benedikts Vorliebe für luxuriöse Ästhetik und tiervergessene Schönheit fand bei seinem Nachfolger keinen Anklang. Eine höchstwahrscheinlich fiktive, aber vielsagende Geschichte berichtet davon, dass Papst Franziskus unmittelbar nach seiner Wahl in der Ankleidekammer neben der Sixtinischen Kapelle mit Papst Benedikts Zeremonienmeister Guido Marini aneinandergeraten sei. „‚Das können Sie anziehen‘, soll der neue Papst

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den [!] verdutzten Geistlichen beschieden haben, als dieser ihn mit roter Mozetta und roten Schuhen ausstatten wollte. Und: ‚Der Karneval ist vorbei'" (Daniel Deckers 2013).

Keine Pelze mehr bei Papst Franziskus, keine luxuriöse rote Fußbekleidung; unter dem Saum seiner Albe schauen schwarze Allerweltschuhe hervor. Gut so, aber nicht ganz. Es ist nämlich nicht anzunehmen, dass Franziskus Schuhe aus atmungsaktivem synthetischem Material trägt, von Hanf und Kork ganz zu schweigen. Dass er während seines Pontifikates noch einen Wechsel zu tierfreundlich produziertem Schuhwerk vollzieht, ist unwahrscheinlich.

In seiner Enzyklika *Laudato si'* spricht Papst Franziskus mit großem Respekt von Gottes Kreaturen. Er betont ihren intrinsischer Wert (Nrn. 16, 33, 69, 118, 208) und ihre Interdependenz (Nr. 89) und stellt ihnen einen Platz im himmlischen Jerusalem in Aussicht (Nr. 243). Einem „despotischen Anthropozentrismus" (Nr. 68), der die Kirchengeschichte jahrhundertelang dominierte, setzt der Papst die Überzeugung entgegen, dass Gottes lebenspendender Geist in allen Geschöpfen wohne (Nr. 88). Was die Tiere als Gottes Kreaturen betrifft, so stellt Franziskus eine enge Verbindung zwischen der Liebe zu Tieren und der Liebe zu Menschen her: „Das Herz ist nur eines, und die gleiche Erbärmlichkeit, die dazu führt, ein Tier zu misshandeln, zeigt sich unverzüglich auch in der Beziehung zu anderen Menschen. Jegliche Grausamkeit gegenüber irgendeinem Geschöpf ‚widerspricht der Würde des Menschen'" (Nr. 92). Das sind hehre Worte und großartige Aussagen. Doch an ihnen wird auch ein grundlegendes Desiderat theologischer und kirchenamtlicher Tierethik sichtbar: Beide übersehen, dass die eigene Nahrung auf dem Teller, die eigenen Schuhe an den Füßen und die eigene Pelzmütze auf dem Kopf genau jene Produkte sind, die die theoretisch beklagte erbärmliche Misshandlung und Tötung tierischer Mitgeschöpfe praktisch voraussetzen.

Es hat in der menschlichen Geschichte Zeiten gegeben, in denen man sich anderer Tiere bedienen musste, um Kleidung herzustellen, und auch heute ist es in bestimmten geografischen Räumen wahrscheinlich noch unvermeidlich. An sich jedoch existieren gegenwärtig in vielen Regionen dieser Welt genügend Alternativen zu tierlichen Produkten:

> „Es stehen viele Materialien zur Herstellung von Bekleidung zur Verfügung, die es nicht erfordern, andere Tiere dafür zu verwenden. […] Christen [und andere Menschen guten Willens], die so leben wollen, dass ihre Mitgeschöpfe nicht aus Gründen der menschlichen Ernährung für sie getötet werden müssen, werden sich auch darum bemü-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hen, Materialien für ihre Bekleidung auszusuchen, die ohne die Tötung von Tieren auskommen“ (David Clough 2019, 99-100).

Literatur

Albert Schweitzer Stiftung für unsere Mitwelt 2014 a, Leder: Tierleid und Umweltverschmutzung (veröffentlicht am 22.11.2014, zuletzt aktualisiert am 21.08.2016), in: https://albert-schweitzer-stiftung.de/aktuell/leder-tierleid-und-umweltverschmutzung (abgerufen am 22.05.2020).

Albert Schweitzer Stiftung für unsere Mitwelt 2014 b, Daunen – immer wieder Lebendrupf (veröffentlicht am 22.02.2014, zuletzt aktualisiert am 31.08.2015), in: https://albert-schweitzer-stiftung.de/aktuell/daunen-lebendrupf (abgerufen am 22.05.2020).

Albert Schweitzer Stiftung für unsere Mitwelt 2016, Schafwolle: Tierschutz- und umweltrelevant (veröffentlicht am 24.11.2016, zuletzt aktualisiert am 13.02.2017); in: https://albert-schweitzer-stiftung.de/aktuell/schafwolle (abgerufen am 22.05.2020).

Allen, Charlotte 2013, Benedict XVI, the best-dressed pope. The pontiff dressed to reflect the beauty of faith, in: Los Angeles Times vom 17. Februar; online: http://articles.latimes.com/2013/feb/17/opinion/la-oe-allen-pope-fashion-20130217 (abgerufen am 22.05.2020).

Arvay, Clemens G. 2016, Warum ich Pflanzen esse, aber keine Tiere, in: Vegan Magazin, August/September, 92-95.

Bailey, Sarah 2013, Clerical Vestments, Oxford/New York.

Benedikt XVI. 2010, Licht der Welt. Der Papst, die Kirche und die Zeichen der Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald, Freiburg i. Br. etc.

Brophy, Brigid 1965, The Rights of Animals, in: The Sunday Times, Oktober, zitiert nach: https://cellulr.wordpress.com/2017/10/09/the-rights-of-animals/ (abgerufen am 22.05.2020).

Brophy, Brigid 1966, Unlived Life: A Manifesto Against Factory Farming. Hg. von Campaigners Against Factory Farming, zitiert nach: https://christianveg.org/th-brophy-brigid.htm (abgerufen am 22.05.2020).

Clough, David 2019, On Animals, Volume Two: Theological Ethics, London.

Coetzee, J[ohn] M[axwell] 1999, The Lives of Animals, Princeton.

Conway, Henry 2013, Pope Benedict: his true legacy is his fashion sense, in: The Guardian vom 3. März; online: https://www.theguardian.com/fashion/fashion-blog/2013/mar/03/pope-benedict-true-legacy-fashion-sense (abgerufen am 22.05.2020).

Daunenarten o. J., in: https://www.daunendecke.de/daunenarten.html (abgerufen am 22.05.2020).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Deckers, Daniel 2013, Der Karneval ist aus. Der Vatikan unter Papst Franziskus, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 24. März; online: https://www.faz.net/aktuell/politik/die-wahl-des-papstes/der-vatikan-unter-papst-franziskus-der-karneval-ist-aus-12125804.html abgerufen am 22.05.2020).

Engström, Henrik/Coetzee, J[ohn] M[axwell] 2004, Animals, Humans, Cruelty and Literature: A Rare Interview with J. M. Coetzee, in: http://www.satyamag.com/may04/coetzee.html (abgerufen am 22.05.2020).

Fabbretti, Nazareno 1990, Animals write … Dear humans, Middlegreen (italienisch: Caro uomo. Lettere degli animali, Cinisello Balsamo 1988).

Foer, Jonathan Safran [4]2014, Tiere essen, Frankfurt a. M.

Franziskus 2015, *Laudato si'*. Enzyklika über die Sorge für das gemeinsame Haus (24.05.2015).

Jolly, Jasper 2019, Dr Martens' profits up 70 % with success of new „vegan" range, in: The Guardian vom 12. August, in: https://www.theguardian.com/business/2019/aug/12/dr-martens-profits-up-70-with-success-of-new-vegan-range (abgerufen am 22.05.2020).

Katechismus der Katholischen Kirche 2003. Neuübersetzung aufgrund der Editio typica latina von 1997, München etc.

Kington, Don 2008, Vatican: Pope makes fur fly over revival of ermine robes, in: The Guardian vom 14. August; online: https://www.theguardian.com/world/2008/aug/14/catholicism.religion (abgerufen am 22.05.2020).

Philippi Collection 2010 a, Die Mozzetta des Papstes 2010, in: http://www.dieter-philippi.de/klerikale-feinheiten/die-mozzetta-des-papstes (abgerufen am 22.05.2020).

Philippi Collection 2010 b, Kopfbedeckungen, in: http://www.dieter-philippi.de/de/sammlung-philippi/kopfbedeckungen-1 (abgerufen am 22.05.2020).

ProTier – Stiftung für Tierschutz und Ethik o. J., Fakten zur Pelzproduktion, in: http://www.protier.ch/site/index.cfm?id_art=97250&actMenuItemID=45057&vsprache=de (abgerufen am 22.05.2020).

Remele, Kurt [2]2019, Die Würde des Tieres ist unantastbar. Eine zeitgemäße christliche Tierethik, Kevelaer.

Stella McCartney Takes On the Leather Trade 2015, in: https://www.youtube.com/watch?v=2pY2mATv26E (abgerufen am 22.05.2020).

Veblen, Thorstein [1899], The Theory of the Leisure Class, 33-47 (Chap. 4: Conspicuous Consumption), in: http://moglen.law.columbia.edu/LCS/theoryleisureclass.pdf (abgerufen am 22.05.2020).

Verein gegen Tierfabriken 2014, Daunen – ein Naturprodukt, in: https://vgt.at/presse/news/2014/news20141014es.php (abgerufen am 22.05.2020).

Verein gegen Tierfabriken o. J. a, Leder, in: https://vgt.at/presse/news/2020/news20200415ih.php (abgerufen am 22.05.2020).

Verein gegen Tierfabriken o. J. b, Hintergrundwissen Pelz, in: https://vgt.at/projekte/pelz/fakten.php (abgerufen am 18.05.2020).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vier Pfoten 2020, Alternativen zu Mulesing, in: https://wollemitpo.vier-pfoten.at/mulesing-video (abgerufen am 22.05.2020).

Welt 2013, Tier-Haut-Couture: Pelze zwischen Mode und Moral (09.01.2013), in: http://www.welt.de/newsticker/leute/stars/article112636901/Tier-Haut-Couture-Pelze-zwischen-Mode-und-Moral.html (abgerufen am 22.05.2020).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gewissens-Bisse. Wie Juan Azors Verständnis der Gewissenslagen zu einer am Tierwohl orientierten Praxis anleiten kann

Martina Besler

1. *Die Notwendigkeit einer Tugendethik als Brücke zur Praxis im Kontext der Tierethik*

Innerhalb der Tierethik dominieren im deutschsprachigen Raum bislang normativ-ethische Ansätze, wie anhand aktueller tierethischer Werke nachzuvollziehen ist (z. B. Martin M. Lintner 2017; Michael Rosenberger 2015; Kurt Remele 2016 u. v. m). Doch zeigt sich, dass diese normativen Ansätze trotz ihrer ähnlichen Zielsetzung dennoch oftmals keine entsprechende Veränderung in der Praxis nach sich ziehen. Dies mag viele Gründe haben. So fördern die ökonomischen Rahmenbedingungen und ein gewisser gesellschaftlicher Druck zu besonders kostengünstigen Lebensmitteln durchaus eine Ernährung, durch welche das Wohl des Tieres in den Hintergrund rückt. Welche und in welchem Umfang tierliche Produkte gebraucht werden, ist in starkem Maß den individuellen menschlichen Entscheidungen überlassen, da es in der westlichen, christlich geprägten Kultur kein staatliches oder kirchliches Gesetz gibt, welches diesen Konsum und die damit einhergehenden Praktiken ausreichend regelt. Die aktuellen Tierschutzgesetze (z. B. das Tierschutzgesetz in Deutschland [Bundesministerium der Justiz und für Verbraucherschutz/Bundesamt für Justiz 1972]) sind teils vage, teils unzureichend formuliert und können leicht umgangen werden, wie z. B. die bestehende Praxis von Massentierhaltung zeigt (Heinrich-Böll-Stiftung et al. ^{2}2018, 24-25). Diese Diskrepanz, d. h. das Vorhandensein von Sachwissen, ohne praktische Konsequenzen zur Folge zu haben, bezeichnet Markus Vogt im Kontext der Ökologie als den „Graben zwischen Wissen und Verantwortung" (Markus Vogt 2019, 10).

Eine mangelnde Umsetzung von Einsichten im Kontext der Tierethik fällt umso mehr auf, als die in den normativen Ethiken genannten Ziele – Gesundheit für den Menschen und Wohl für die Tiere – in unserer Gesellschaft durchaus akzeptierte Zielvorstellungen sind. Zumindest zeigt die Existenz von teilweise stärker werdenden Gruppen wie Vegetarier*innen und Veganer*innen (Gert B. M. Mensink et al. 2016, 2-15), welche neue

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Angebote im Lebensmittel- und Gastronomiegewerbe erzeugen, ebenso wie Tierschützer*innen, welche die Frage nach dem Tragen von Pelz und Skandale um falsch deklarierte Kunstpelze in der Gesellschaft präsent halten (Joana Ciraci 2019), dass Gesundheit und Tierwohl als Leitvorstellungen akzeptiert sind.

Doch nicht nur in der Gesellschaft, auch unter Christ*innen lässt sich dasselbe Phänomen feststellen. Unter dem religiösen Anspruch des sorgsamen Umgangs mit der Schöpfung steht die ethische Frage nach dem Umgang mit dem Konsum tierlicher Produkte auch für Christinnen und Christen an. Der Schutz tierlicher Lebewesen, insbesondere von Kühen, Schweinen, Puten, Hühnern und Fischen, findet auch in der Katholischen Kirche immer noch viel zu wenig Beachtung. Eine klare Positionierung dazu vermisst man auf Ämterebene, an zahlreichen Universitäten sowie allgemein unter Christen und Christinnen. Ein sehr prominenter Anstoß von heute blieb in vielen christlichen Familien, in Pfarrhäusern und in Ordensgemeinschaften unbeachtet. Es handelt sich dabei um die Enzyklika *Laudato si'* von Papst Franziskus. Trotz vieler guter Worte des Papstes in die richtige Richtung, hin zu einer größeren Wertschätzung unserer Mitgeschöpfe (Nr. 69), hat sich in den christlichen Familien, in Pfarrhäusern und in Ordensgemeinschaften in der Praxis kaum etwas geändert, und es kommen weiterhin fast täglich mehr tote Stücke von Gottes Schöpfung in Form von Wurst und Fleisch auf den Tisch (Gabriele Höfling 2016), als im Sinne des Tierwohls und auch im Sinne einer Abwägung von Tier- und Menschenwohl zu rechtfertigen sind. Dabei verweisen die normativen Ansätze der Tierethik eindeutig auf das hier missachtete Wissen von der Leidensfähigkeit vieler Tiere, den Mangel an artgerechter Tierhaltung, die tierliche als auch menschliche Gesundheit und letztendlich den Wert des Lebens. Es scheint, als verorteten auch zahlreiche Christ*innen ihre persönliche Haltung nicht im großen Ganzen der Schöpfung Gottes und würden dem biblischen Anspruch auf Verantwortungsübernahme für die Schöpfung Gottes nicht ausreichend gerecht werden.

Es legt sich daher die Schlussfolgerung nahe, dass normative Ansätze oftmals alleine nicht ausreichen, um eine Veränderung des Verhaltens zu veranlassen. Aus diesem Grund möchte dieser Beitrag den Blick auf die Bedeutung der Tugendethik als einer Form der Tierethik lenken, die in stärkerem Maß die praktische Umsetzung in den Blick nimmt.[1] Da der Um-

1 Zu den unterschiedlichen Ansätzen in der Tierethik, z. B. Tugendethik, Mitleidsethik, Gerechtigkeitstheorien und viele mehr, vgl. Johann S. Ach/Dagmar Borchers [Hg.] 2018.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fang dieser Arbeit keine Entfaltung des Themas der Tugendethik erlaubt, wird sich die Darstellung inhaltlich auf den Umgang mit Tierprodukten aus der Perspektive des Tierwohls und systematisch auf die Frage nach der Verbindung von Theorie und Praxis, d. h. auf das Zusammenspiel von Einsicht, konkreter Handlung und dem Erwerb von (Tugend-)Haltungen beschränken müssen. Dabei muss außerdem vorausgesetzt werden, dass mit der Perspektive des Tierwohls von vorneherein eine gewisse Komplexität verbunden ist, weil unterschiedliche ethische Ansätze zu unterschiedlichen Gewichtungen des Tierwohls gelangen und daher innerhalb der vorgegebenen Zielsetzung bereits von einem gewissen Spektrum an ethisch begründbaren Positionen auszugehen ist (Johann S. Ach/Dagmar Borchers [Hg.] 2018). Ein Aspekt, der die Komplexität zusätzlich erhöht, ist der mögliche persönliche Wechsel zwischen begründbaren Positionen.

Bei dieser Pluralität möglicher Positionen setzt nun dieser Beitrag an, indem er die Frage verfolgt, welche Hilfestellung es im Bereich der theologischen Ethik für die Ausbildung persönlicher tugendethischer Haltungen geben könnte, die in engerer Verbindung mit der Praxis stehen und zur Umsetzung eigener Einsichten verhelfen. Dazu wird auf das klassische Anliegen der Gewissensbildung rekurriert und eine Methode vorgestellt, die in Anlehnung an Juan Azor († 1603), den ersten Autor eines moraltheologischen Lehrbuchs der Frühen Neuzeit, entwickelt wird. Der Rückgriff auf derartige Quellen zur Lösung aktueller ethischer Fragestellungen scheint ein ungewöhnlicher Weg zu sein, doch stellen die Ausführungen von Juan Azor zum Gewissen in seinen *Institutiones morales* (Juan Azor 1600) einen wertvollen Beitrag für eine Standortbestimmung des Handelnden in Fragen der Umsetzung dar, wie im Folgenden zu zeigen sein wird.

Die Gewissenslehre bildet bei Azor den Mittelpunkt seines gesamten Werkes (Johann Theiner 1970, 269) und insbesondere seine Entfaltung der Lehre von den Gewissensfällen kann für praktische Fragen der Gewissenshermeneutik und gelebter ethischer Praxis noch heute impulsgebend sein. Dass ein tugendethischer Zugang seinen Ausgangspunkt beim Gewissen nimmt, ist deshalb wichtig, weil der Grad der Sensibilität des Gewissens in enger Verbindung zur Ausbildung tugendethischer Haltungen steht (Klaus Demmer 1985, 58). Azor zeigt in seinen Ausführungen, dass sich unterschiedliche Menschen in unterschiedlichen „Gewissenslagen" befinden. Ein Bewusstsein für diese zu gewinnen, kann daher für Menschen einen ersten Schritt der Selbsterkenntnis darstellen und zur Entwicklung einer bewussten und verantworteten Haltung veranlassen. Daher verstehen sich die nachfolgenden Ausführungen vornehmlich als ein Beitrag zu einem moralpädagogischen Aspekt der Tugendethik.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2. *Die Reflexion der „Gewissenslagen" bei Juan Azor*

Die oben beschriebene Spannung zwischen ethisch-normativem Wissen und verantwortlichem Handeln lässt erkennen, dass das Verständnis des Gewissens (lat. *conscientia*) im Sinne des Thomas von Aquin (+ 1274), nämlich als konkretes Urteil der praktischen Vernunft (Eberhard Schockenhoff 1990, 78), voraussetzungsreich ist, was die Umsetzung angeht: Thomas geht davon aus, dass eine gegebene Einsicht auch ein praktisches Urteil zur Folge hat und das praktische Gewissen die Übereinstimmung des Handelns mit diesem Urteil bewertet bzw. zur Umsetzung auffordert. Nun gibt die Realität im Hinblick auf den Umgang mit tierlichen Produkten zu erkennen, dass es zwischen allgemeiner Einsicht und praktischem, unmittelbar handlungsanleitendem Urteil ein paar Hindernisse gibt. Während Hintergründe der Produktion von tierlichen Produkten oftmals bekannt sind und aus christlicher Perspektive auch eine allgemeine Anerkennung von Tieren als Mitgeschöpfen gegeben ist, folgen daraus keineswegs notwendigerweise ausreichend Konsequenzen im konkreten Handeln. Es scheint beispielsweise, dass das Wissen über die Umstände der Massentierhaltung im persönlichen ethischen Urteil oftmals zu keiner Veränderung der persönlichen Praxis führt, also auch für das Gewissensurteil nicht relevant erscheint. Ein Blick auf die Lehre von den „Gewissenslagen" bei Juan Azor hilft zu verstehen, wie es möglich ist, dass offensichtlich Wissen und Einsichten übergangen oder verdrängt werden und es zu keiner Änderung im Lebensstil kommt, d. h. auch diesbezüglich keine tugendethische Haltung aufgebaut wird.

Juan Azors Ausführungen sind in der Lehre der katholischen Moraltheologie im 16. und 17. Jahrhundert zu verorten, welche von einem Umbruch von einer stärker grundlegungsorientierten Reflexion im Mittelalter hin zur Kasuistik charakterisiert ist, mit welcher ein Verständnis des Gewissens im Sinne eines Gesetzesgehorsams verbunden wird (Martin Grabmann 1933, 180). In seinem Lehrbuch spricht Azor sowohl dem Gesetz eine wichtige Rolle zu, besonders bezogen auf das Gemeinwohl, aber hebt auch – insbesondere in privaten Angelegenheiten – die individuelle Freiheit hervor. Azor kann somit noch nicht der Linie des zuvor skizzierten Legalismus der Kasuistik zugerechnet werden.[2] Sein Interesse am Gewissen

2 Azors Verständnis von Gewissen weist sogar strukturelle Ähnlichkeiten zu einer Vorstellung vom Gewissen auf, die wir heute in Anlehnung an Alfons Auer als „autonom im christlichen Kontext" (Wolfgang Nethöfel 1987, 79-124) bezeichnen würden. In den *Institutiones morales* wird keine moralische Entscheidung nur unter Berufung auf Gott gefällt, sondern sie erfolgt immer in Verbindung mit der Ver-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ist weniger ein theoretisches, wie es sich in den Diskussionen vieler mittelalterlicher Autoren zeigt; vielmehr geht es ihm primär um die praktische Bedeutung des Gewissens. An diesen Fokus schließen auch die folgenden Überlegungen an, die Azors „Gewissenslagen" zunächst darstellen und dann zu aktualisieren versuchen.

Azor entfaltet verschiedene Phänomene des Gewissens, von denen einige bei Thomas von Aquin noch nicht reflektiert wurden und auch nicht wie bei ihm den Fokus auf das Gewissensurteil richten. Die unterschiedlichen Gewissensphänomene interpretiert Azor eher im Sinne von „Gewissenslagen". Dazu gehören bei ihm neben dem rechten Gewissen (*conscientia recta*) und dem irrenden Gewissen (*conscientia errans*) das meinende Gewissen (*conscientia opinans*), das zweifelnde Gewissen (*conscientia dubia*) und das skrupulöse Gewissen (*conscientia scrupulosa*) (Juan Azor 1600, lib. 2, cap. 8).

Das rechte Gewissen ist leicht erklärt, denn es ist das Gewissen, das Gutes vorschreibt und entsprechende Handlungen auch als wirklich gut begreift. Das irrende Gewissen wird definiert als Akt der Vernunft, welcher vorschreibt, etwas zu tun, was sich den Anschein des Guten gibt, obwohl es etwas Schlechtes ist. Das Gewissen irrt also in der Deutung der Handlung (Juan Azor 1600, lib. 2, cap. 8, q. 2). Das *meinende* Gewissen ist gleichbedeutend mit dem *probablen* Gewissen. Hierbei geht es darum, innerhalb mehrerer vernünftig begründbarer Positionen eine für sich als handlungsleitend auszuwählen; es handelt sich somit nicht um willkürliche Meinungen (Juan Azor 1600, lib. 2, cap. 9). Das *zweifelnde* Gewissen bezeichnet die

---

nunft, die auch bei Auer die tragende Funktion einnimmt (Alfons Auer 1971, 17). Beide Autoren greifen für ihre Argumentation auf Thomas von Aquin zurück (Alfons Auer 1971, 17/Juan Azor 1600, lib. 2, cap. 8, q. 1).
Auer beschreibt in seinem Buch „Autonome Moral und christlicher Glaube" den Zusammenhang zwischen Rechtsphilosophie und Moraltheologie. Moralische Gewissheit bzw. die Gewinnung des Rechts ist beides nur in deren Komplexität möglich, was für die Moral eine Bündelung der Probabilitäten bedeutet und für das Recht das Zusammenkommen verschiedener Elemente, wie soziale Strukturen, Sitten und Bräuche, Gerechtigkeit und einiges mehr (Alfons Auer 1971, 49-52; Heinrich Henkel 1964, 419-421). Und gerade diese Sittlichkeit, die sich hierbei ausbildet, ist autonom (d. h. gestützt auf die Vernunft) zu entwickeln. Das bedeutet nicht, dass dies gegen den christlichen Glauben geschieht, sondern im Vollzug der religiösen Verbundenheit mit Gott (Alfons Auer 1971, 178). Dieses Verständnis von Sittlichkeit bzw. des Gewissens ist auch bei Azor zu entdecken. Besonders deutlich wird das in folgendem Zitat Azors: „*Animadvertendum tamen est, non ideo semper opinionem esse eligendam, quia magis pia esse videatur: nam in hoc non sufficit sola pietatis species, si ratio, vel maior auctoritas repugnet*" (Juan Azor 1600, lib. 2, cap. 15).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Situation, dass nicht ersichtlich ist, was das Gute ist; die Person mit einem zweifelnden Gewissen gelangt aufgrund des Zweifelns nicht zum Handeln. In diesem Fall rät Azor dem zweifelnden Menschen dazu, einer sicheren Option zu folgen. Insofern vertritt er keinen allgemeinen, sondern einen gruppenspezifischen Tutiorismus, doch selbst diesen nicht in rigoroser Weise: auch in diesem Fall hält er es für legitim – hierin zeigt sich der Einfluss der probabilistischen Position des Dominikaners Bartolomé de Medina (+ 1580) –, die sichere Option zu verlassen und einer wahrscheinlichen Meinung zu folgen, wenn es sich dabei beispielsweise um den Rat eines klugen Menschen handelt (Juan Azor 1600, lib. 2, cap. 18, q. 1). Zuletzt behandelt Azor noch das *skrupulöse* Gewissen. Azor beschreibt es als Unruhe im Geist und verdeutlicht es durch die Metapher kleiner unbedeutender Steinchen im Schuh, die auf Dauer stark quälen können. Er bezeichnet damit Entscheidungen, die leichtfertig getroffen werden, bei denen sich die Handelnden daher öfter umentscheiden und die am Ende zu Bedenken in Bezug auf alle möglichen Entscheidungen führen (Juan Azor 1600, lib. 2, cap. 10, q. 1).

Es wird deutlich, dass auch zu Azors Zeit die Komplexität von Umständen ein Spektrum von möglichen sittlichen Urteilen hervorrufen konnte. Dabei erfordern nach Azor unterschiedliche persönliche Situationen auch unterschiedliche Lösungsansätze, um zu einer guten, konkreten Entscheidung zu gelangen. Azor verschrieb sich daher keinem der im 17. Jahrhundert diskutierten Moralsysteme eines radikalen Tutiorismus, Probabilismus oder Laxismus gänzlich. Stattdessen sucht er für die konkret betroffenen Menschen einen gangbaren Weg. Dabei ist für seine Position die anthropologische Grundeinsicht ausschlaggebend, dass niemand fehlerfrei ist (Juan Azor 1600, lib. 2, cap. 10). Ziel ist es, Selbstständigkeit und Autonomie im eigenen Urteil zu verstärken und Hemmnisse beim Entscheiden und gewissensgemäßen Handeln zu reduzieren. Wie die von Juan Azor entwickelten Unterscheidungen als moralpädagogische Elemente im Kontext des Umgangs mit tierlichen Produkten zur Selbstreflexion ebenso wie im Sinne einer Hilfestellung für andere eingesetzt werden könnten, soll nun im Folgenden dargestellt werden. Dabei ist es interessant zu sehen, dass die Hindernisse für die Ausbildung einer handlungswirksamen Position bei Azor de facto nicht nur die kognitive, sondern auch die Gemütsebene in den Blick nehmen.[3]

3 Für einen zeitgemäßen Zugang zum Verhältnis von kognitiven und emotionalen Teilen der Persönlichkeit im Hinblick auf ethische Entscheidungsfindung vgl. Rupert Grill 2019.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. *Persönliche Gewissensentwicklung auf der Grundlage der Gewissenslagen Azors*

Dieses Bemühen, einen Weg persönlich tragbarer und verantwortbarer Freiheit zu suchen, kann man in moraltheologischer Umdeutung eines von Karl Rahner gebrauchten Begriffs veranschaulichen, der gleichsam eine Brücke von Azor in die neuere Zeit und zur aktuellen Tierethik erlaubt. Karl Rahner spricht im Kontext der Ekklesiologie von einem „Tutiorismus des Wagnisses" (Karl Rahner 1995, 313-316). Er möchte mit diesem Begriff das Handeln der Kirche zu einem Fortschritt ermutigen: die Kirche solle in der Lösung eines Problems nicht nur so weit gehen, wie es von der Situation erzwungen werde, sondern sie solle sich fragen, wie weit sie unter Ausnützung aller theologischen und pastoralen Möglichkeiten gehen dürfe; die Lage des Reiches Gottes erfordere es nämlich, dass die Kirche das Äußerste wage, um vor dem Anspruch Gottes zu bestehen. Das Wagnis wird hierbei zum Prinzip; es wird in einem Zweifelsfall als die dem Anspruch Gottes gemäßere Option angesehen. Es geht also darum, eine radikalere, eine mutigere, eine mehr wagende und somit auch eine neue Lösung für die Fragen der jeweiligen Zeit zu finden. In analoger Weise könnte man auch im Hinblick auf eine Steigerung des Tierwohls von einem moralpädagogischen „Tutiorismus des Wagnisses" sprechen. Dieser würde etwa folgendermaßen lauten: Jede Person, besonders auch die Christ*innen, sollen in Fragen des Tierwohls nicht nur so weit gehen, wie es von der Situation erzwungen wird, sondern sie sollen sich fragen, wie weit sie unter Ausnützung aller persönlichen Möglichkeiten gehen können, weil es die Verantwortung für die Schöpfung verlangt, Bequemlichkeiten zurückzulassen und angesichts der von Gott dem Menschen übertragenen Verantwortung vor dem Anspruch des eigenen Gewissens zu bestehen. Dieser Tutiorismus des praktischen Wagnisses im Sinne des Tierwohls setzt freilich bereits voraus, dass das Tierwohl als Norm des persönlichen Gewissens zuvor auch ethisch gerechtfertigt wurde.[4]

In Anlehnung an Azors Herangehensweise an die Themen seiner Zeit[5] werden daher im Folgenden drei Schritte dargestellt, wie die Trägheit überwunden werden kann, die das Zustandekommen und die Umsetzung

---

4 In diesem Rahmen kann aufgrund des beschränkten Platzes der Nachweis nicht geführt werden, doch wird auf die o. g. Literatur verwiesen.

5 Azor beschäftigt sich in den *Institutiones morales* in Verbindung mit dem Gewissen mit aktuellen Themen seiner Zeit. Diese waren z. B. im Kontext des Konzils von Trient (1545-1563) die Gültigkeit und Verbindlichkeit der Ehe (Juan Azor 1600, lib. 2, cap. 18, q. 5 bis cap. 19, q. 4).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eines Gewissensurteils behindert. Der Fokus liegt dabei auf dem Konsum tierlicher Produkte und insbesondere der Ernährung, kann aber natürlich auch auf andere Konsumgüter übertragen werden. Ich möchte diese Herangehensweise im Dreierschritt Kognition – Emotion – Habitualisierung erläutern.

3.1 Gewissenslagen als Hilfe zur Analyse der kognitiven Ebene: vom (mangelnden) Engagement, ethisches Wissen zu sammeln und zu verbreiten

Jeder Mensch steht in der Pflicht, sich über die Auswirkungen des gegenwärtigen Konsums tierlicher Produkte zu informieren und sich persönlich darüber Gedanken zu machen. Diese Pflicht erwächst alleine schon aus der Fähigkeit des Menschen zum Mitleiden mit anderen leidensfähigen Tieren und seiner ethischen Verantwortung, „hinter die Kulissen zu schauen", d. h. nachzudenken, welche Folgen das eigene Handeln hat. Diese Folgen haben zahlreiche unterschiedliche Aspekte: einerseits das Leiden und das Töten der Tiere, die wir essen, andererseits das Leiden der Menschen, die die Tiere töten müssen. Weiterhin zählen dazu die Folgen des übermäßigen Fleischgenusses in Form diverser Krankheiten, wie z. B. Diabetes, Darmkrebs etc. (José L. Domingo/Martí Nadal 2017, 256-261), der Klimawandel durch die gegenwärtige industrielle Form der Nutztierhaltung (Redaktion Fleischwirtschaft 2018, 30-31) und, noch weitergedacht, das mangelnde Grundnahrungsangebot in Nicht-Industrieländern, deren Felder für Futtermittel zur späteren Fleischproduktion belegt sind (Philip Lymbery 2015). Hierbei können die gängigen Forschungen zur Tierethik herangezogen werden. Natürlich wäre es aber unrealistisch zu fordern, dass jede*r sich mit allen theoretischen Ansätzen oder mit allen Details auseinandersetzen solle. Eine ausgeweitete Informationspflicht auf Lebensmitteln und entsprechende Informationsprogramme im kirchlichen Kontext und in Schulen wären deshalb eine gute Unterstützung für die persönliche Entscheidungsfindung.

Über diese generelle Pflicht zur Informationsbeschaffung über die Formen des gegenwärtigen Fleischkonsums hinaus kommt im Hinblick auf die konkrete Entscheidungspraxis das *meinende* oder *probable* Gewissen zum Tragen. Nach Azor kann in einem Fall, in welchem es mehrere mögliche Lösungswege gibt, gewählt werden, welchem man folgt. Allerdings trifft dies nur zu, wenn Zweifel ausgeschlossen sind (Juan Azor 1600, lib. 2, cap. 12). Ein Beispiel für eine solche Situation könnte die Frage sein, ob man aufgrund der gesundheitlichen Folgen den Konsum tierlicher Produkte einschränken soll. Azor würde in einem solchen Fall für eine Ent-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

scheidung freie Hand geben, da es verschiedene Meinungen zu diesem Thema gibt und auf jeder Seite gute Gründe stehen. Allerdings würde Azor darauf hinweisen, dass darauf geachtet werden muss, wessen Meinung als ausschlaggebend gesehen wird: Die Autorität und die Stellung der Person, deren Meinung befolgt wird, sind hierbei wichtig (Juan Azor 1600, lib. 2, cap. 14). Heute würde im Kontext ethischer Argumentation statt eines Autoritätsarguments eher die Sachkenntnis im Sinne der wissenschaftlichen Ausgewiesenheit einen Bezugspunkt darstellen.

Ein zweites Beispiel aus dem Bereich der Informationspflicht betrifft die Situation eines *irrenden* Gewissens. Ein Beispiel dafür wäre der gedankenlose Kauf von Wurstsemmeln in der Mittagspause. Hier zeigt sich die Bedeutung der Wissenskomponente eines Urteils. So ist nach Azor zwar dem irrenden Gewissen zu folgen, aber nur, wenn der Irrtum nicht selbst verschuldet ist (Juan Azor 1600, lib. 2, cap. 8, q. 3-5). Bezogen auf den Konsum tierlicher Produkte würde das bedeuten, dass jemand, der noch nie etwas von industrieller Massentierhaltung gehört hat und auch nicht die Chance hatte, sich darüber zu informieren, sich nicht beim Kauf solcher Produkte schuldig macht. Wer sich jedoch absichtlich vor der Realität blind stellt, muss das selbstverschuldet irrende Gewissen ablegen und so von einer „Sorglosigkeit" zu einem bewussten Konsum oder Nicht-Konsum übergehen.

Ein weiteres Element im Bereich des ethisch relevanten Wissens, das über die Beschaffung von Information und die Selbstvergewisserung in entsprechenden Situationen hinausführt, ist das Verbreiten dieser Informationen. In analoger Weise zum Austausch von Wissenschaftler*innen über ihre Forschungsergebnisse sollten auch die handelnden Menschen ihr persönliches Wissen bezüglich der Ernährungsweise mit anderen teilen und auf diese Weise Verantwortung für die Weitergabe von ethisch relevantem Wissen übernehmen.

3.2 Gewissenslagen als Hilfe zur Analyse der emotionalen Ebene: Schlussfolgerungen ziehen und in der Praxis überprüfen

Wie bereits angesprochen, führt die kognitive Erkenntnis für sich genommen oftmals nicht zu einer Veränderung der Praxis. Grimm und Wild sprechen an dieser Stelle in Bezug auf das Fleischparadox[6] von einer

6 Darunter versteht man das Fleischessen und damit die Teilnahme an der Praxis der Fleischproduktion inkl. aller damit zusammenhängenden Probleme, obwohl man

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„strukturellen Willensschwäche“ (Herwig Grimm/Markus Wild 2016, 212), die viele Menschen sogar offen zugeben, wenn es um den Konsum tierlicher Produkte geht. Den Grund dafür sehen die genannten Autoren in der Psyche bzw. im sozialen Umfeld (Herwig Grimm/Markus Wild 2016, 210-212). Deshalb ist eine Moralpädagogik in kleinen Schritten erforderlich, die dort ansetzt, wo die einzelne Person die meisten Anknüpfungspunkte hat. Oft ist das Interesse für eines unter den vielen vorher angesprochenen Themen besonders groß: für das Leid der Tiere, die Würde von Tieren oder Menschen oder das Geschöpf an sich, vielleicht für den Klimawandel. Der/die Einzelne sollte sich diesbezüglich klarwerden, welches Argument persönlich die höchste Überzeugungskraft besitzt und dazu motiviert, etwas am eigenen Handeln verändern zu wollen. Dieses Ziel vor Augen, können erste kleine Schritte gesetzt werden. Es geht also nicht etwa sofort um einen gänzlichen Verzicht auf tierliche Produkte, sondern beispielsweise darum, den Versuch zu wagen, den Konsum zu verringern oder bewusst eine Zeit lang auf tierliche Produkte zu verzichten. Dieses Vorgehen fällt einem Menschen, der sehr auf Gewohnheiten bedacht ist, leichter, da nicht sofort der Anspruch einer kompletten Lebensumstellung im Raum steht. Einen solchen „vegetarischen Probemonat“ oder vielleicht sogar auch einmal einen „veganen Probemonat“ (bzw. Woche) kann dagegen jeder und jede je nach Empfinden öfter ausprobieren.

In dieser Phase des persönlichen Ausprobierens ist es nun möglich, dass es zu einem *zweifelnden* Gewissen kommt. So kann das Gewissen z. B. im Bezug darauf in Zweifel geraten, ob das tierliche Produkt, ob nun Fleisch oder Käse etc., aus industrieller Massentierhaltung stammt oder nicht. In vielen Restaurants ist dies z. B. nicht gekennzeichnet, aber auch im Supermarkt ist die Haltungsweise der Tiere oft nicht ersichtlich. Nach Azor ist dann nach dem Grundsatz vorzugehen, dass das gewählt werden muss, was sicher mit keiner Sünde verbunden ist (Juan Azor 1600, lib. 2, cap. 18, q. 4). Analog würde das heute bedeuten: was sicher nicht dem informierten Urteil des Gewissens widerspricht. Da industrielle Massentierhaltung zumindest als „strukturelle Sünde“ (Rainer Hagencord) gewertet werden kann (Hilde Regeniter 2017; Interview mit Rainer Hagencord), sind die daraus gewonnenen Produkte ganz abzulehnen und ist eine Alternative dazu zu suchen. Diese Alternative kann sowohl der Einsatz für bessere Praktiken in der Tierhaltung als auch der völlige Verzicht auf tierliche Produkte sein.

---

gleichzeitig dagegen ist, Tieren Schmerz und Leid zuzufügen, und Mitleid mit diesen hat (Herwig Grimm/Markus Wild 2016, 210-211).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wenn nicht erkennbar ist, woher die Produkte stammen, dürften sie nach Azors Auffassung nicht ausgewählt werden. Er würde also vermutlich zu Produkten raten, die aus Produktionen stammen, welche auf das Tierwohl achten. Dass jeder ganz auf tierliche Produkte verzichten muss, würde Azor vermutlich nicht verlangen, da aus seinem Text sehr wohl herauszulesen ist, dass er die Schwäche des Menschen kennt (Juan Azor 1600, lib. 2, cap. 10; cap. 18, q. 5). Er verweist hierbei auf die Gewohnheit der Menschen, die zu einem bestimmten Verhalten führt und in heutigen Analysen mit der Komponente des sozialen Umfeldes verbunden wird (Herwig Grimm/Markus Wild 2016, 212).

Dieser Gewohnheitskomponente ist demnach durch praktisches Ausprobieren entgegenzuwirken, um so alte Gewohnheiten zu unterbrechen; außerdem ist es notwendig, die eigenen Taten und Handlungen zu prüfen und darüber zu reflektieren. Dies ist wichtig, um sich selbst bewusst zu machen, warum man etwas ändern möchte bzw. geändert hat und die gesamtmenschliche, also auch emotionale Reaktion darauf wahrzunehmen. Hierbei kann es helfen, nach einer eigenen Reflexion mit anderen Personen darüber zu sprechen. So ist es möglich, die verschiedensten Denkanstöße für sich selbst einzuordnen und zu bewerten, festzuhalten und neue Praktiken zu bejahen. Bleiben die ersten Versuche, wie z. B. ein „vegetarischer Probemonat", einfach so stehen, ohne eine Reflexion nach sich zu ziehen, verliert sich diese Idee/dieser Versuch sehr schnell im Alltag und hat keine weiteren Folgen für das eigene Leben. Ein gutes Beispiel hierfür sind Neujahrsvorsätze.

3.3 Gewissenslagen als Hilfe bei der Analyse des Schrittes der Habitualisierung: machbare Handlungen in den Alltag einbauen und weiter erproben

Hingegen ist es möglich, nach einer Reflexion die neuen Erkenntnisse zumindest stückweise in den Alltag einzubauen. Vielleicht ist es möglich, aus diesem einen „vegetarischen Probemonat" mehrere hintereinander zu machen, oder aber es wird erkannt, dass die Wurst am Frühstücksteller gar nicht mehr so recht „schmecken" will – schmecken steht hier in Anführungszeichen, denn der Geschmack der Wurst hat sich nicht verändert, allerdings die Notwendigkeit und die Sichtweise darauf, diese essen zu wollen –, so dass ein völliger Verzicht möglich wird. Wichtig ist hierbei, sich weiterhin das Warum der Handlung und Entscheidung ins Gedächtnis zu rufen. Vergisst man den Grund dahinter, schleichen sich alte Gewohnheiten in Form von sogenannten „Cheatdays" allzu schnell wieder ein. Und von diesen Ausnahmen gerät der Mensch allzu leicht wieder in die Lage

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des „vorgetäuschten Unwissenden“, der die Realität zu (zumindest im Augenblick) seinen Gunsten von sich abschirmt (João Graça et al. 2016, 353-364).

Natürlich ist es schon ein großer Erfolg, dauerhaft die eigene Ernährung in bestimmten Aspekten umzustellen, jedoch ist es ein Irrglaube zu meinen, dass damit die Welt gerettet wäre, der Klimawandel abgewendet würde und alle Kühe und Schweine auf der Erde glücklich wären. Es ist notwendig, wie in allen Bereichen des Lebens, immer weiter an sich zu arbeiten und das immer neu dazu erworbene Wissen in die Tat umzusetzen. Dafür, wie das im Detail aussehen kann, gibt es keine einheitliche Lösung, da man sich immer im Erkenntnisstand der eigenen Zeit befindet und immer wieder neue Gefahren, aber auch Chancen für ein gutes Zusammenleben von allen Lebewesen aufgezeigt werden. Der Mensch hat dabei die Möglichkeit, sich seiner Freiheit entsprechend zu verhalten. Vielleicht ist jetzt die Zeit gekommen, ganz als Vegetarier zu leben? Oder die Zeit für einen „veganen Probemonat“? Überlegungen in diese Richtung würde der „vegantarische Imperativ“ von Kurt Remele unterstützen (Kurt Remele 2016, 148). Oder einen veganen Tag in der Woche? Oder aber auch zu einem verantworteten Konsum tierlicher Produkte, wofür es ebenso Begründungen gibt (Udo Pollmer et al. 2015). Ob das nun im Zeitraum eines Jahres oder in zehn Jahren geschieht, ist erst einmal zweitrangig. Es gibt aber jedenfalls keinen Grund, sich komplett blind gegenüber den Problemen zu stellen oder Entschuldigungen zu suchen. Das große Problem ist, dass der Impuls aus jedem Menschen selbst kommen muss und jeder Einzelne nur für sich persönlich die Gründe kennt, welche ihn/sie dazu antreiben. Und diese Verantwortung kann niemandem abgenommen werden.

Zu viele unterschiedliche Meinungen aus diversen, vielleicht nicht nachvollziehbaren Richtungen können jedoch auch zu einem *skrupulösen* Gewissen führen. Am Ende ist man sich nicht mehr sicher, was richtig und was falsch ist, ob es nun erlaubt ist, tierliche Produkte zu essen oder nicht, wieviel davon, woher sie stammen dürfen usw. Die Person zweifelt schlussendlich an allem und bleibt in einem Zustand der Orientierungslosigkeit zurück. In diesem Fall macht Azor deutlich, dass die Person Hilfe braucht. Er spricht von vier Dingen, die helfen können: 1) Abstand nehmen von Todsünden, im Fall des Konsums tierlicher Produkte wäre das beispielsweise von unmäßigem Konsum. 2) Dem Rat eines guten Menschen folgen, z. B. einem Arzt. 3) Über die Zweifel nachdenken. 4) Die falschen Dinge erkennen und somit die Skrupel beseitigen, denn einige Zweifel können sich durch Informationen, z. B. über die Tierhaltung, schon auflösen (Juan Azor 1600, lib. 2, cap. 20, q. 7).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Eine Gewissensbildung bedarf also auch der persönlichen Arbeit. In dieser Eigeninitiative besteht das Wagnis. Es ist notwendig, sich aus der eigenen Komfortzone zu bewegen und mit Hilfe des kognitiven, des emotionalen und des Schrittes der Habitualisierung das eigene Gewissen weiterzubilden und danach zu handeln. Selbst im Zustand der Orientierungslosigkeit ist es durch die oben genannten Hilfsmittel möglich, Schritte zu setzen und sich damit weiter auf dem Weg des „Tutiorismus des Wagnisses" zu bewegen.

4. Schlussbemerkungen

Eine Veränderung der Lebensgewohnheiten im Blick auf den Umgang mit tierlichen Produkten ist, wie deutlich wurde, in starkem Maße eine Herausforderung für die persönliche Gewissensbildung. Die Unterscheidung der verschiedenen „Gewissenslagen" bei Juan Azor zeigt auf, wie auch heute handlungslähmende Gewissensempfindungen gedeutet, überwunden und aktive Gewissensentscheidungen vorbereitet werden können. Um die gegenwärtige Situation des vielfach ethisch nicht vertretbaren Konsums tierlicher Produkte zu verändern, ist die Arbeit jedes/jeder Einzelnen an sich selbst nötig. Hierfür ist nicht nur das Sammeln von Informationen über die einzelnen Konsumgüter erforderlich, sondern auch grundlegend die Beschäftigung mit dem eigenen Gewissen, eine Sensibilität für die eigenen Wahrnehmungen und Diskrepanzen zwischen Denken und Handeln sowie das Einüben von Gewohnheiten, die dem eigenen Gewissensurteil entsprechen. Im Sinne Karl Rahners könnte daher die Empfehlung Azors lauten, sich einen „Tutiorismus des Wagnisses" anzueignen und sich im Sinne einer christlichen Verantwortung für die Schöpfung schrittweise auf den Weg zu einem rechten Gewissen zu begeben, d. h., der Stimme der Vernunft gegenüber falschen Gewohnheiten zunehmend mehr Raum zu verschaffen. In diesem Sinne können sich die praktisch orientierten Überlegungen aus der Anfangszeit der Moraltheologie als theologischem Fach auch für heutige tierethische Diskurse als stimulierend und fruchtbar erweisen.

Literatur

Ach, Johann S./Borchers, Dagmar (Hg.) 2018, Handbuch Tierethik, Stuttgart.
Auer, Alfons 1971, Autonome Moral und christlicher Glaube, Düsseldorf.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Azor, Juan 1600, Institutionum moralium. In quibus universae quaestiones ad conscientiam recte, aut prave factorum pertinentes, breviter tractantur. Pars prima, Rom.

Bundesministerium der Justiz und für Verbraucherschutz/Bundesamt für Justiz 1972, Tierschutzgesetz, in: http://www.gesetze-im-internet.de/tierschg/index.html (abgerufen am 03.01.2020).

Ciraci, Joana 2019, Pelz? Nein, danke!, in: https://welttierschutz.org/pelz-nein-danke/ (abgerufen am 19.11.2019).

Demmer, Klaus 1985, Deuten und Handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral, Freiburg etc.

Domingo, José L./Nadal, Martí 2017, Carcinogenicity of consumption of red meat and processed meat: A review of scientific news since the IARC decision, in: Food and Chemical Toxicology 105, 256-261.

Franziskus 2015, *Laudato si'*. Enzyklika über die Sorge für das gemeinsame Haus (24.05.2015).

Grabmann, Martin 1933, Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit. Mit Benützung von M. J. Scheebens Grundriß dargestellt (Herders theologische Grundrisse), Freiburg i. Br.

Graça, João/Calheiros, Maria Manuela/Oliveira, Abílio 2016, Situating moral disengagement: Motivated reasoning in meat consumption and substitution, in: Personality and Individual Differences 90, 353-364.

Grill, Rupert 2019, „Willensschwäche". Theologisch-ethische Neuverortung anhand der PSI-Theorie von Kuhl als Basis einer moralpsychologischen Perspektive, Habilitationsschrift Universität Wien.

Grimm, Herwig/Wild, Markus 2016, Tierethik zur Einführung, Hamburg.

Heinrich-Böll-Stiftung/Bund für Umwelt und Naturschutz Deutschland/Le Monde Diplomatique [2]2018, Fleischatlas. Daten und Fakten über Tiere als Nahrungsmittel, Paderborn.

Henkel, Heinrich 1964, Einführung in die Rechtsphilosophie. Grundlagen des Rechts, München/Berlin.

Höfling, Gabriele 2016, Vegetarisches Essen ist Christenpflicht. Sozialethiker Kurt Remele über die Würde der Tiere, Bonn, in: https://www.katholisch.de/artikel/9225-vegetarisches-essen-ist-christenpflicht (abgerufen am 19.11.2019).

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.

Lymbery, Philip 2015, Futtermittel: Viel Land für viel Vieh, in: https://www.boell.de/de/2015/01/08/futtermittel-viel-land-fuer-viel-vieh (abgerufen am 03.03.2020).

Mensink, Gert B. M./Lage Barbosa, Clarissa/Brettschneider, Anna-Kristin 2016, Verbreitung der vegetarischen Ernährungsweise in Deutschland, in: Journal of Health Monitoring 1 (2), 2–15.

Nethöfel, Wolfgang 1987, Moraltheologie nach dem Konzil. Personen, Programme, Positionen (Kirche und Konfession 26), Göttingen.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Pollmer, Udo/Keckl, Georg/Alfs, Klaus 2015, Don't go Veggie! 75 Fakten zum vegetarischen Wahn, Stuttgart.

Rahner, Karl 1995, Selbstvollzug der Kirche. Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie (Sämtliche Werke 19), Düsseldorf/Freiburg i. Br. etc.

Redaktion Fleischwirtschaft 2018, Zukunft der tierischen Erzeugung gestalten. Steigerung der Effizienz unter Beachtung des Umwelt-, Klima- und Ressourcenschutzes, in: Fleischwirtschaft 2, 30-31.

Regeniter, Hilde 2017, Fleischindustrie ist System struktureller Sünde. Tierrechtler sieht Kirche bei artgerechter Haltung in der Pflicht, in: https://www.domradio.de/themen/ethik-und-moral/2017-02-14/tierrechtler-sieht-kirche-bei-artgerechter-haltung-der-pflicht (abgerufen am 19.11.2019).

Remele, Kurt 2016, Die Würde des Tieres ist unantastbar. Eine neue christliche Tierethik, Kevelaer.

Rosenberger, Michael 2015, Der Traum vom Frieden zwischen Mensch und Tier. Eine christliche Tierethik, München.

Schockenhoff, Eberhard 1990, Das umstrittene Gewissen. Eine theologische Grundlegung, Mainz.

Theiner, Johann 1970, Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie 17), Regensburg.

Vogt, Markus 2019, Ethik des Wissens. Freiheit und Verantwortung der Wissenschaft in Zeiten des Klimawandels, München.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Genehmigung von Tierversuchen nach Richtlinie 2010/63/EU – zentrale Konzepte zur Prüfung der „ethischen Vertretbarkeit", ihre Funktion, praktische Schwierigkeiten und die Beschränkung ihrer „ethischen Reichweite"

Matthias Eggel

Weltweit werden Jahr für Jahr ca. 115 Millionen Tiere (Andrew Knight 2008) zu wissenschaftlichen Zwecken im Namen der Forschung verwendet mit dem Ziel, wichtige Erkenntnisse für die Gesundheit von Mensch und Tier und für den Schutz der Umwelt zu erzielen.

Diese Praxis wirft eine Vielzahl von ethischen Fragen auf, polarisiert die Gesellschaft und wird auch akademisch kontrovers diskutiert. Tiere sind in unserer moralischen Gesellschaft angekommen und die Zusprechung von moralischem Status wirft Fragen zur Mensch-Tier-Beziehung generell und zu den Tierversuchen im Speziellen auf. Welche Handlungen an Tieren sind zu wissenschaftlichen Zwecken erlaubt, geboten oder verboten? Ist es ethisch vertretbar, dass Tiere Belastungen erfahren, damit der Mensch Erkenntnisse zur Verbesserung der menschlichen Gesundheit erzielt? Wie und unter welchen Umständen kann tierliches Leid und die „Opferung" tierlicher Interessen für menschliche Interessen „ethisch" gerechtfertigt werden? Diese Fragen sind nicht neu, aber immer noch (und vielleicht mehr denn je) Bestandteil des akademischen Diskurses (z. B. Belastungsobergrenze, Primaten in der Forschung, Reproduktionskrise) und Teil einer andauernden öffentlichen Debatte (z. B. Initiativen zum Verbot von Tierversuchen).

Bedenken im Zusammenhang mit Tierversuchen können auch auf gesetzlicher Ebene beobachtet werden. Tierversuche sind in den EU-Staaten durch die Richtlinie 2010/63/EU „zum Schutz der für wissenschaftliche Zwecke verwendeten Tiere" des Europäischen Parlaments und des Rates der Europäischen Union streng reglementiert und bewilligungspflichtig. Die Verwendung von Tieren zu Forschungszwecken wird auf Bereiche eingeschränkt, die letztlich einen „Nutzen für die Gesundheit von Mensch, Tier und Umwelt nach sich ziehen können" (Erwägungsgrund 12).

Im Folgenden versucht dieser Aufsatz, eine (grobe) Übersicht über das Genehmigungsverfahren und die Prüfung auf „ethische Vertretbarkeit" nach Richtlinie 2010/63/EU zu geben. Diesbezüglich wird die Prüfung auf

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Eignung, wissenschaftliche Erforderlichkeit und Verhältnismäßigkeit erörtert. Durch die Diskussion der Konzepte, auf welchen diese Begriffe beruhen, und der Funktionen, die sie innerhalb der Genehmigung von Tierversuchen einnehmen, soll ein Teil der normativen Infrastruktur der Richtlinie nachgezeichnet werden. Punktuell werden (in der gebotenen Kürze und ohne Anspruch auf Vollständigkeit) praktische Schwierigkeiten und Grenzen (der „ethischen Reichweite") skizziert, die sich aus diesen Konzepten und ihren Funktionen ergeben.

1. *Grundlegende Aspekte der gesetzlichen Regelung von Tierversuchen nach Richtlinie 2010/63/EU*

Laut Richtlinie 2010/63/EU zum Schutz der für wissenschaftliche Zwecke verwendeten Tiere ist unter Tierversuch (oder „Verfahren")

> „jede invasive oder nicht invasive Verwendung eines Tieres zu Versuchszwecken oder anderen wissenschaftlichen Zwecken [...], die bei dem Tier Schmerzen, Leiden, Ängste oder dauerhafte Schäden in einem Ausmaß verursachen kann, das dem eines Kanüleneinstichs gemäß guter tierärztlicher Praxis gleichkommt oder darüber hinausgeht" (Art. 3),

zu verstehen. Die Richtlinie spricht empfindungsfähigen Tieren einen „intrinsischen Wert" zu,

> „der respektiert werden muss und aus welchem Grund Tiere stets als fühlende Wesen behandelt werden, und ihre Verwendung in Verfahren auf Bereiche beschränkt werden sollte, die letztendlich einen Nutzen für die Gesundheit von Mensch und Tier oder für die Umwelt nach sich ziehen können" (Erwägungsgrund 12).

Diesbezüglich inkludiert die Richtlinie lebende nichtmenschliche Wirbeltiere (einschließlich selbständig Nahrung aufnehmende Larven und Föten von Säugetieren ab dem letzten Drittel ihrer normalen Entwicklung) und lebende Kopffüßer (Art. 1, Abs. 3). Insekten (z. B. *Drosophila Melanogaster*), Würmer (z. B. *Caenorhabditis Elegans*) und andere nicht-menschliche Tiere, denen die Empfindungsfähigkeit abgesprochen wird, werden nicht berücksichtigt.

In Art. 5 schränkt die Richtlinie die Verwendung von Tieren zu Forschungszwecken ausschließlich auf die folgenden Zwecke ein: Grundlagenforschung, translationale oder angewandte Forschung, regulatorische Versuche, Schutz der Umwelt im Interesse der Gesundheit und Wohlerge-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hen von Mensch und Tier, Forschung zur Erhaltung der Arten, Ausbildung und forensische Untersuchungen.

Für eine Genehmigung eines Tierversuchs muss ein Antrag gestellt werden, der von den zuständigen Behörden auf verschiedene Kriterien geprüft wird (Art. 37-38). Dabei ist die Prüfung von Eignung, wissenschaftlicher Erforderlichkeit und Verhältnismäßigkeit zentral.

2. *Prüfung der Eignung, wissenschaftlicher Erforderlichkeit und Verhältnismäßigkeit*

2.1 Prüfung der Eignung

Artikel 38/a der Richtlinie verlangt „eine Beurteilung der Projektziele, des erwarteten wissenschaftlichen Nutzens oder des pädagogischen Werts". Diese Beurteilung wird auch als Prüfung der Eignung bezeichnet (Swiss Academies of Arts and Sciences 2017). Es sollen die Fragestellung und das Ziel auf Plausibilität und die beschriebenen Methoden auf ihre Durchführbarkeit und Erfolgsaussichten geprüft werden. Ist die Hypothese durch genügend Literatur gestützt? Ist die Wahl des Modells geeignet, um die Fragestellung zu beantworten? Wie wird die Fragestellung messbar gemacht? Ist das experimentelle Design detailliert genug beschrieben bezüglich der Kriterien der guten wissenschaftlichen Praxis, d. h. Verblindung, Randomisierung, Stichprobengröße und statistische Auswertung? Wie steht es um die Reproduzierbarkeit und Generalisierbarkeit der erwarteten Ergebnisse etc.? Ziel dieser Prüfung ist es sicherzustellen, dass der vorgeschlagene Tierversuch das geeignete „Instrument" ist, um ein gegebenes Versuchsziel zu erreichen.

Die hier zugrundeliegende Annahme ist, dass nur Forschung, die höchsten wissenschaftlichen Standards gerecht wird, belastbare, reproduzierbare und generalisierbare Daten generieren kann und dass die Verwendung von Tieren zu Versuchszwecken nur unter dieser Bedingung ethisch vertretbar ist.

Praktische Probleme in der Prüfung der Eignung

Bezüglich der Qualität der Forschung sind in den letzten Jahren im Zuge der sogenannten „Reproduzierbarkeitskrise" Zweifel aufgekommen. Mangelnde Reproduzierbarkeit von Forschungsresultaten wird mit als Grund

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

genannt für die geringe Übertragbarkeit der Forschungsresultate aus Tierversuchen in die klinische Praxis.[1] Verschiedene Studien zeigen auf, dass ein signifikanter Anteil von veröffentlichten Forschungsergebnissen aufgrund mangelnder Qualität der Forschung und ihrer Veröffentlichungspraktiken (Ismail Kola/John Landis 2004; Emily S. Sena et al. 2010; H. Bart van der Worp et al. 2010) unzuverlässig sind. Zudem enthalten viele der untersuchten Studien nur ungenügend oder gar keine Informationen zu Maßnahmen zur Vermeidung von systematischen Fehlern (d. h. Verblindung, Randomisierung, Berechnung der Stichprobengröße, geeignete Kontrollgruppen, Plan für statistische Auswertung etc.). Ein Teil dieses Problems wurde auch in der Prüfung der Eignung im Genehmigungsverfahren verortet. Eine Untersuchung Schweizer Tierversuchsanträge kam zum Schluss, dass die Behörden Anträge oft auf Basis von Vertrauen anstelle von Beweisen für die wissenschaftliche Qualität von Forschungsprojekten genehmigen (Lucile Vogt et al. 2016). Dies passiert nicht zuletzt deshalb, weil den Behörden oft wichtige Informationen über den experimentellen Aufbau und über Maßnahmen zur Vermeidung von systematischen Fehlern fehlen. Aktuell beinhalten Genehmigungsverfahren keine oder nur eine ungenügende systematische Prüfung der wissenschaftlichen Qualität. Im Lichte der Reproduzierbarkeitskrise und der mangelhaften Forschungsqualität scheint es aber dringend notwendig, dass Methoden zur systematischen Prüfung der wissenschaftlichen Qualität in die Genehmigungspraxis integriert werden. Forscher und Behörden sind sich dieser Mängel bewusst und sehen Handlungsbedarf. Diesbezüglich hat z. B. Hanno Würbel (2017) vorgeschlagen, Projektanträge systematisch auf die 3V, d. h. die drei Validitäten (*interne*, *externe* und *Konstruktvalidität*) zu prüfen.[2] Würbels Vorschlag wurde 2020 von den Schweizer Behörden im Zu-

1 Eine Studie zeigt, dass von 500 neuroprotektiven Behandlungen, welche im Tiermodell effektiv waren, keine einzige auch im Menschen eine Wirkung gezeigt hat (Victoria E. O'Collins et al. 2006). Eine andere Studie zu Schlaganfall konnte zeigen, dass von 100 Behandlungsmethoden, welche im Tierversuch einen Effekt gezeigt hatten, nur eine einzige auch im Menschen wirksam war (ebd.).

2 Validität stellt ein Kriterium für die Überprüfung der Qualität und Güte von Modellen, Mess- und Testverfahren dar. *Interne Validität* beschreibt den Grad der Kausalkette zwischen Experiment und Ergebnis, d. h., inwieweit die Planung, Durchführung und Auswertung des Experiments die Möglichkeit systematischer Fehler ausschließt. Dies beinhaltet z. B. die Inklusion von Verblindung und Randomisierung, eine adäquate Stichprobenberechnung, geeignete Kontrollgruppen und einen geeigneten Plan für die statistische Auswertung (Hanno Würbel 2017). Die *externe Validität* besagt, inwieweit die Ergebnisse eines Tierversuchs auf andere Populationen von Tieren (und/oder einschließlich Menschen) und/oder andere Um-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ge der Überarbeitung des Antragsformulars für Tierversuche übernommen. Somit beinhaltet das Schweizer Prüfungsverfahren (im Gegensatz zu den meisten europäischen Prüfungsverfahren) seither eine systematische Evaluierung der 3V. Analog haben Daniel Strech und Ulrich Dirnagl (2019) vorgeschlagen, Projektanträge auf *Robustness*, *Reporting* und *Registration* zu untersuchen. *Robustness* bezieht sich auf eine systematische Prüfung der wissenschaftlichen Qualität (wie sie Würbel vorgeschlagen hat). Oft fehlen in Publikationen wichtige Informationen zu Versuchsaufbau, Durchführung und Analyse. Diesbezüglich verlangt *Reporting*, die transparente und detaillierte Publikation von Forschungsresultaten, als weiteren unerlässlichen Faktor die Reproduzierbarkeit zu verbessern. Nur so können nämlich Studien auf ihre wissenschaftliche Qualität und methodische Zuverlässigkeit geprüft werden, und nur so ist es anderen Forschern möglich, Experimente zu wiederholen und auf publizierten Arbeiten aufzubauen. *Registration* verlangt das Hochladen eines detaillierten Forschungsplans für einen geplanten Tierversuch (ähnlich klinischen Versuchen) auf Online-Plattformen vor seiner Durchführung. Dies soll verhindern, dass Resultate gar nicht oder nur selektiv publiziert werden (*publication bias*).[3] Durch die Implementierung dieser vorgeschlagenen Methoden soll zum einen die wissenschaftliche Qualität, zum anderen aber auch die Qualität der Prüfung auf Eignung verbessert werden.

---

weltbedingungen übertragbar sind. Dies beinhaltet das Aufteilen von Experimenten in mehrere unabhängige Replikate (Richard Paylor 2009; Natasha A. Karp et al. 2014), systematische Heterogenisierung relevanter Variablen (z. B Tierarten/Tierstämme, Haltungsbedingungen [S. Helene Richter et al. 2010 und 2011]) oder Implementierung von sogenannten *multilaboratory studies* (Rachel Wodarski et al. 2016). Niedrige externe Validität kann ein Grund sein für ungenügende Reproduzierbarkeit und Translatierbarkeit von Resultaten. Die *Konstruktvalidität* (Hanno Würbel 2017) gibt an, wie gut ein Test das misst, was er zu messen vorgibt. Dies beinhaltet z. B. die Wahl eines geeigneten Tiermodells, um eine spezifische Fragestellung zu beantworten, z. B. Grad der Übereinstimmung zwischen einem Tiermodell für eine spezifische Krebsart und der zu messenden Pathophysiologie – d h. in diesem Falle die zu untersuchende Art von Krebs – im Menschen.

3 An dieser Stelle sind auch die PREPARE- und ARRIVE-Richtlinien zur Verbesserung von Planung, Durchführung und Dissemination von Tierversuchen und deren Ergebnisse zu erwähnen (PREPARE = *Planning Research and Experimental Procedures on Animals: Recommendations for Excellence* [Adrian Smith et al. 2018]; ARRIVE = *Animal Research: Reporting of In Vivo Experiments* [Carol Kilkenny et al. 2010]). Wissen um diese und Gebrauch dieser Richtlinien scheinen aber noch relativ gering zu sein, hat aber in den letzten Jahren zumindest zugenommen (David Baker et al. 2014; Thomas S. Reichlin et al. 2016; Kaitlyn Hair et al. 2019).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Laut Gesetz ist nur Forschung ethisch vertretbar, die höchsten wissenschaftlichen Standards genügt, weil nur solche Forschung reproduzierbare und generalisierbare Daten generieren kann. Dies ist auch im Zusammenhang mit biomedizinischer Forschung von zentraler Bedeutung, denn nur reproduzierbare und generalisierbare Daten haben das Potential, auf den Menschen übertragbar zu sein, und sind dementsprechend eine notwendige Bedingung für die Realisierung von praktischem Nutzen (d. h. für die Förderung menschlicher Gesundheit). Als solches ist die Prüfung auf Eignung der erste Prüfschritt (und die erste notwendige Bedingung) für die ethische Vertretbarkeit von Tierversuchen. Mit Bezug auf die Reproduzierbarkeitskrise und die angesprochenen Mängel im Genehmigungsverfahren wird die momentane Praxis dieser Aufgabe in vielen europäischen Ländern noch unzureichend gerecht und muss verbessert werden. Zudem ist eine Prüfung der Eignung eines Tierversuchs auch eine notwendige Bedingung für die Prüfung der wissenschaftlichen Erforderlichkeit (als zweiter Prüfschritt und zweite notwendige Bedingung für die ethische Vertretbarkeit von Tierversuchen). Diese soll im nächsten Abschnitt erläutert werden.

2.2 Prüfung der wissenschaftlichen Erforderlichkeit

Nächster zentraler Bestandteil der Genehmigung von Tierversuchen ist die Prüfung der wissenschaftlichen Erforderlichkeit. Ziel dieser Prüfung ist es sicherzustellen, dass der geplante Versuch und dessen Ziel zwingend und ausschließlich durch einen Tierversuch durchgeführt und erreicht werden können. Dieser Prüfung liegt die Annahme zugrunde, dass ausschließlich Tierversuche ethisch vertretbar sind, die nicht durch Alternativmethoden ersetzt werden können, und dass die Belastungen an Versuchstieren so gering wie möglich zu halten sind. Diese Idee geht auf William Russell und Rex Burch und ihr einflussreiches Buch *The Principles of Humane Experimental Technique* zurück, in welchem sie 1959 das 3R-Prinzip beschrieben haben. Die 3R stehen für *Replacement*, *Reduction* und *Refinement*.[4] *Replacement* verlangt, Tierversuche, wann immer möglich, zu vermeiden und auf Alternativmethoden auszuweichen, für welche keine Tiere verwendet wer-

4 Auf Deutsch auch als „Vermeidung, Verminderung und Verbesserung" bekannt. Wegen der Verwechslungsgefahr mit dem 3V-Prinzip, welches von Hanno Würbel (2017) beschrieben wurde, werden hier die englischen Anfangsbuchstaben der 3R verwendet.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den müssen, d. h. Computersimulationen, mathematische Modelle, Stammzellen (z. B. Organoide), Zellkulturen, *Organ-on-a-chip* etc. Falls der Erkenntnisgewinn durch solche Alternativmethoden gewonnen werden kann, ist die Verwendung von Versuchstieren nicht notwendig und deshalb verboten. Die Richtlinie, die in Artikel 38/b eine „Bewertung des Projekts im Hinblick auf die Erfüllung der Anforderung der Vermeidung, Verminderung und Verbesserung" vorschreibt, bezeichnet es (im Erwägungsgrund 10) dementsprechend auch als finales (langfristiges) Ziel, ganz auf die Verwendung von Tieren in der Forschung verzichten zu können. *Reduction* bezeichnet Bemühungen, die Anzahl der verwendeten Tiere auf das Mindestmaß zu reduzieren, welches immer noch valide Daten ermöglicht (z. B. genügend statistische Robustheit und Wahrscheinlichkeit, Behandlungseffekte detektieren zu können). Diesem Prinzip liegt der Gedanke zugrunde, dass sowohl die Verwendung von zu vielen, aber auch von zu wenigen Versuchstieren ethisch problematisch ist. Könnte man den Erkenntnisgewinn mit weniger Versuchstieren erreichen, würde die Verwendung der überschüssigen Tiere (und das überschüssige Leiden dieser Tiere) keinen zusätzlichen Nutzen bringen und wäre somit ethisch unzulässig. Werden hingegen zu wenige Tiere verwendet, kann die statistische Auswertung und damit die Aussagekraft eines Versuchs so sehr eingeschränkt sein, dass keine validen Daten mehr gewonnen werden können und dementsprechend Tiere unnützer- und unnötigerweise geopfert wurden. *Refinement* verlangt die Förderung des Wohlbefindens der Tiere sowie die Ausführung von Verfahren mit der kleinstmöglichen Belastung für die Versuchstiere. Dementsprechend sind Belastungen für Versuchstiere nur zulässig, wenn sie für den Versuch wissenschaftlich absolut notwendig sind.[5]

Praktische Probleme der Prüfung der Erforderlichkeit

Die 3R mit ihrer mittlerweile 60-jährigen Geschichte sind weithin als „ethisches Leitkonzept" zur Leidverminderung von Versuchstieren akzeptiert. Die Implementierung der 3R bereitet aber in der Praxis weiterhin Schwierigkeiten. Im Zusammenhang mit *Reduction* z. B. mit dem Ziel, nicht mehr Tiere als notwendig zu verwenden, ist es in der Wissenschaft

5 Ein solcher Standpunkt, wie ihn die Direktive mit ihrem Fokus auf die 3R vertritt, welcher Tierversuche an sich ethisch vertretbar findet, aber für die Verbesserung und „Optimierung" der Haltungsbedingungen und für die Leidvermeidung einsteht, wird oft als *animal welfare*-Position benannt (Gary L. Francione 1996).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zum Standard geworden, die genetischen Versuchsbedingungen sowie die Umwelt-Faktoren rigoros zu homogenisieren und standardisieren. Diese rigorose Standardisierung ermöglicht es zwar, die Test-Sensitivität zu erhöhen und somit die Zahl der für einen Versuch benötigten Tiere zu verkleinern (S. Helene Richter et al. 2009). Dies ist aber problematisch, weil eine (zu) rigorose Standardisierung zwar die Aussagekraft für die untersuchte Population und für die gegebenen Versuchsbedingungen (i. e. hohe interne Validität) steigern kann, aber gleichzeitig die Übertragbarkeit über die Stichprobe und Versuchsbedingungen hinaus (z. B. externe Validität sinkt) reduziert wird. Dieses Problem wurde als *Standardization fallacy* bekannt (S. Helene Richter et al. 2009; Hanno Würbel 2000). Diesbezüglich wurden Methoden zur kontrollierten Heterogenisierung von Versuchsbedingungen entwickelt, um der zu rigorosen Standardisierung entgegen zu wirken und die Reproduzierbarkeit und Generalisierbarkeit von Forschungsresultaten zu verbessern.[6] Unabhängig von Standardisierung und Heterogenisierung von Versuchsbedingungen bergen zu kleine Stichproben (teilweise motiviert durch den *Reduction*-Gedanken) und die daraus folgende ungenügende statistische Aussagekraft die (wissenschaftlich und ethisch relevante) Gefahr, dass Behandlungseffekte nicht gemessen oder gemessene Behandlungseffekte überschätzt werden und dementsprechend die Reproduzierbarkeit von Resultaten einschränken können (Katherine S. Button et al. 2013).[7] Wie diese Beispiele aufzeigen, kann der *Reduction*-Gedanke, wenn richtig angewandt, vermeidliches Tierleid minimieren, aber bei der (zu rigorosen) Minimierung der verwendeten Tierzahl ist Vorsicht geboten.

Bezüglich *Refinement* haben diverse Studien den Einfluss von Haltungsbedingungen, der Handhabung (*handling*) von Versuchstieren sowie der Durchführung eines Tierversuchs (z. B. Operationen) auf das Wohlergehen der Versuchstiere aufgezeigt. Und obwohl das Ausschöpfen der 3R gesetzlich vorgegeben ist und das Wohlbefinden von Versuchstieren aus ethischer wie auch wissenschaftlicher Perspektive wichtig ist[8], sehen verschiedene Publikationen Handlungsbedarf bei der konsequenten Implementierung von *Refinement*. So zeigen z. B. Studien, dass Standardbehausungen die Entwicklung und Funktion des Gehirns in Mäusen negativ beeinflussen können (Hanno Würbel 2001), dass Käfige nicht immer groß genug

6 Siehe oben, Fußnote 2.

7 Katherine S. Button et al. (2013) haben diesbezüglich gezeigt, dass das Problem der statistischen Aussagekraft in den Neurowissenschaften erstaunlich tief ist.

8 Unnötige Belastungen können Resultate verfälschen und somit die Validität einer Studie gefährden.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sind, damit Ratten stehen können (was wichtig für ihr Wohlbefinden ist) (Hibba Mazhary/Penny Hawkins 2019), oder dass Behausungen zu wenig „angereichert" sind, um arten-spezifisches Verhalten genügend zu ermöglichen (z. B. Erkunden, Spielen, Nestbau etc). Zudem wurde gezeigt, dass neueste wissenschaftliche Erkenntnisse für das schonende *handling* der Tiere, z. B. das Ersetzen des *tail handlings* (das Ergreifen der Maus am Schwanz) durch das Aufgreifen mit Hilfe eines Tunnels, noch ungenügend umgesetzt werden (Lindsay J. Henderson et al. 2020) oder dass die Durchführung von Operationen[9], die post-operative Schmerzbehandlung (Kathrin Herrmann/Paul Flecknell 2018 a) sowie die Wahl der Tötungsmethoden laut verschiedenen Berichten noch verbessert werden können (Kathrin Herrmann/Paul Flecknell 2018 b). Die Inklusion neuer wissenschaftlicher Erkenntnisse und Methoden in die Praxis (von Forschung, Training und Lehre, aber auch von Prüfungsverfahren) erfolgt in der Regel mit einer gewissen zeitlichen Verzögerung. Nichtsdestotrotz werfen die genannten Beispiele die Frage auf, ob die 3R und die Verbesserung gängiger Praktiken tatsächlich immer ausgeschöpft werden oder ob in gewissen Fällen die Aufnahme und Implementierung neuer Methoden (und die damit verbundenen ethischen Bedenken der 3R zum Schutz von Tieren und deren Leidverminderung) durch praktische oder ökonomische Interessen übertrumpft werden. Ist dies tatsächlich der Fall, dann leiden Tiere unnötigerweise, und somit würde die Forschungspraxis (und auch die Prüfung der Erforderlichkeit) dem gesetzlichen Imperativ zur möglichen Leidminimierung als notwendige Bedingung für die ethische Vertretbarkeit eines Tierversuchs nur unzureichend gerecht.[10] Um Forschung, Lehre und die praktische Implementierung der 3R zu fördern, wurden daher in den letzten Jahrzehnten europaweit in verschiedenen Ländern sogenannte 3R-Zentren aufgebaut (z. B. NC3Rs in England, 3RCC in der Schweiz etc.).

Des Weiteren ist es wichtig anzumerken, dass es sich bei der Prüfung auf Erforderlichkeit im Genehmigungsverfahren ausschließlich um eine Prüfung der *wissenschaftlichen* Notwendigkeit handelt, welche von einer *ethischen* Notwendigkeit abzugrenzen ist. Nur weil sich ein Versuch und ein damit verbundenes Ziel ausschließlich durch die Verwendung von Tie-

9 Laut der Veterinärmedizinerin Petra Seebeck von der Universität Zürich können gängige Operationspraktiken noch stark verbessert werden (Petra Seebeck [Interview with] 2020).

10 Hier muss natürlich angemerkt werden, dass die Prüfung der Erforderlichkeit als *ex ante* Prüfung nur prüfen kann, wie ein Versuch und dessen Durchführung geplant ist, aber keine Kontrolle hat, wie der Versuch schlussendlich im Labor durchgeführt wird.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ren erreichen lässt und deshalb der Tierversuch wissenschaftlich notwendig ist, ergibt sich daraus nicht zwangsläufig, dass dieser Versuch auch ethisch geboten wäre. Dementsprechend ist die „ethische Reichweite" des 3R-Prinzips (und seiner innewohnenden *animal welfare*-Position) sehr begrenzt in dem Sinne, dass tierliches Leid nur insoweit berücksichtigt wird, als es die wissenschaftlichen Interessen nicht beeinträchtigt. Laut Richtlinie ist diese Prüfung der wissenschaftlichen Erforderlichkeit denn auch nur eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für die ethische Vertretbarkeit eines Tierversuchs. Diese hängt laut Gesetz zum einen auch von der Eignung und zum anderen vom Verhältnis zwischen erwartetem Erkenntnisgewinn/Nutzen und den Belastungen der Tiere ab. Diese finale Evaluierung der „ethischen Vertretbarkeit" eines Tierversuchs ist gesetzlich durch die Prüfung der Verhältnismäßigkeit geregelt, welche im nächsten Abschnitt behandelt wird.

2.3 Prüfung der Verhältnismäßigkeit

Damit ein Tierversuch verhältnismäßig (und somit nach Gesetz „ethisch vertretbar") ist, verlangt Artikel 38/d der Richtlinie

> „eine Schaden-Nutzen-Analyse des Projektes, in deren Rahmen bewertet wird, ob die Schäden für die Tiere in Form von Leiden, Schmerzen und Ängsten unter Berücksichtigung ethischer Erwägungen durch das erwartete Ergebnis gerechtfertigt sind und letztlich Menschen, Tieren oder der Umwelt zugutekommen können".

Diese Prüfung entspricht also einer Güterabwägung zwischen den tierlichen Interessen der Leid- und Schmerzvermeidung und dem menschlichen Interesse nach Erkenntnisgewinn. Die Bedeutung einer solchen, gesetzlich geforderten Güterabwägung ist signifikant, zeigt sie doch eine Abkehr von einem Forschungsparadigma an, laut welchem unerlässliche und zweckgeeignete Versuche und Versuchsdesigns nicht alleine aufgrund ihrer wissenschaftlichen Notwendigkeit ethisch vertretbar sind (Klaus Peter Rippe 2009). Das widerspiegelt die Möglichkeit, dass ein Versuch, obwohl nach wissenschaftlichen Kriterien exzellent und notwendig, aufgrund hoher Belastungen für die Tiere unverhältnismäßig und unzulässig sein kann. Das Prinzip der Güterabwägung steht somit in starkem Kontrast zum 3R-Prinzip, welchem eine klare Vorrangregelung der menschlichen Interessen gegenüber tierlichen Interessen innewohnt. Demnach sind laut 3R-Prinzip Tierversuche ethisch gerechtfertigt, wenn sie wissenschaftlich erforderlich sind und die Belastungen der Tiere minimal gehalten wer-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den. Die Güterabwägung bedeutet also eine Abkehr von einer klaren Vorrangregelung hin zu einer rational begründeten Vorzugswahl „jener Handlung, welche die bestmögliche Differenz zwischen Vor- und Nachteilen, d. h. den größten Nettonutzen, erbringt" (Klaus Peter Rippe 2009, 4). Eine solche Güterabwägung entspringt der utilitaristischen Moralphilosophie, nach der die Güte einer Handlung davon abhängt, inwieweit sie den Nutzen (d. h. das Gute, Wohlergehen, Freude) oder das größtmögliche Glück für die größtmögliche Zahl fördert. Das utilitaristische Paradigma versucht, das Ausmaß von Nutzen (oder die Zufriedenstellung von Interessen) zu maximieren und das Ausmaß an Schmerz (oder der Frustration von Interessen) zu minimieren (Kerstin Weich 2018). Für den Tierversuch bedeutet dies nun, dass die Frustration der tierlichen Interessen nur dann gerechtfertigt ist, wenn damit andere, überwiegende Interessen gefördert werden. Dies verlangt logischerweise eine Klassifizierung von Belastungen und Nutzen sowie deren Abwägung. Im Folgenden sollen zwei Probleme skizziert werden: zum einen die Frage, was prospektiv als Nutzen zu werten und zu gewichten ist; zum anderen das Problem der begrenzten Reichweite „ethischer Erwägungen" innerhalb der Schaden-Nutzen-Analyse (als gesetzlich vorgeschriebener Prüfschritt).

Schwierigkeiten bei der Bestimmung von Nutzen

Die Güterabwägung in Form einer Schaden-Nutzen-Analyse (SNA) liegt in der Verantwortung der genehmigenden Behörden, die in ihrer Aufgabe oft durch Ethikkommissionen unterstützt werden. Die Zusammensetzung dieser Kommissionen kann sehr heterogen sein und beinhaltet normalerweise Experten aus den Gebieten der Forschung, Veterinärmedizin, Statistik, Rechtswissenschaften und Ethik sowie oft auch Tierschutzvertreter und „Laien".

Die Richtlinie schweigt sich darüber aus, was Nutzen genau ist und wie dieser gewogen werden soll. Deshalb sind die Bestimmung und die Klassifizierung von Nutzen keineswegs trivial und werfen auf ethischer wie auf praktischer Ebene verschiedene Fragen auf. Ist z. B. die Entwicklung eines neuen Impfstoffs höher zu gewichten als Grundlagenwissen zu biologischen Prozessen? Gibt es eine Hierarchie zwischen verschiedenen Krankheiten? Wenn es eine Hierarchie zwischen verschiedenen Arten von Nutzen gibt, wie wird diese begründet? Oder sind „alle" Arten von Nutzen als gleichwertig zu gewichten?

Als Hilfestellung für die genehmigenden Behörden wurde eine Expertengruppe von der Europäischen Kommission eingerichtet, um sich dieser

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Fragen anzunehmen. In ihrem Bericht empfiehlt die Expertengruppe, generell folgende Fragen zu prüfen (European Commission/Expert Working Group 2013, 21): Was wird der erwartete Nutzen des Projekts sein? Wer wird vom Projekt profitieren? Wie wird man profitieren können? Wann (wo möglich) wird der Nutzen realisiert? Laut Expertengruppe soll zuerst der kurzfristig zu erwartende Nutzen beurteilt werden. Auf die Grundlagenforschung bezogen meint der Bericht damit, dass der Erkenntnisgewinn und dessen Wichtigkeit beurteilt werden sollen. Laut Bericht sind Projekte, die einen kurzfristigen sozialen Nutzen versprechen, wie z. B. die Entwicklung eines neuen Impfstoffs, leichter zu beurteilen als Grundlagenforschung. Es soll aber auch in der Grundlagenforschung, wenn möglich, der Erkenntnisgewinn als „primäres Ergebnis" an ein weiterreichendes Ziel gekoppelt werden (z. B. Langzeit-Nutzen und translationales Potential für die Klinik), auch wenn dieses weiter in der Zukunft liegt und schwieriger abzuschätzen ist. Die Expertengruppe wünscht sich diesbezüglich Angaben zum Ausmaß „der Verbesserung" (z. B. für Mensch, Tier und Umwelt; Anzahl, Qualität etc.), welche der erwartete Nutzen liefert. Ein höherer „Nutzenwert" wird diesbezüglich je nach Ausmaß der Verbesserung für die menschliche Gesundheit (und je nach Anzahl der betroffenen Menschen) zugesprochen. Zentrales Augenmerk liegt hier auch auf einer Abschätzung der Wahrscheinlichkeit, mit welcher der erwartete Nutzen tatsächlich eintreffen wird.

Der Bericht spricht also dem Erkenntnisgewinn zwar erhebliche Signifikanz zu und erwähnt auch explizit, dass es nicht möglich ist, verschiedene Arten von Nutzen in eine klare Hierarchie einzuteilen (European Commission/Expert Working Group 2013, 22). Gleichzeitig wird aber auch ganz klar eine Hierarchie etabliert, in welcher sozialer Nutzen (z. B. Entwicklung neuer Medikamente oder Technologien, die der Gesundheit des Menschen förderlich sind) als „gewichtiger" beurteilt wird als Erkenntnisgewinn.

Diese Priorisierung von sozialem Nutzen und dessen Quantifizierung (z. B. Ausmaß der Verbesserung und Anzahl der Begünstigten) gegenüber Erkenntnisgewinn in einer prospektiven Prüfung wurde von Forschungsseite aus praktischen Gründen stark kritisiert. Es wurde die kurze (zeitliche wie räumliche) Kausalkette zwischen einem Tierversuchsprojekt und der Entwicklung und Fertigstellung von neuen Therapien oder Technologien, auf welcher eine *ex ante* Beurteilung von praktischem Nutzen zwangsläufig beruht, verworfen. Es seien nicht einzelne Projekte, die innert kürzester und absehbarer Zeit praktischen Nutzen abwerfen würden, sondern eine Vielzahl (oft hunderte) von Projekten über einen großen Zeithorizont (oft mehrere Jahrzehnte) hinweg, die zusammen (ähnlich dem Bild eines Man-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dalas) zur Entwicklung und Fertigstellung sozialen Nutzens führe. Dementsprechend beruhe die Vorstellung, auf der Projektebene Anträge prospektiv auf ihr Potential und die Wahrscheinlichkeit, sozialen Nutzen zu generieren, zu beurteilen, auf einer praktischen Unmöglichkeit und sei dementsprechend eine fehlgeleitete Idee.[11] Vielmehr solle auf der Stufe der prospektiven Prüfung das Augenmerk auf dem erwarteten Erkenntnisgewinn liegen als zentraler Prüfstein für die Genehmigung. Der soziale Nutzen solle und könne erst retrospektiv beurteilt werden. Dementsprechend müsse sich aus praktischen Gründen in einer *ex ante* Beurteilung die Nutzenbeurteilung innerhalb der Prüfung der Verhältnismäßigkeit auf eine Abwägung des erwarteten Erkenntnisgewinns (mit ungewissem sozialem Nutzen) beschränken. Eine Hierarchisierung verschiedener Arten von Nutzen scheint nicht nur aus praktischen, sondern auch aus juristischen Gründen nicht angezeigt. Das Oberverwaltungsgericht Bremen spricht in einem Gerichtsurteil der genehmigenden Behörde die Autorität ab, eine Hierarchie zwischen den verschiedenen gesetzlich vorgesehenen Zwecken (definiert in Artikel 5 der Richtlinie[12]) und deren Nutzen festzulegen (Oberverwaltungsgericht Bremen 2012).[13]

Grenzen „ethischer Erwägungen" innerhalb der Prüfung auf Verhältnismäßigkeit

Wie erwähnt folgt laut Richtlinie aus der Zweckeignung und wissenschaftlichen Notwendigkeit eines Tierversuchs nicht zwingend, dass dieser auch ethisch gerechtfertigt ist. Diesbezüglich sieht Artikel 38/d der Richtlinie eine finale Güterabwägung vor, welche die Belastungen für das Tier gegen den erwarteten Nutzen „unter Berücksichtigung ethischer Erwägungen" abwägen soll. Verlangt wird nämlich

---

11 Herwig Grimm et al. (2017) veranschaulichen dieses Problem anhand logischer, methodischer und praktischer Hindernisse der prospektiven (*ex ante*) Nutzenbeurteilung.

12 Grundlagenforschung, translationale oder angewandte Forschung, regulatorische Versuche, Schutz der Umwelt im Interesse der Gesundheit und Wohlergehen von Mensch und Tier, Forschung zur Erhaltung der Arten, Ausbildung und forensische Untersuchungen.

13 Die deutsche Gesetzgebung scheint in diesem Aspekt der österreichischen und schweizerischen Gesetzgebung sehr ähnlich, weshalb es in den Augen des Autors (der aber kein Jurist ist) plausibel erscheint, dass dieses Gerichtsurteil auch für die Schweiz und für Österreich von Belang ist.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> „eine Schaden-Nutzen-Analyse des Projektes, in deren Rahmen bewertet wird, ob die Schäden für die Tiere in Form von Leiden, Schmerzen und Ängsten unter Berücksichtigung ethischer Erwägungen durch das erwartete Ergebnis gerechtfertigt sind und letztlich Menschen, Tieren oder der Umwelt zugutekommen können".

Weil sich die Richtlinie darüber ausschweigt, was unter „Berücksichtigung ethischer Erwägungen" genau zu verstehen ist, ist es unklar, was in die Prüfung der Verhältnismäßigkeit einfließen soll. Wie oben beschrieben, kann aus juristischen und praktischen Gründen damit nicht die Wertung/Hierarchisierung verschiedener Arten von Nutzen gemeint sein. Laut Herwig Grimm (2015) und Kerstin Weich (2018) ist die „Berücksichtigung ethischer Erwägungen" auch nicht mit dem Einbezug öffentlicher Bedenken oder mit moralphilosophischer Kritik des Gesetzes gleichzusetzen. Die Forderung, „ethische Erwägungen" in die Güterabwägung einzubeziehen, nehme eine Zwitterstellung zwischen den Sphären von Ethik und Recht ein (Kerstin Weich 2018) und bedeute einen Prüfschritt „am Schnittpunkt zwischen ethischer Verantwortung und rechtlicher Verpflichtung" (Regina Binder/Herwig Grimm 2013, 56). Das Legalitätsprinzip fordere, dass in einem Verfassungsstaat Behörden nur aufgrund geltenden Rechts Entscheidungen treffen dürfen. Da es sich bei der Genehmigung von Tierversuchen um einen gesetzlich festgelegten Auftrag handelt, könne Ethik hier nur innerhalb der Grenzen des geltenden Gesetzes wirksam sein. Dementsprechend seien auch die Behördenvertreter als ausführende Instanz an das geltende Gesetz gebunden. Deshalb gehe es also nicht darum, z. B. die Idee einer Güterabwägung in Frage zu stellen, die Vor- und Nachteile von verschiedenen Moraltheorien zu diskutieren oder auf die aktuelle öffentliche Meinung Rücksicht zu nehmen. Der Ethik komme in diesem Kontext primär die Rolle zu, die normativen Prinzipien des Gesetzes explizit zu machen, d. h. die normative Infrastruktur der Richtlinie herauszuarbeiten, damit Behördenvertreter wissen, was sie in ihre Beurteilung überhaupt einfließen lassen dürfen (und müssen). In nuce basiert die Richtlinie primär auf einem pathozentrischen Utilitarismus. Pathozentrisch, weil das Hauptaugenmerk auf der Vermeidung von erlebnisrelevanten, negativen, subjektiven Empfindungen von empfindungsfähigen Tieren – wie z. B. Schmerzen, Leiden, Schäden, Angst – liegt. Utilitaristisch, weil die Abwägung verschiedener rechtlich geschützter Interessen angezeigt ist.[14] Weil eben schon im Voraus festgelegt ist, dass die Beurteilung in diesem normativen

14 Zudem basiert die Richtlinie auf einer anthropozentrischen Position. Dies ist zwar nirgends in der Richtlinie explizit erwähnt, wird aber evident durch die Tat-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rahmen zu erfolgen hat, ist offensichtlich, warum mit „ethischen Erwägungen" kein Abwägen der Vor- und Nachteile verschiedener Moraltheorien gemeint sein kann. Als Teil eines gesetzlich vorgeschriebenen Verfahrens kann in diesem Zusammenhang unter „Ethik" oder „ethischen Erwägungen" nur eine ganz spezifische und enggeführte Idee von „Ethik" verstanden werden, welche eben das Abwägen innerhalb des vorgegebenen normativen Rahmens bedeutet. Mit Bezug auf die beschriebene Problematik der Nutzenbestimmung bedeutet das, dass sich „ethische Erwägungen" im Behördenverfahren darauf beschränken, innerhalb eines pathozentrischen und utilitaristischen Rahmens den erwarteten Erkenntnisgewinn (unabhängig des potentiellen sozialen Nutzens) und die Belastungen am Tier auf ihre Verhältnismäßigkeit zu prüfen, d. h. abzuwägen, wie relevant ein Forschungsvorhaben für ein Forschungsfeld ist und inwieweit die Belastungen durch den Erkenntnisgewinn gerechtfertigt sind. Als solches kann (soll und darf) das Behördenverfahren mit seinen gesetzlichen Beschränkungen eine ethische Reflexion im eigentlichen Sinne nicht ersetzen (und soll auch nicht als solche missverstanden werden). Vielmehr scheint die Frage angebracht, inwieweit man in einem solchen Kontext überhaupt von „Ethik" reden kann oder soll. Durch die begrenzte Reichweite der behördlichen Prüfung macht diese die Notwendigkeit einer ethischen Reflexion sogar evident (Herwig Grimm 2015).

Eine kritische Auseinandersetzung mit Tierversuchen und den (keinesfalls selbst-evidenten) normativen Annahmen, auf welchen die EU-Richtlinie 2010/63/EU beruht, kann aber nur, losgelöst von Gesetz und Genehmigungsverfahren, im akademischen sowie im gesellschaftlichen Diskurs stattfinden. Hier kann (und muss) Ethik nun die Frage stellen, ob Tierversuche sich durch die utilitaristische Position der Richtlinie tatsächlich rechtfertigen lassen und „ob eine Gesellschaft wünschenswert ist, in der das (moralisch) Gute mit dem Nützlichen" assoziiert wird (Kerstin Weich 2018, 287). Hier gilt es zu hinterfragen, was die Defizite und Grenzen der

---

sache, dass Versuche an Tieren erlaubt, Versuche an Menschen aber verboten sind und somit menschliche Interessen mehr wiegen als die von Tieren. Auch enthält die Richtlinie eine (deontologische) Schmerzobergrenze, welche unabhängig vom Nutzen nicht überschritten werden darf. Gemessen an den in Anhang VIII aufgeführten Beispielen für Eingriffe, die als „schwere Belastung" eingestuft werden (aber noch unter der Schmerzobergrenze sind), kann angenommen werden, dass die große Mehrheit an zu beurteilenden Versuchen diese (deontologische) Belastungsobergrenze nicht erreicht und diese daher nur in einer Minderheit der Fälle in die Entscheidung mit einbezogen wird.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

normativen Konzepte des Gesetzes sind: Von welchen Annahmen geht es aus, was sind die Auswirkungen und welche Alternativen gibt es?

3. Zusammenfassung

Ziel dieses Aufsatzes war es, die Prüfung auf wissenschaftliche Erforderlichkeit, Eignung und Verhältnismäßigkeit als drei der Eckpfeiler des Genehmigungsverfahrens zu beschreiben, welche laut Gesetz erfüllt sein müssen, damit ein Tierversuch ethisch vertretbar ist. Diesen Konzepten liegt die Annahme zugrunde, dass nur Forschung ethisch vertretbar ist, welche valide und belastbare Resultate liefert, Tiere nur dann verwendet werden dürfen, wenn es wissenschaftlich notwendig ist und wenn die Belastungen für das Tier auf ein Minimum reduziert werden. Zudem muss der erwartete Nutzen unter „Berücksichtigung ethischer Erwägungen" die Belastungen aufwiegen/rechtfertigen. Wie dieser Aufsatz versucht hat zu zeigen, gibt es für alle drei Prüfschritte Probleme auf praktischer Ebene und die „ethische Reichweite" jedes Prüfschritts ist sehr begrenzt. Die mangelnde Qualität der Forschung (und die ungenügende Effektivität der Prüfung auf Eignung) ist kritisiert worden und bedarf der Verbesserung, um ihrem Anspruch gerecht zu werden. Obwohl die 3R weithin als „ethisches Leitprinzip" in der Forschung anerkannt sind, wurde skizziert, dass die Prüfung der Erforderlichkeit ausschließlich eine Prüfung auf wissenschaftliche Notwendigkeit darstellt (von welcher sich noch keine ethische Rechtfertigung ableiten lässt, einen Tierversuch durchzuführen). Zudem lassen die erwähnten Beispiele vermuten, dass die vorhandenen Möglichkeiten für *Replacement*, *Refinement* und *Reduction* auf praktischer Ebene nicht immer ausgeschöpft werden. Die Prüfung der Verhältnismäßigkeit mittels Schaden-Nutzen-Analyse ist das Instrument der Wahl der Richtlinie zur finalen Entscheidung über die „ethische Vertretbarkeit" von Tierversuchen. Hier reduzieren praktische und juristische Gründe die Prüfung auf eine Beurteilung der Verhältnismäßigkeit von erwartetem Erkenntnisgewinn und Belastungen am Tier innerhalb eines vorgegebenen pathozentrischen und utilitaristischen rechtlichen Rahmens. Diesbezüglich kann die gesetzliche Forderung (und ihr Anspruch) der „Berücksichtigung ethischer Erwägungen" eine kritische Reflexion der Praxis des Tierversuchs nicht ersetzen und darf nicht als solche missverstanden werden (zumindest nicht mit einer Reflexion, die über das bestehende Recht hinausgeht). Eine kritische Auseinandersetzung mit Tierversuchen und den (keinesfalls selbst-evidenten) normativen Annahmen, auf welchen die EU-Richtlinie 2010/63/EU

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

beruht, kann nur losgelöst von Gesetz und Genehmigungsverfahren im akademischen sowie im gesellschaftlichen Diskurs stattfinden.[15]

Literatur

Baker, David/Lidster, Katie/Sottomayor, Ana/Amor, Sandra 2014, Two Years Later: Journals Are Not Yet Enforcing the ARRIVE Guidelines on Reporting Standards for Pre-Clinical Animal Studies, in: PLoS Biology 12 (1): e1001756; DOI: org/10.1371/journal.pbio.1001756.

Binder, Regina/Grimm, Herwig 2013, Die Schaden-Nutzen-Analyse, in: Binder, Regina/Alzmann, Norbert/Grimm, Herwig (Hg.) 2013, Wissenschaftliche Verantwortung im Tierversuch. Ein Handbuch für die Praxis, Baden-Baden, 55-67.

Button, Katherine S./Ioannidis, John P. A./Mokrysz, Claire/Nosek, Brian A./Flint, Jonathan et al. 2013, Power Failure: Why Small Sample Size Undermines the Reliability of Neuroscience, in: Nature Reviews Neuroscience 14 (5), 365-376; DOI: 10.1038/nrn3475.

Europäisches Parlament/Rat der Europäischen Union 2010, Richtlinie 2010/63/EU zum Schutz der für wissenschaftliche Zwecke verwendeten Tiere (22.09.2010), in: http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:L:2010:276:0033:0079:de:PDF (abgerufen am 10.06.2020).

European Commission/Expert Working Group 2013, National Competent Authorities for the implementation of Directive 2010/63/EU on the protection of animals used for scientific purposes. Working document on Project Evaluation and Retrospective Assessment Brussels (18.-19.09.2013), in: https://ec.europa.eu/environment/chemicals/lab_animals/pdf/Endorsed_PE-RA.pdf (abgerufen am 10.06.2020).

Francione, Gary L. 1996, Animal Rights and Animal Welfare, in: Rutgers Law Review 48, 397-469.

Grimm, Herwig 2015, Ethics within Legal Limits: Harm-Benefit Analysis According to the Directive 2010/63/EU, in: Dumitras, Diana Elena/Jitea, Ionel Mugurel/Aerts, Stef (Hg.) 2015, Know your food. Food ethics and innovation, Wageningen, 42-47; DOI: org/10.3920/978-90-8686-813-1_5.

Grimm, Herwig/Eggel, Matthias/Deplazes-Zemp, Anna/Biller-Adorno, Nikola 2017, The Road to Hell Is Paved with Good Intentions: Why Harm-Benefit Analysis and Its Emphasis on Practical Benefit Jeopardizes the Credibility of Research, in: Animals (Basel) 7, art. 70; DOI: 10.3390/ani7090070.

15 Dank gilt Samuel Camenzind und Paulin Jirkof für die kritische Durchsicht des Aufsatzes und für hilfreiche Kommentare sowie Hille Haker und Martin M. Lintner für konstruktive Rückmeldungen. Weiterer Dank gilt Dagmar Chastonay für das Korrekturlesen des Manuskripts.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hair, Kaitlyn/Macleod, Malcom R./Sena, Emily S./IICARus Collaboration 2019, A randomised controlled trial of an Intervention to Improve Compliance with the ARRIVE guidelines (IICARus), in: Research Integrity and Peer Review 4, art. 12; DOI: 10.1186/s41073-019-0069-3.

Henderson, Lindsay J./Smulders, Tom V./Roughan, Johnny V. 2020, Identifying obstacles preventing the uptake of tunnel handling methods for laboratory mice: An international thematic survey, in: PLoS ONE 15 (4): e0231454; DOI: org/10.1371/journal.pone.0231454.

Herrmann, Kathrin/Flecknell, Paul 2018 a, Severity Classification of Surgical Procedures and Application of Health Monitoring Strategies in Animal Research Proposals: A Retrospective Review, in: Alternatives to Laboratory Animals 46 (5), 273-289.

Herrmann, Kathrin/Flecknell, Paul 2018 b, The Application of Humane Endpoints and Humane Killing Methods in Animal Research Proposals: A Retrospective Review, in: Alternatives to Laboratory Animals 46 (6), 317-333; DOI: org/10.1177/026119291804600606.

Karp, Natasha A./Speak, Anneliese O./White, Jacqueline K./Adams, David J./Hrabé de Angelis, Martin 2014, Impact of Temporal Variation on Design and Analysis of Mouse Knockout Phenotyping Studies, in: PLoS ONE 9 (10): e11239; DOI: doi.org/10.1371/journal.pone.0111239.

Kilkenny, Carol/Browne, William J./Cuthill, Innes C./Emerson, Michael/Altman, Douglas G. 2010, Improving Bioscience Research Reporting: The ARRIVE Guidelines for Reporting Animal Research, in: PLoS Biology 8 (6): e1000412; 10.1371/journal.pbio.1000412.

Knight, Andrew 2008, 127 Million Non-human Vertebrates Used Worldwide for Scientific Purposes in 2005, in: Alternatives to Laboratory Animals 36 (5), 494-496.

Kola, Ismail/Landis, John 2004, Can the pharmaceutical industry reduce attrition rates?, in: Nature Reviews Drug Discovery 3, 711-716; doi: 10.1038/nrd1470.

Mazhary, Hibba/Hawkins, Penny 2019, Applying the 3Rs: A Case Study on Evidence and Perceptions Relating to Rat Cage Height in the UK, in: Animals (Basel) 9 (12), art. 1104; DOI: 10.3390/ani9121104.

O'Collins, Victoria E./Macleod, Malcom R./Donnan, Geoffrey A./Horky, Laura L./van der Worp, H. Bart et al. 2006, 1,026 Experimental Treatments in Acute Stroke, in: Annals of Neurology 59 (3), 467-477; DOI: 10.1002/ana.20741.

Oberverwaltungsgericht Bremen 2012, Entscheidung „Tierversuche an der Universität Bremen" (11.12.2012), in: http://www.oberverwaltungsgericht.bremen. de/sixcms/detail.php?gsid=bremen72.c.11099.de&asl=bremen72.c.11265 (abgerufen am 10.06.2020).

Paylor, Richard 2009, Questioning standardization in science, in: Nature Methods 6, 253-254; DOI:10.1038/nmeth0409-253.

Reichlin, Thomas S./Vogt, Lucile/Würbel, Hanno 2016, The Researchers' View of Scientific Rigor – Survey on the Conduct and Reporting of *In Vivo* Research, in: PLoS ONE 11 (12): e0165999; DOI: org/10.1371/journal.pone.0165999.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Richter, S. Helene/Garner, Joseph P./Würbel, Hanno 2009, Environmental Standardization: Cure or Cause of Poor Reproducibility in Animal Experiments?, in: Nature Methods 6, 257-261; DOI: 10.1038/nmeth.1312.

Richter, S. Helene/Garner, Joseph P./Auer, Corinna/Kunert, Joachim/Würbel, Hanno 2010, Systematic Variation Improves Reproducibility of Animal Experiments, in: Nature Methods 7, 167-168; DOI: 10.1038/nmeth0310-167.

Richter, S. Helene/Garner, Joseph P./Zipser, Benjamin/Lewejohann, Lars/Sachser, Norbert et al. 2011, Effect of Population Heterogenization on the Reproducibility of Mouse Behavior: A Multi-Laboratory Study, in: PLoS ONE 6 (1): e16461; DOI: org/10.1371/journal.pone.0016461.

Rippe, Klaus Peter 2009, Güterabwägungen im Tierversuchsbereich. Anmerkungen zu einem ethischen Paradigmenwechsel, in: ALTEXethik 26 (1), 3-10.

Russell, William/Burch, Rex 1959, The Principles of Humane Experimental Technique, London.

Seebeck, Petra (Interview with) 2020, Rodents have a right for best surgical practice, in: Zurich Center for Integrative Human Physiology News, January, 1-2, in: https://www.zihp.uzh.ch/static/cms/newsletter_cms/ZIHPNews_Jan20_web.pdf (abgerufen am 10.06.2020).

Sena, Emily S./van der Worp, H. Bart/Bath, Philip M. W./Howells, David W./Macleod, Malcolm R. 2010, Publication Bias in Reports of Animal Stroke Studies Leads to Major Overstatement of Efficacy, in: PLoS Biology 8 (3): e1000344; DOI: org/10.1371/journal.pbio.1000344.

Smith, Adrian/Clutton, Eddie R./Lilley, Elliot/Hansen, Kristine E. Aa./Brattelid, Trond 2018, PREPARE: guidelines for planning animal research and testing, in: Laboratory Animals 52 (2), 135-141: e002367721772482; DOI: 10.1177/00236772 17724823.

Strech, Daniel/Dirnagl, Ulrich 2019, 3Rs missing: animal research without scientific value is unethical, in: BMJ Open Science 3: e000035; DOI: 10.1136/bmjos-2018-000048.

Swiss Academies of Arts and Sciences 2017, Weighing of interests for proposed animal experiments. Guidance for applicants = Swiss Academies Communications 12 (3).

Vogt, Lucile/Reichlin, Thomas S./Nathues, Christina/Würbel, Hanno 2016, Authorization of Animal Experiments Is Based on Confidence Rather than Evidence of Scientific Rigor, in: PloS Biology 14 (12): e2000598; DOI: 10.1371/journal.pbio.2000598.

Weich, Kerstin 2018, Privater oder öffentlicher Vernunftgebrauch? Zur Prüfung auf ethische Vertretbarkeit von Tierversuchsvorhaben, in: Berliner und Münchener Tierärztliche Wochenschrift 131 (7/8), 284-291; DOI: 10.2376/0005-9366-170 99.

Wodarski, Rachel/Delaney, Ada/Ultenius, Camilla/Morland, Rosie/Andrews, Nick et al. 2016, Cross-centre Replication of Suppressed Burrowing Behaviour as an Ethologically Relevant Pain Outcome Measure in the Rat: A Prospective Multicentre Study, in: Pain 157 (10), 2350-2365; DOI: 10.1097/j.pain.00000000000006 57.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

van der Worp, H. Bart/Howells, David W./Sena, Emily S./Porritt, Michelle J./Rewell, Sarah et al. 2010, Can Animal Models of Disease Reliably Inform Human Studies?, in: PLoS Medicine 7 (3): e1000245; DOI: 10.1371/journal.pmed.1000245.

Würbel, Hanno 2000, Behaviour and the standardization fallacy. Nature Genetics 26 (3), 263; DOI: org/10.1038/81541.

Würbel, Hanno 2001, Ideal Homes? Housing Effects on Rodent Brain and Behaviour, in: Trends in Neurosciences 24 (4), 207-211; DOI: 10.1016/s0166-2236(00)01718-5.

Würbel, Hanno 2017, More Than 3Rs: The Importance of Scientific Validity for Harm-Benefit Analysis of Animal Research, in: LabAnimal 46 (4), 164-166; DOI: 10.1038/laban.1220.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5.
Ausgewählte Problemfelder

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tiere in der medizinischen Forschung – zum Mensch-Tier-Verhältnis und der Rolle des Tieres in der Xenotransplantation

Katharina Ebner

Innerhalb der Transplantationsforschung verzeichnete in den vergangenen Jahren das Feld der Xenotransplantation erhebliche Fortschritte. In diesem Kontext werden zunehmend auch tierethische Fragestellungen diskutiert, die mit Anfragen an das Mensch-Tier-Verhältnis verbunden sind. Vor diesem Hintergrund sollen ausgewählte alternative Ordnungskategorien dieses Verhältnis betreffend mit Blick auf die Xenotransplantation untersucht und reflektiert werden.

1. Der Mangel an Spenderorganen und seine ethische Relevanz

Das Versagen von Organen ist eine ernsthafte Bedrohung für das Leben und die Gesundheit von Menschen. Obwohl eine Transplantation von gesunden menschlichen Spenderorganen in vielen Fällen medizinisch machbar ist, kann so bei weitem nicht allen Betroffenen geholfen werden. Allein in Deutschland warten aktuell etwa 10.000 schwerkranke Menschen auf ein Organ, und viele Menschen sterben, bevor ein passendes Organ für sie gefunden wurde. Deshalb wurde und wird mit verschiedenen Ansätzen versucht, diesen Organmangel zu lindern. Einer davon ist die sogenannte Xenotransplantation. Sie befindet sich jedoch noch weitestgehend im Versuchsstadium. Mithilfe tierischer Zellen, Gewebe und Organe soll menschliche Organinsuffizienz behandelt werden. Insofern hierfür Tiere verwendet werden, bedarf es einer tier- und forschungsethischen Einordnung, die ich vor dem Hintergrund gesellschaftlicher und weltanschaulicher Veränderungen vornehmen möchte.

Bei der Xenotransplantation ist nicht von einem radikal neuen Forschungsfeld zu sprechen, vielmehr gibt es seit den 1990er-Jahren die Hoffnung, mittels der Übertragung von tierischen Organen kranke Menschen zu therapieren. Die tatsächliche medizinische Machbarkeit gestaltete und gestaltet sich jedoch deutlich schwieriger als zunächst angenommen, was

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich neben der wissenschaftlichen Beschäftigung auf Seiten der Ethik[1] auch im medialen Diskurs niederschlägt, der in den vergangenen Jahren in seiner Bewertung zwischen Euphorie, Irritation und Kritik pendelt (Claudia Gorzel 2018, 205-207). Dabei gewinnt die Frage nach der generellen Zulässigkeit der Nutzung von tierischen Organen, Zellen und Geweben als einem Aspekt des ethischen Problemfelds zunehmend an Aufmerksamkeit.

2. *Ein knapper Überblick über den aktuellen Forschungsstand der Xenotransplantation*

Aktuell wird an unterschiedlichen Forschungsstandorten zu verschiedenen Typen der Xenotransplantation geforscht: Dabei gibt es Forschungsbemühungen zu Herz, Niere, Leber, Inselzellen und Augenhornhaut, die meisten davon sind im vorklinischen Stadium. Derzeit sind zum einen klinische Versuche in Vorbereitung, um Inselzellen vom Schwein auf den Menschen zur Bekämpfung von Diabetes mellitus Typ 1 zu übertragen. Menschen mit Typ 1 Diabetes, bei denen es häufig zu schweren Unterzuckerungen kommt, kann mit der Transplantation von isolierten Pankreasinselzellen geholfen werden. Derartige Inselzellen von menschlichen Spendern sind jedoch rar, außerdem ist die erforderliche Immunsuppression nicht optimal und die Langzeitprognose ist eher ungünstig. Auf Grund dessen wird u. a. intensiv an der Transplantation xenogener Pankreasinselzellen geforscht. Indem diese Zellen beispielsweise verkapselt werden, ist eine Immunsuppression nicht notwendig. Die bisherigen Forschungsergebnisse sind bereits sehr günstig und stellen die funktionelle Heilung von Diabetes mellitus Typ 1 in Aussicht (Barbara Ludwig/Stefan Bornstein 2018, 107-108).

Medial am meisten Aufmerksamkeit erhielt im deutschsprachigen Raum jüngst die Meldung, Münchner Forschern sei es gelungen, genetisch veränderte Schweineherzen zwei Pavianen zu transplantieren, die damit mehr als sechs Monate lebten. Aufgrund von Verbesserungen in der Herangehensweise überlebten von insgesamt 14 Pavianen zwei Tiere mehr als sechs Monate. Damit ist ein entscheidender Zwischenschritt auf dem Weg

1 Vgl. um die Jahrtausendwende beispielsweise Jan P. Beckmann 2000; Michael Quante/Andreas Vieth (Hg.) 2001; Dietmar Mieth 2002; dann wieder Jochen Sautermeister 2014; Ralf J. Jox et al. (Hg.) 2016; Jochen Sautermeister (Hg.) 2018. Für die jüngere mediale Beschäftigung mit Xenotransplantation vgl. beispielsweise Barbara Schneider 2020.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zur klinischen Anwendung gelungen. Denn das Überleben der Versuchstiere über mindestens drei Monate hinweg ist eine wichtige Voraussetzung für Tests am Menschen. Klinische Studien zur Transplantation von Schweineherzen in wenigen Jahren sind also nicht mehr unrealistisch (Matthias Längin et al. 2018).

Von diesen Forschungsbemühungen, die die Grundlage für die folgenden Überlegungen bilden, zu unterscheiden sind die Versuche japanischer Wissenschaftler, iPS-Zellen, d. h. reprogrammierte menschliche Stammzellen, *in vitro* in einen Tierembryo einzufügen. Möglich ist das durch eine vorherige Veränderung des tierischen Genoms mit CRISPR/Cas9, sodass diese Tiere keine eigene Bauchspeicheldrüse entwickeln, sondern durch die iPS-Zellen passgenaue Organe entstehen (Jochen Sautermeister 2019). Im Moment ist jedoch völlig unklar, ob eine derartige passgenaue Steuerung überhaupt möglich ist oder ob es auch zu Ansiedlungen menschlicher Zellen an anderer Stelle, etwa im Gehirn, kommen kann. Aufgrund dieser Unklarheiten stellen sich hier aus ethischer Perspektive neben der Frage der grundsätzlichen Zulässigkeit solcher genetischen Veränderungen auch jene nach dem moralischen Status dieser potentiell entstehenden Mensch-Tier-Wesen mit größter Dringlichkeit.

3. *Die ethische Problemstellung der Xenotransplantation mit Blick auf die Belange der Tiere*

Die medizinisch-experimentelle Forschung an Tieren ist ein etablierter Gegenstand tier- und forschungsethischer Betrachtungen. Überlegungen zur Rechtfertigung von Tierversuchen lassen sich daher auch auf die Xenotransplantation übertragen. Darüber hinaus ergeben sich durch die Xenotransplantation spezielle Herausforderungen.

Die Frage nach der Zulässigkeit einer Inanspruchnahme von Tieren stellt sich konkret in mehrfacher Hinsicht: So kommen sie als Organquelle in Frage und werden zu Versuchszwecken gebraucht. Dafür werden Tiere gezüchtet, deren Organe, Zellen und Gewebe als Transplantat für die Menschen dienen sollen. Diese Tiere – hierfür haben sich Schweine als besonders geeignet erwiesen – werden genetisch verändert, um für eine bessere Passung bzw. eine geringere Abstoßung beim Empfänger zu sorgen. Darüber hinaus werden Tiere in der Forschung gebraucht und verbraucht. Tierversuche erfüllen dort die Funktion von Modellen für den Einsatz beim Menschen. In den Forschungsbemühungen um die Xenotransplantation werden darüber hinaus nichtmenschliche Primaten (Paviane) eingesetzt, denen die Organe der genetisch veränderten Schweine eingesetzt

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

werden. Hinzu kommt, dass mit Ausnahme der Tiere, die für die Aufzucht der Spendertiere nötig sind, alle früher oder später getötet werden.

Der problematischen Inanspruchnahme des Tieres gegenüber steht das Ziel der Xenotransplantation, Menschenleben zu retten bzw. die Lebensqualität von Menschen signifikant zu verbessern. Dabei handelt es sich um ein hochrangiges Ziel, das sich qualitativ von anderen etablierten Inanspruchnahmen von Tieren wie der Jagd zum Vergnügen und dem Fleischkonsum unterscheidet. Zugleich handelt es sich bei der Xenotransplantation um eine andere, eben nicht etablierte, neuartige Form der Nutzbarmachung von Tieren, so dass kulturell gewachsene Deutungen und Bewertungen nicht automatisch übertragbar sind.

Für die Klärung ethischer Fragen des Mensch-Tier-Verhältnisses sowie menschlicher und tierlicher[2] Ansprüche an- und gegeneinander steht zunächst der moralische Status des Tieres im Fokus. Seine Bestimmung erfolgt je nach Ansatz auf unterschiedliche Weise. Klassischerweise wird zwischen anthropozentrischen, pathozentrischen, biozentrischen und holistischen Ansätzen unterschieden. Innerhalb eines rein anthropozentrischen Referenzmodells war die Inanspruchnahme von Tieren traditionell gerechtfertigt oder aber zumindest hinnehmbar, da die Berücksichtigung des Menschen und seiner Bedürfnisse allein oder vorrangig im Fokus stand. Seit den 1970er- und 1980er-Jahren wird dieses Modell von Seiten der neueren Tierethik verstärkt angefragt (Kurt Remele 2016). Impulse aus der modernen Verhaltensforschung und der Evolutionsbiologie rücken Tiere näher an den Menschen und verleihen der Frage nach dem Verhältnis vom Menschen zum Tier und dem moralischen Status von Tieren Dringlichkeit (Jan P. Beckmann 2000). Mit dem Beginn der Forschung zur Transplantation tierischer Zellen, von Organen und Geweben stellte sich die Frage nach dem Umgang mit Tieren auch dort.[3]

In der medizinethischen Debatte sind gegenwärtig pathozentrische Positionen stark repräsentiert. Auf Basis der Leidens- und Empfindungsfähigkeit fragen sie nach dem moralischen Status von Menschen und Tieren.

Es liegt im Interesse aller Lebewesen, Leiden und Schmerzen zu vermeiden. Eine prinzipielle normative Orientierung lässt sich in der Pflicht, unnötig Schmerzen zu verhindern, ausmachen. Normatives Prinzip ist also die moralische Verpflichtung, diese zu verhindern. In der Weiterentwick-

2 Vgl. zur Nutzung des Adjektivs „tierlich" anstelle von „tierisch" beispielsweise Johann S. Ach 2009; Michael Quante 2001.

3 Vgl. beispielsweise Michael Quante 2001; Jan P. Beckmann (2000); Silke Schicktanz (2002); Johann S. Ach 2009; Jochen Ostheimer 2018.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lung des auf Jeremy Bentham zurückgehenden Ansatzes wird diese Position innerhalb der Tierethik zumeist mit dem australischen Philosophen Peter Singer verbunden, der in der Weiterentwicklung des utilitaristischen Ansatzes von der Erfüllung von Interessen als maßgeblichem Kriterium für die moralische Bewertung von Handlungen ausgeht (Präferenzutilitarismus). Bei der Erfüllung von Interessen unterscheidet Singer wiederum nicht, welcher Gattung das Lebewesen angehört, um dessen Interessen es sich handelt, sondern lediglich um die Art des Interesses: „If an animal feels pain, the pain matters as much as it does when a human feels pain – if the pains hurt just as much" (Peter Singer 1992, 729). Eine Bevorzugung von Interessen aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu einer Spezies basiere auf Vorurteilen und sei analog zu Rassismus und Sexismus zu verurteilen: „Speciesism is logically parallel to racism and sexism. Speciesists, racists, and sexists all say: the boundary of my own group is also the boundary of my concern" (Peter Singer 1992, 729-730). Tatsächlich handele es sich bei speziesistischen Unterscheidungen um biologisch begründbare, aber moralisch irrelevante Kategorien. Singers egalitäre Berücksichtigung von Interessen ergibt eine „nicht-speziesistische Ethik", denn die Zugehörigkeit zu einer biologischen Gattung ist demnach keine Bedingung für die Zuschreibung des moralischen Status; entscheidend ist lediglich die Empfindungsfähigkeit (Johann S. Ach 2009, 38-39). Diese pathozentrische Position setzt also für die Berücksichtigung der Interessen das Schmerzempfinden und damit das Vorhandensein eines Zentralnervensystems voraus sowie die Fähigkeit, psychische Erlebnisse (eine Form von Bewusstsein) zu haben (Jan P. Beckmann 2000, 103).

Auf dieser Basis erfolgt auch Singers Beurteilung der Xenotransplantation:[4] Um zu klären, ob Tiere als Organquelle infrage kommen, müssen ihre Empfindungsfähigkeit und ihr Bewusstsein berücksichtigt werden, weshalb Singer ihnen im Gedankenexperiment den gleichen Status wie anencephalen Kindern zuschreibt: „I therefore suggest that, before you endorse or accept the use of animals as organ sources, you ask yourself whether you are prepared to endorse or accept the use of anencephalic and cortically dead human infants" (Peter Singer 1992, 730). Daraus folgt für Singer keine prinzipielle Ablehnung der Xenotransplantation, vielmehr entscheide sich die Zulässigkeit durch das Vorhandensein von Selbstbewusstsein und der Empfindungsfähigkeit der Betroffenen oder aber von Schmerzen und Leid der Angehörigen der Betroffenen wie etwa des anencephalen

4 Singer ging in seinem Beitrag allerdings noch davon aus, dass Organe von Pavianen direkt in den Menschen transplantiert würden.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kindes. Akzeptiert man die Möglichkeit der Versuche an Tieren, dürfen jedoch solche Versuche an Menschen nicht grundsätzlich ausgeschlossen werden, sondern müssten sich an den gleichen Abwägungsüberlegungen messen lassen (Christina Pinsdorf 2016).

Jedoch spreche gegen die Erforschung, Erprobung und Etablierung der Xenotransplantation aus Singers Sicht mit Blick auf fundamentale gesellschaftliche Weichenstellungen,[5] dass sich damit die prekäre Behandlung der Tiere durch Menschen manifestiere. Die Xenotransplantation sei als Beispiel für Speziesismus par excellence zu deuten, denn Tiere werden als für den Menschen zur Verfügung stehend verstanden, ohne deren Interessen zu berücksichtigen. Es sei zwar nicht zu rechtfertigen, angesichts der gegenwärtigen Haltungsbedingungen von beispielsweise Schweinen in der Fleischindustrie die potentiell lebensrettende Nutzung von Tieren durch die Xenotransplantation zu untersagen, jedoch manifestiere sich damit die aus seiner Sicht unzulässige Geringschätzung und mangelnde Berücksichtigung der Interessen der Tiere: „In a better world, a world that cared more for the interests of animals, we would do our utmost to avoid choices that put the essential interests of animals against our own, so that the issue of ‚the child or the baboon' does not arise" (Peter Singer 1992, 732). Singer versteht die jeweiligen Interessen als prinzipiell gleichwertig und stellt die Frage nach Gleichheit und Ungleichheit unabhängig von der Spezieszugehörigkeit.

Im Gegensatz dazu argumentiert der amerikanische Philosoph und Bioethiker Baruch A. Brody unter Berücksichtigung von Speziesgrenzen. Mittels seiner „*reasonable pro-research*-Position" gewichtet er konkurrierende Interessen von Menschen und Tieren und nimmt dabei eine strukturelle Höherrangigkeit menschlicher Interessen an:

1. Tiere haben Interessen (zumindest das Interesse, nicht zu leiden), die von Tierversuchen direkt oder den damit einhergehenden Forschungsbedingungen betroffen sind.
2. Diese negativen Effekte sind moralisch relevant und müssen bei der Bewertung eines Tierversuchs berücksichtigt werden.
3. Die Rechtfertigung für die Durchführung eines solchen Tierversuchs ist durch die antizipierten Vorteile, die er Menschen bringt, gegeben.
4. Menschliche Interessen sollten bei der Frage der Rechtfertigung eines Tierversuchs überwiegen (Baruch A. Brody 2012, 54).

---

5 Singers Beitrag zur Xenotransplantation stammt von 1992, weshalb seine prospektiven Überlegungen in stärkerem Maß als heute auch die Frage nach der grundsätzlichen Ausrichtung solcher Forschungsbemühungen in den Mittelpunkt stellt.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Brody steht in der Tradition des Prinzips der 3R als Grundlage für die experimentelle Forschung an und mit Tieren. Dieser 1959 von den britischen Wissenschaftlern William M. S. Russell und Lex L. Burch propagierte Ansatz möchte Tierversuche entweder vollständig ersetzen (*replace*) oder zumindest die Zahl der Tiere reduzieren (*reduce*) und ihr Leiden minimieren (*refine*) (William M. S. Russell und Rex L. Burch 1992).[6] Er versteht sich als Advokat tierlicher Interessen, wenn er ihre bessere Implementierung in US-amerikanischen Regularien anmahnt, sie jedoch grundsätzlich menschlichen Interessen unterordnet (Baruch A. Brody 2012, 56).

Wie auch Singer bestreitet Brody nicht die Existenz tierlicher Interessen, jedoch kommt er in ihrer Vergleichbarkeit zu einer anderen Einschätzung. Dafür diskutiert er zum einen die Annahme, wonach menschliche und tierliche Interessen unvergleichbar seien (*incommensurability claim*), und zum anderen, dass das menschliche Wissen darum nicht ausreiche (*cross-species ignorance claim*). Er kommt zu dem Schluss, dass beide nicht grundsätzlich Bestand hätten, weshalb er eine absolute Höherrangigkeit menschlicher bei gleichzeitiger Nichtberücksichtigung tierlicher Interessen für nicht gerechtfertigt hält, was wiederum in Kontrast zu vielen gegenwärtigen Tierschutzregulierungen steht (Baruch A. Brody 2012, 58). Jedoch nimmt er im Unterschied zu Singer eine Geringergewichtung (*discounting*) von Interessen vor, die entlang der Spezieszugehörigkeit verlaufen kann. Dafür verwendet er den Begriff der *special obligations*, der unterschiedliche Verpflichtungen bzw. Verpflichtungsgrade des Individuums beispielsweise gegenüber der Familie bzw. Freunden und Fremden annimmt (Baruch A. Brody 2012, 61):

> „How should we understand the special obligations that we have? One good way of understanding them is that we have special obligations to some people to give a higher priority to their interests than we do to those of others. This may call upon us to promote their interests even at the cost of not promoting the greater interests of strangers […] special obligations might well be understood as involving a requirement that we discount the interests of strangers when they compete with the interests of those to whom we have special obligations" (Baruch A. Brody 2012, 62).

Die Geringergewichtung von Interessen lasse sich beispielsweise durch persönliche Nahbeziehungen legitimieren. Dafür sei es notwendig, den eige-

6 Die Forschung an nichtmenschlichen Primaten im Kontext der Xenotransplantation beruft sich gegenwärtig auch auf das 3R-Prinzip, vgl. Franz-Josef Kaup 2018.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nen Standpunkt mitzureflektieren: Denn die Frage, warum die Interessen der eigenen Kinder denen anderer vorgeordnet werden sollen, sei aus neutraler bzw. entpersonalisierter Position nicht zu beantworten (Baruch A. Brody 2012, 62). Abzugrenzen von den *special obligations*, die verpflichten, seien noch die *personal prerogatives*, die lediglich erlauben und nicht verpflichten. Beispielsweise könnte man fragen, ob Tierversuche notwendig sind, bevor etwa Medikamente an Menschen getestet werden, oder ob sie lediglich möglich sind (Baruch A. Brody 2012, 63).

Ein ernstzunehmender Einwand zu dieser Geringergewichtung ist Singers Rassismus-/Sexismusvorwurf. Soziale Bande könnten schließlich nicht als Argument für eine Ungleichbehandlung dienen, wenn es sich um eine diskriminierende Praxis handelte. Brody plausibilisiert seine Antwort auf diesen Einwand nun folgendermaßen: Es gebe zahlreiche Beispiele für Wohltätigkeit im engeren sozialen Umfeld, auf regionalem statt nationalem, auf nationalem statt internationalem Level, die gesellschaftlich akzeptiert seien, so dass nicht per se angenommen werden sollte, es handele sich um Diskriminierung (Baruch A. Brody 2012, 64-65).[7]

Nach der grundsätzlichen Anerkennung des moralischen Status von Tieren zeigte sich in der Analyse bisher, dass Tiere Interessen haben. Ihre Gewichtung bzw. Komparativität zu menschlichen Interessen wurde unterschiedlich eingeschätzt. In einem nächsten Schritt möchte ich deshalb kohärentistische Analysen untersuchen, die ja für sich in Anspruch nehmen, auf einer ‚mittleren' Ebene Kohärenz und Konsens erstellen zu wollen und explizit die Frage nach gesellschaftlicher Akzeptanz und den Bedingung von Zustimmung in den Blick zu nehmen.

Mit der kohärentistischen Prinzipienethik von Tom L. Beauchamp und James F. Childress gibt es einen in der Medizinethik weit verbreiteten Ansatz, der vereinzelt auch auf die Xenotransplantation angewandt wird.[8] Die vier Prinzipien mittlerer Reichweite (Autonomie, Nichtschaden, Wohltun und Gerechtigkeit) lösen die Pfadabhängigkeiten unterschiedlicher Ethikansätze nicht auf, sondern klammern sie gewissermaßen aus, indem sich der Anspruch der Theorie explizit nur auf die mittlere Ebene bezieht. Abweichende Voraussetzungen in Ethik und Metaethik bleiben deshalb außen vor (Michael Quante 2001, 17-18). Der Anspruch des Kohärentismus ist es, auf die zweifache Pluralität in Moralphilosophie und Lebenswelt zu antworten, indem er eine normative Kriteriologie anbietet und die jeweiligen konkreten Abwägungsprobleme darstellt. Er umgeht damit die Kon-

7 Er sieht hier jedoch selbst weiteren Reflexionsbedarf.

8 Vgl. beispielsweise Silke Schicktanz 2002; Georg Marckmann 2018.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kurrenz moralphilosophischer Grundlagenkontroversen und knüpft an in der Gemeinschaft etablierten moralischen Alltagsüberzeugungen an, die rekonstruiert und in einen kohärenten Zusammenhang gebracht werden. Die mittleren Prinzipien ergeben den normativen Grundbestand des Kohärentismus. Sie gilt es zu klären, zu interpretieren, in einen kohärenten Zusammenhang zu bringen und sie zu konkretisieren bzw. gegeneinander abzuwägen (Georg Marckmann 2018, 352-354).

Eine Möglichkeit der Berücksichtigung tierlicher Interessen im Rahmen dieses Ansatzes ist, sie implizit im Prinzip der Autonomie zu verhandeln. So erweitert der Münchner Medizinethiker Georg Marckmann das Autonomieprinzip, nachdem er zunächst die Patienten sowie Angehörige und Dritte in den Blick nimmt. Den Tieren schreibt er dabei grundsätzlich (wie auch den Patienten, Angehörigen und Dritten) Wünsche und Ziele zu, die es zu berücksichtigen gilt und die aus dem Autonomieprinzip folgen. Wie sich tierliche Autonomie konkret gestaltet, bleibt jedoch offen. Er argumentiert vielmehr im Folgenden unter Berufung auf das Tierschutzgesetz, dass der Schaden für die Tiere umso eher akzeptabel sei, je größer der Nutzen für den Menschen sei, versteht also tierliche Wünsche und Ziele als prinzipiell untergeordnet. Er räumt dem Menschen moralischen Vorrang ein, sieht Tiere aber als abgestuft schützenswert an. Dabei beruft er sich auf eine intermediär-pathozentrische Position, die – so Marckmann – in der Gesellschaft mehrheitlich geteilt werde (Georg Marckmann 2018, 352-354). Das bedeute für die ethische Bewertung der Xenotransplantation in ihrer klinischen Phase die Berücksichtigung der routinemäßigen Organgewinnung, d. h. Haltungsfragen der transgenen Schweine sowie ihre Tötung, die als nicht zu verhindern charakterisiert und nicht weiter problematisiert wird: „Welche Belastungen für die zur Organgewinnung gezüchteten Tiere am Ende unvermeidbar sind, lässt sich zum aktuellen Zeitpunkt nur schwer abschätzen“ (Georg Marckmann 2018, 363-364). Die Nutzung von Tieren sei auf diese Weise gerechtfertigt.

Eine weitere Möglichkeit ist es, die Prinzipien des Nichtschädigens und des Wohltuns auf Tiere zu beziehen. Die Göttinger Medizinethikerin Silke Schicktanz verweist dafür auf das „leiblich-seelische Wohl [!] der zum menschlichen Zwecke verwendeten Tiere“ (Silke Schicktanz 2002, 292). Der Respekt vor dem Eigenwert der Tiere könne außerdem aus dem Prinzip der Autonomie abgeleitet werden. Die Belange von Tieren erfahren so zunächst stärkere Berücksichtigung. Den Analogieschluss von der Patientenautonomie auf den Eigenwert der Tiere vollzieht sie anders als Marckmann ausgehend von der Annahme, dass es sich bei den infrage stehenden

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tieren um solche handele, auf die das *subject-of-a-life*-Kriterium[9] zutrifft. Es gelte dann, ihnen unabhängig von ihrem instrumentellen Wert einen moralischen Schutz zuzusprechen (Silke Schicktanz 2002, 295-296). Im Gegensatz zu Marckmann verweist sie hier nicht auf Wünsche und Ziele, sondern folgt der Argumentation des Tierrechte-Ansatzes. Einer Gleichbehandlung von Mensch und Tier erteilt sie eine Absage, indem sie dafür plädiert, „Gleiches gleich und Ungleiches ungleich zu behandeln", lässt jedoch die konkrete Beantwortung der Frage nach Abwägungsregeln oder Vergleichsmaßstäben offen. Mindestens, so argumentiert sie, sei jedoch ein Mindestmaß an Tierschutz, d. h. die Vermeidung von unnötigen Leiden und Schmerzen, geboten (Silke Schicktanz 2002, 292). Da die Xenotransplantation für die Tiere keinerlei Nutzen bzw. Chancen bringe (Silke Schicktanz 2002, 294-295), gelte es weiter, neben dem Prinzip der Autonomie das der Gerechtigkeit zu untersuchen.

Mit Blick auf die Prinzipien der Kohärenz und des Konsenses hält Schicktanz fest, dass sie in Bezug auf die These des Eigenwerts von Tieren, den es in *gleichem* Maße zu respektieren gilt, weniger verbreitet und stärker umstritten seien, dass diesbezüglich also ein geringeres Maß an moralischer Konvergenz sowie ein schwächerer moralischer Konsens bestünden. Größer seien Kohärenz und Konvergenz bei der Annahme, dass zumindest unnötige Leiden und Schmerzen zu vermeiden seien (Silke Schicktanz 2002, 305-306). Die schwächere Annahme einer abgestuften Gleichheit stützt sich auf das konvergente Nichtschädigungsgebot und erlaubt die Erzeugung transgener Schweine, wenn damit nachgewiesenermaßen kein Leiden für die Tiere verbunden ist. Ebenso möglich sei dann eine schmerzfreie Tötung zur Organentnahme. Vorausgehen sollte aber in jedem Fall die Klärung von Alternativmethoden: Sie müssten ausgeschöpft werden, bevor Tierversuche zu rechtfertigen sind; den Nachweis über die Nichtexistenz medizinischer Alternativen und den medizinischen Nutzen für den jeweiligen Patienten in Abwägung des Risikos gelte es ebenfalls zu erbringen (Silke Schicktanz 2002, 306). Die weiterreichende Position des zu respektierenden Eigenwerts des Tieres erfordere das Vorliegen eines wirklichen Notfalls, um die Xenotransplantation zu rechtfertigen.

> „Dieser Notfall entschuldet gemäß dieser Auffassung nur dann die elementare Verletzung des Eigenwerts des Tieres, wenn es sich um die Kollision zweier prinzipiell gleichwertiger Güter handelt. Nur im Falle dieser Kollision könnte das faktische menschliche Überlebensinteresse

9 Vgl. dazu ausführlich Tom Regan 2003.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> im Ausnahmefall den Vorrang der menschlichen Überlebensinteressen verzeihlich machen, ohne eine prinzipielle Erlaubtheit für diesen Vorrang darzustellen" (Silke Schicktanz 2002, 307).

Jedoch ergebe sich nach Schicktanz auch daraus kein Anspruch auf Gleichbehandlung. Der Respekt vor dem Eigenwert des Tieres erfordere jedoch, dass Züchtungsmethoden zu wählen seien, die keine nachteiligen Auswirkungen auf die Tiere haben, sowie artgemäße Haltungsbedingungen bezogen auf ihre individuellen und sozialen Bedürfnisse zu gewährleisten und alle Alternativen zu Tierversuchen auszuschöpfen seien, so dass nur als *ultima ratio* darauf zurückgegriffen würde (Silke Schicktanz 2002, 296-298).[10] Trotz der nichtausschlaggebenden tierethischen Bedenken kommt Schicktanz in ihrem Fazit zu einer ablehnenden Haltung zur Xenotransplantation: aufgrund von Bedenken den Menschen betreffend:

> „Die physiologisch-anatomischen und immunologischen Probleme dieser Technik sind so grundlegend, daß die Annahme einer Reduktion des Organmangels und einer längerfristigen Heilung vieler Patienten mit Organerkrankungen durch ein Xenotransplantant nicht dem aktuellen Wissensstand entspricht" (Silke Schicktanz 2002, 301).

Zu bedenken ist hier jedoch, dass sie sich dabei auf den Forschungsstand um die Jahrtausendwende bezieht.

4. Das Mensch-Tier-Verhältnis: gesellschaftliche Aushandlungsprozesse und ihre Auswirkungen auf den medizinethischen Diskurs

Die Berücksichtigung tierlicher Interessen erfolgt in pathozentrischen Denkmodellen, so konnte gezeigt werden, jeweils in Relation zu menschlichen Interessen. Diese menschlichen Interessen sind hochrangig; sie betreffen das Überleben und Weiterleben sowie die signifikante und substantielle Verbesserung der Lebensqualität. Die ethische Bewertung muss deshalb Verantwortung für Kranke und Schwache sowie Solidarität mit ihnen ebenso berücksichtigen. Gleichzeitig handelt es sich bei den tierlichen Interessen ebenfalls um bedeutsame Interessen. Sie betreffen die Haltungsbe-

10 Die Bedeutung und potentielle Schutzwürdigkeit der genetischen Integrität von Tieren im Kontext von traditionellen Züchtungsmethoden sowie genetischen Veränderungen konstituieren einen weiteren Problemkomplex, auf den hier nicht weiter eingegangen werden kann.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dingungen von Tieren sowie die Tötung zur Gewinnung eines Transplantats und dem vorausgehend die notwendigen Forschungsbemühungen.

Die Bewertung der Xenotransplantation ist deshalb maßgeblich abhängig davon, wie stark die Gleichheit bzw. Ungleichheit, die Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Mensch und Tier gewichtet werden. Während Peter Singer gegen eine angenommene Unterschiedlichkeit entlang von Artgrenzen plädiert, räumt Baruch A. Brody menschlichen Interessen einen klaren Vorrang ein. In der ethischen Anwendung des Kohärentismus zeigt sich weiter, dass es gute Argumente sowohl für die nur marginale Berücksichtigung von Tieren wie auch für ihre stärkere Integration gibt: Für Marckmann ist die Berücksichtigung von Tieren nur nachrangig relevant, während Schicktanz mithilfe des Tierrechte-Ansatzes zumindest erwägt, die Xenotransplantation als unzulässig zu bewerten. Die Bewertungen sind jeweils in weltanschaulicher Vorentscheidung auf Grundlegendes zurückgeworfen. Die Beispiele zeigen nicht nur unterschiedliche Antworten auf Basis gleicher Methode. Es wird zudem sichtbar, dass der Versuch, gewissermaßen auf mittlerer Ebene ein operationalisierbares Modell zu finden, es auch nicht vermag, die Dilemmata aufzulösen. Das Kriterium des (gesellschaftlichen) Konsenses kann dabei aber dynamisch Haltungen in der Gesellschaft abbilden. Und so ist das Mensch-Tier-Verhältnis gegenwärtig Gegenstand von Neuaushandlungen. Diese Neuaushandlungen lassen sich auf verschiedene Ursachen zurückführen. Die Ausweitung menschlicher Gestaltungskraft und das Einwirken auf die gesamte Umwelt scheint einherzugehen mit der Veränderung von Sinnhorizonten und größtenteils religiös geprägten Annahmen über die Bedeutung der Welt. Diese Annahmen über die Ordnung der Welt, die Aufgaben und Verantwortlichkeiten des Menschen sowie die Rolle von Tieren gaben mindestens implizit Sicherheit im Mensch-Tier-Verhältnis. Mit den biblischen Schöpfungsgeschichten und dem Herrschafts- und Bewahrungsauftrag, der die Verfügungsgewalt des Menschen über die Tiere impliziert, hat die jüdisch-christliche Tradition einen Anthropozentrismus hervorgebracht, der im Rahmen von Säkularisierungsprozessen – und religiösen Sensibilisierungsprozessen – zumindest in seiner gewalttätigen Form in Frage gestellt wird.

Nicht zuletzt verändert sich das Wissen um Tiere. Sie sind viel empfindsamer und kognitiv leistungsfähiger als lange angenommen. Hinzu kommt mit der grünen Revolution und der Veränderung der Landwirtschaft hin zu einer Agrarindustrie, dass sich das Verhältnis zu Nutztieren und Tierhaltung auch noch einmal verändert hat. Es scheint vieles dafür zu sprechen, dass sich die gesellschaftliche Bewertung der Tiernutzung (auch) in medizinethischen Fragen verändert. Das lässt sich explizit für die

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Xenotransplantation zeigen: Als Ort des Austauschs, der Meinungsbildung und Deliberation hielt eine Bürgerkonferenz zum Thema Xenotransplantation im Frühling 2019 fest, sie halte das Tierwohl einerseits zwar auf der Ebene der Legalgerechtigkeit für ausreichend berücksichtigt, da den gesetzlichen Bestimmungen mehr als Genüge getan werde, andererseits bestehe die grundsätzliche ethische Frage, ob die gesetzlichen Mindestbedingungen zur Tierhaltung tatsächlich ein würdevolles Tierleben ermöglichen. Die Konferenzteilnehmer forderten deshalb eine verbesserte Tierhaltung sowie deren unabhängige Kontrolle (Johannes Kögel/Georg Marckmann [Hg.] 2020).

Anhand der Bewertung der Xenotransplantation werden Fragen zum Mensch-Tier-Verhältnis neu gestellt. Um sie einzuschätzen, reicht es nicht, darauf zu verweisen, dass Menschen heute Tiere für weit geringere Zwecke, wie etwa den kulinarischen Genuss oder die Jagd zur Unterhaltung, nutzen und töten. Im Gegensatz zu soziokulturell geprägten Verhaltensweisen wie dem Fleisch-Essen wird bei der medizinischen Verwendung von Tieren neu verhandelt, wie sich Mensch und Tier zueinander verhalten, was Fragen moralischer Kohärenz aufwirft. Hier erscheint Übliches natürlich und Neues unnatürlich (Jochen Sautermeister 2014). Gerade vor dem Faktum des Organmangels und den schwer- bzw. todkranken Patienten, die auf ein neues Organ angewiesen sind, stellt sich die Frage nach der ethischen Bewertung der Xenotransplantation nicht als die einer individuellen Lebensstilfrage. Zugleich wäre es in hohem Maße zynisch, die Forschung zu überlebenswichtigen medizinischen Techniken aufgrund tierethischer Überlegungen zu verbieten, wenn zugleich prekäre Nutzungsbedingungen in der industriellen Nahrungsmittelerzeugung nicht problematisiert würden.[11] Es gilt darüber hinaus – gerade auch aufgrund der Dynamik des Themas –, die individuellen Akzeptanzbedingungen von Patienten und ihren Angehörigen in den Blick zu nehmen. Denkbar ist beispielsweise, dass vegan oder vegetarisch lebende Menschen ein solches Transplantat nicht mit ihrem Lebensstil vereinbaren könnten. Eine alleinige Konzentration der Forschungsbemühungen auf die Xenotransplantation zur Lösung des Organmangels greift daher aus verschiedenen Gründen zu kurz.

11 So auch Peter Singer: „If anyone thinks that it is wrong to attempt to use the body parts of animals for transplantation purposes, but alright to use them for breakfast, then their way of thinking has nothing in common with me“ (Peter Singer 1992, 731).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Literatur

Ach, Johann S. 2009, Transgene Tiere. Anmerkungen zur Herstellung, Nutzung und Haltung transgener Tiere aus tierethischer Perspektive, in: Ach, Johann S./Stephany, Martina (Hg.) 2009, Die Frage nach dem Tier. Interdisziplinäre Perspektiven auf das Mensch-Tier-Verhältnis, Berlin, 33-46.

Beckmann, Jan P. 2000, Xenotransplantation von Zellen, Geweben oder Organen. Wissenschaftliche Entwicklungen und ethisch-rechtliche Implikationen; mit 27 Tabellen, Berlin.

Brody, Baruch A. 2012, Defending Animal Research: An International Perspective, in: Garrett, Jeremy R. (Hg.) 2012, The ethics of animal research. Exploring the controversy, Cambridge, Mass./London, 53-66.

Gorzel, Claudia 2018, Xenotransplantation im Spiegel (ausgewählter) deutschsprachiger Printmedien, in: Sautermeister, Jochen (Hg.) 2018, Tierische Organe in menschlichen Körpern. Biomedizinische, kulturwissenschaftliche, theologische und ethische Zugänge zur Xenotransplantation, Paderborn, 191-211.

Jox, Ralf J./Assadi, Galia/Marckmann, Georg (Hg.) 2016, Organ transplantation in times of donor shortage. Challenge and solutions, Cham etc.

Kaup, Franz-Josef 2018, Nichtmenschliche Primaten als Tiermodell in der biomedizinischen Forschung einschließlich Xenotransplantation, in: Sautermeister, Jochen (Hg.) 2018, Tierische Organe in menschlichen Körpern. Biomedizinische, kulturwissenschaftliche, theologische und ethische Zugänge zur Xenotransplantation, Paderborn, 95-106.

Kögel, Johannes/Marckmann, Georg (Hg.) 2020, Xenotransplantation als gesellschaftliche Herausforderung. Die Münchner Bürgerkonferenz: Hintergründe – Verfahren – Ergebnisse – Reflexionen (Ethik und Empirie 2), Paderborn.

Längin, Matthias et al. 2018, Consistent success in life-supporting porcine cardiac xenotransplantation, in: Nature 36, 430-433; DOI: org/10.1038/s41586-018-0765-z.

Ludwig, Barbara/Bornstein, Stefan 2018, Xenotransplantation von Inselzellen zur Therapie des Diabetes mellitus, in: Sautermeister, Jochen (Hg.) 2018, Tierische Organe in menschlichen Körpern. Biomedizinische, kulturwissenschaftliche, theologische und ethische Zugänge zur Xenotransplantation, Paderborn, 107-120.

Marckmann, Georg 2018, Zur Bedeutung des Kohärentismus für die medizinethische Reflexion der Xenotransplantation, in: Sautermeister, Jochen (Hg.) 2018, Tierische Organe in menschlichen Körpern. Biomedizinische, kulturwissenschaftliche, theologische und ethische Zugänge zur Xenotransplantation, Paderborn, 351-369.

Mieth, Dietmar 2002, Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik, Freiburg.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ostheimer, Jochen 2018, Der Wert des Tieres und sein Nutzen für den Menschen. Tierethische Reflexionen zur Xenotransplantation, in: Jochen Sautermeister (Hg.) 2018, Tierische Organe in menschlichen Körpern. Biomedizinische, kulturwissenschaftliche, theologische und ethische Zugänge zur Xenotransplantation, Paderborn, 429-449.

Pinsdorf, Christina 2016, IV. Ethische Aspekte, in: Brandstetter, Heinz/Spielmann, Horst/Löwer, Wolfgang/Spranger, Tade Matthias/Pinsdorf, Christina (Hg.) 2016, Tiere in der Forschung. Naturwissenschaftliche, rechtliche und ethische Aspekte, Freiburg i. Br./München, 138-206.

Quante, Michael 2001, Ethische Aspekte der Xenotransplantation. Einleitung, in: Quante, Michael/Vieth, Andreas (Hg.) 2001, Xenotransplantation. Ethische und rechtliche Probleme, Paderborn, 15-39.

Quante, Michael/Vieth, Andreas (Hg.) 2001, Xenotransplantation. Ethische und rechtliche Probleme, Paderborn.

Regan, Tom 2003, Animal Rights, Human Wrongs. An Introduction to Moral Philosophy, Lanham.

Remele, Kurt 2016, Die Würde des Tieres ist unantastbar. Eine neue christliche Tierethik, Kevelaer.

Russell, William M. S./Burch, Rex L. 1992, The principles of humane experimental technique, Potters Bar.

Sautermeister, Jochen 2014, Xenotransplantation aus theologisch-ethischer Sicht, in: Münchener Theologische Zeitschrift 65, Heft 1, 16-26.

Sautermeister, Jochen (Hg.) 2018, Tierische Organe in menschlichen Körpern. Biomedizinische, kulturwissenschaftliche, theologische und ethische Zugänge zur Xenotransplantation, Paderborn.

Sautermeister, Jochen 2019, Chimären sind kein Schreckgespenst, in: Herder Korrespondenz 73, Heft 11, 28-32.

Schicktanz, Silke 2002, Organlieferant Tier? Medizin- und tierethische Probleme der Xenotransplantation, Frankfurt a. M.

Schneider, Barbara 2020, Tiere als Ersatzteillager? Die ethischen Fragen der Xenotransplantation (12.01.2020), in: https://www.br.de/radio/bayern2/sendungen/evangelische-perspektiven/evangelische-perspektiven-322.html (abgerufen am 20.06.2020).

Singer, Peter 1992, Xenotransplantation and Speciesism, in: Transplantation Proceedings 24 (2), 728-732.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Roboter-Tiere mit künstlicher Intelligenz (KI) – verheißungsvolles Experiment oder technisches K. O.?

Christina Potschka

Weltweit entwickeln Forscher eine Vielzahl von Roboter-Tieren, die nicht ausschließlich Fähigkeiten von natürlich vorkommenden Tieren besitzen, sondern diese in Zukunft übertreffen sollen. Der technische Fortschritt und die damit einhergehenden steigenden Fähigkeiten von menschlich konstruierten, künstlich intelligenten Tieren führen zu einem vermehrten Einsatz von Roboter-Tieren sowohl in der menschlichen wie auch in der tierischen Lebenswelt.

Optisch gleichen Roboter-Tiere natürlich entwickelten Tieren. Wie sich Roboter-Tiere im Vergleich zu natürlich entwickelten Tieren unterscheiden und weshalb sie Teil des tierethischen Diskurses sein sollen, wird im Folgenden dargelegt. Hierzu wird zunächst geklärt, was unter natürlich vorkommenden Tieren zu verstehen ist und welche Arten von Roboter-Tieren es bisher gibt. Anschließend werden Eigenschaften und Fähigkeiten von natürlich vorkommenden Tieren herausgearbeitet und mit denen von Roboter-Tieren verglichen. In einem dritten Schritt wird mittels einer Studien- und Wildtierdokumentationsanalyse überprüft, inwieweit Menschen und Tiere Roboter-Tiere akzeptieren, mit ihnen interagieren und arteigene Eigenschaften auf sie attribuieren. Die Analyse wird zeigen, dass es, ähnlich wie bei Menschen den Anthropomorphismus, im Tierreich den Animal-Morphismus, kurz „Animorphismus", gibt. Abschließend werden zwei tierethische Ansätze herangezogen, um aufzuzeigen, inwiefern Roboter-Tieren ein inhärenter Wert und moralischer Status zusteht.

1. Überblick: Natürlich entwickelte Tiere und Roboter-Tiere

Natürlich entwickelte Tiere

Ein natürlich entwickeltes Tier ist ein „mit Sinnes- und Atmungsorganen ausgestattetes, sich von anderen tierischen oder pflanzlichen Organismen ernährendes, in der Regel frei bewegliches Lebewesen, das nicht (oder weniger stark als der Mensch) zu logischem Denken und zum Sprechen befähigt ist" (Dudenredaktion 2019).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Eine systematische Einteilung des Tierreiches kann auf unterschiedliche Art und Weise erfolgen. Natürlich entwickelte Tiere lassen sich in Einzeller und Vielzeller (vgl. Karl Grobben 1908, 492), in Bluttiere und blutlose Tiere (vgl. Wolfgang Kullmann 2014, 137-140) sowie in Wirbeltiere und wirbellose Tiere unterteilen (vgl. Cäsar R. Böttger 1952, 240). Eine differenziertere Systematisierung des Tierreiches kann anhand von Tierstämmen erfolgen. Der Naturforscher Carl von Linné ist ein bekannter Vertreter dieses Einteilungssystems. Er unterteilt das Tierreich in folgende sechs Tierklassen: Säugetiere, Vögel, Amphibien (einschl. Reptilien), Fische, Insekten und Würmer (vgl. Cäsar R. Böttger 1952, 238-240).

Roboter

Roboter werden für unterschiedliche Bereiche entwickelt und lassen sich dementsprechend kategorisieren (Heidrun Becker 2018, 230). Folgende drei Anwendungsbereiche von Roboter-Tieren sind bisher zentral:

- menschliche Interaktion: *sozial-emotionale Roboter-Tiere*,
- tierische Interaktion: *ultrarealistische Roboter-Tiere (Animaten)*,
- Cyborgs: *Mischwesen*.

Menschliche Interaktion (sozial-emotionale Roboter-Tiere)

Für die menschliche Interaktion wurden bisher verschiedene Roboter-Tiere entwickelt. Es gibt Roboter-Tiere, die als Spielzeug verkauft werden, wie der Roboter-Hund *Aibo* und Co. (vgl. Florian Rötzer 1999), aber auch welche, die eigens für die menschliche Therapie konstruiert wurden, wie die Roboter-Robbe *Paro* (vgl. Barbara Klein 2016, 33-34; vgl. Alexander Dietz 2014, 497-499). Spielzeug-Robotertiere sind im Vergleich zu Therapierobotern weniger erforscht. Daher wird im Folgenden exemplarisch Bezug auf *Paro* genommen.

Die Roboter-Robbe *Paro* wurde am *National Institute of Advanced Industrial Science and Technology* in Japan unter der Leitung von Takanori Shibata entwickelt. *Paro* ist einer Babysattelrobbe nachempfunden und bedient mit ihren Körperproportionen das Kindchen-Schema. Die Robbe ist ca. 57 cm groß und ca. 3 kg schwer. *Paro* wird vor allem in der Demenztherapie und in der tiergestützten Therapie eingesetzt. Sie gehört zu den *sozial-emotionalen Robotern* und kann mit dem Menschen interagieren sowie nonverbal kommunizieren. Die Robbe ist mit verschiedenen Tast-, Licht-, Akustik-, Lage-, Temperatur- und Spracherkennungssensoren ausgestattet. Der Roboter kann zudem den Kopf und seine Flossen bewegen. Darüber hinaus ist *Paro* in der Lage, Gefühle mit Hilfe von gezielten Bewegungen und Geräuschen auszudrücken. Die Roboter-Robbe reagiert auf ihren Na-

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

men und erinnert sich an frühere soziale Interaktionen. *Paro* hat ein weiches antibakterielles Fell, welches Risiken hinsichtlich allergischer Reaktionen nahezu ausschließt. Ebenso gering ist die Verletzungswahrscheinlichkeit während der Mensch-Roboter-Interaktion (vgl. Barbara Klein 2016, 33-34; Thomas Hirmann 2015, 8-10 und 15-17; vgl. Alexander Dietz 2014, 496-499).

Tierische Interaktion (ultrarealistische Tierroboter „Animaten")
Ultrarealistische Tierroboter werden eigens für die tierische Interaktion konstruiert. Sie sind natürlich entwickelten Tieren olfaktorisch, optisch, haptisch, verhaltens- sowie bewegungstechnisch nachempfunden. Ziel des Einsatzes von Animaten ist es, tiefere Erkenntnisse über das Verhalten sowie Leben der Tiere zu gewinnen (Matthias Haun ²2013, 14; Terra X 2018 a; vgl. ZDF 2018 a). Aktuelle Beispiele sind die *RoboBee* der Freien Universität Berlin von Raúl Rojas und Randolf Menzel (2011), der afrikanische *Nilhecht-Roboter-Fisch* der Universität Bonn unter der Leitung von Gerhard von der Emde und Martin Worm (Martin Worm et al. 2018) sowie über dreißig verschiedene *Wildtier-Animatroniks* von John Nolan und seinem Team (Terra X 2018 a; ZDF 2018 a).[1]

Cyborgs (Mischwesen)
Der Begriff Cyborg umfasst „diejenigen symbiotischen Verbindungen zwischen einem lebenden Organismus und einem künstlichen System, die durch (intraorganistische) Schnittstellen entstehen" (Marion Friedrich 2003, 6). Cyborgs sind demnach vom Menschen optimierte „Mischwesen", die sowohl natürlich biologische wie auch künstlich konstruierte Elemente innehaben (Marion Friedrich 2003, 5-8). Aktuelle Beispiele sind die *Cyborg-Heuschrecke* (Coby McDonald 2016) oder der *Cyborg-Rochen* (Park Sung-Jin et al. 2016, 158-162). So ist die *Cyborg-Heuschrecke* eine natürlich vorkommende Heuschrecke, die mit einem Chip ausgestattet wird. US-Forscher haben mit Hilfe von Elektroden, die sie mit dem Gehirn der Heuschrecke verbinden, die Möglichkeit geschaffen, das Gehirn zu „kapern" und somit den Geruchssinn des Tieres auszulesen und zu nutzen. Zukünftig soll es so möglich sein, den extrem sensiblen Geruchssinn der Cyborg-Heuschrecke für die Sprengstoffsuche zu nutzen (Coby McDonald 2016).

1 Eine ausführlichere Erörterung der Animaten-Experimente findet im dritten Kapitel statt.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2. Gemeinsamkeiten und Unterschiede von natürlich entwickelten Tieren und Roboter-Tieren

Natürlich entwickelte Tiere werden in der Literatur mit verschiedenen biologischen und psychologischen Eigenschaften beschrieben. Aus biologischer Sicht besitzen natürlich entwickelte Tiere einen Stoffwechsel, können sich selbst reproduzieren, haben eine genetische Variabilität inne und entwickeln sich evolutionär. Darüber hinaus können sie sich bewegen und besitzen Sinnesorgane, die es ihnen ermöglichen, ihre Umwelt wahrzunehmen sowie auf Reize zu reagieren. Aus psychologischer Perspektive sind natürlich entwickelte Tiere empfindungs- und lernfähig, können mit ihrer Umwelt sowohl interagieren als auch kommunizieren und haben ein Erinnerungsvermögen (Reinhard Brandt 2012, 323-334; Georg Töpfer 2011, 494; Dudenredaktion 2019). Je nach Tierklasse sind diese Eigenschaften und Fähigkeiten jedoch unterschiedlich komplex oder primitiv ausgeprägt und entwickelt. Anhand eines Vergleiches werden im Folgenden Gemeinsamkeiten und Unterschiede von natürlich entwickelten Tieren und Roboter-Tieren herausgearbeitet (Übersicht siehe Tabelle 1).

Sozial-emotionale Roboter wie Roboter-Robbe Paro
Paro ist mit Tast-, Licht-, Akustik-, Temperatur-, Lage- und Spracherkennungssensoren ausgestattet, die es ihm ermöglichen, die Umwelt wahrzunehmen und auf Reize zu reagieren. Der Tierroboter ist darauf programmiert, empfindsam auf Interaktionen zu reagieren und mit Hilfe von Geräuschen und Bewegungen mit seinem Gegenüber zu kommunizieren. So gibt er bei sanften Berührungen fröhliche und bei grobem Kontakt traurige Geräusche von sich und bewegt dementsprechend seinen Kopf, Flossen sowie Augen. *Paro* ist zudem lernfähig und erinnert sich an frühere Erfahrungen mit seinen Interaktionspartnern. Biologische Eigenschaften und Fähigkeiten hingegen, wie Stoffwechselvorgänge, genetische Variabilität, Selbstreproduktionsfähigkeit und eine evolutionäre Entwicklung, sind bei *Paro* nicht vorhanden (Barbara Klein 2016, 33-34; Alexander Dietz 2014, 496-499).

Ultrarealistische Tierroboter (Animaten)
Auch bei den ultrarealistischen Tierrobotern sind aufgrund von verschiedenen Sensoren (Kameras, Mikrofone) Sinnesorgane vorhanden, die es dem Roboter ermöglichen, seine Umwelt wahrzunehmen. Ebenso sind die Tierroboter mit technischen Gelenken ausgestattet, sodass sie sich arttypisch bewegen können. Mit Hilfe von Duftstoffen sowie artspezifischen Geräuschen und Bewegungsmustern ist eine tierische Interaktion möglich.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bauelemente, die die Empfindungsfähigkeit, Reizreaktionen und Lernfähigkeit des Roboters ermöglichen, sind je nach Modell unterschiedlich komplex verbaut. Biologische Eigenschaften sind bei den ultrarealistischen Tierrobotern wie bei *Paro* bisher ebenfalls nicht vorhanden (Martin Worm et al. 2018; Raúl Rojas/Randolf Menzel 2011; Terra X 2018 a; ZDF 2018 a).

Cyborgs (Mischwesen)
Cyborgs bilden hier eine Ausnahme, da Tiere oder tierische Zellen mit menschlich konstruierten Elementen „verschmelzen". Je nachdem, wie das Verhältnis der biologisch-tierischen und künstlich-konstruierten Anteile ist, umso mehr bzw. weniger biologische und psychologische Eigenschaften besitzen sie. Die Cyber-Heuschrecke besitzt, da sie ein natürlich entwickeltes Tier ist, welches mit einem Chip versehen ist, alle tierischen Eigenschaften und Fähigkeiten (Coby McDonald 2016).

	Natürliche Tiere	Roboter *Paro*	Animaten	Cyborgs
Stoffwechsel	+	–	–	+
Selbst-reproduktion	+	–	–	–/+
Genetische Variabilität	+	–	–	+
Evolutionäre Entwicklung	+	–	–	–/+
Sinnesorgane	+	+	+	+
Empfindungen/ Reizreaktion	+	+	–/+	+
Bewegung	+	+	+	+
Lernfähigkeit	+	+	–/+	+
Interaktion/ Kommunikation	+	+	+	–/+
Erinnerungs-vermögen	+	+	–/+	–/+

Tabelle 1: Übersicht: Eigenschafts- und Fähigkeitenvergleich von natürlich entwickelten Tieren und Roboter-Tieren.

Anhand dieser kurzen Eigenschafts- und Fähigkeitsanalyse konnte dargelegt werden, dass natürlich entwickelte Tiere und Roboter-Tiere teilweise ähnliche Eigenschaften und Fähigkeiten aufzeigen, wenngleich auch nicht in identischer Form.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

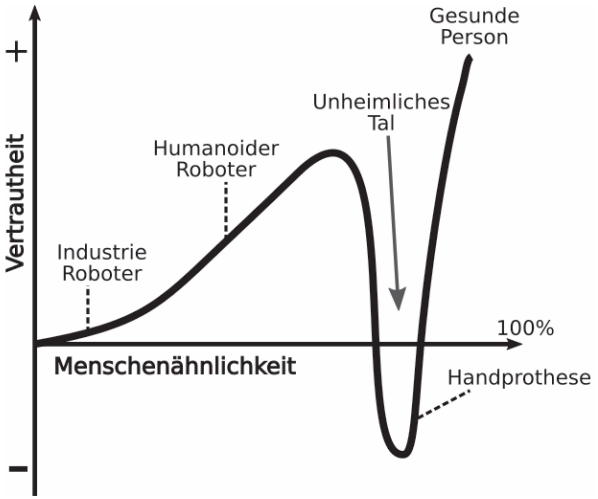


Abb. 1: Das unheimliche Tal (Masahiro Mori 1970).

Wie wirken sich diese ähnlichen Eigenschaften und Fähigkeiten von natürlich entwickelten Tieren und Roboter-Tieren auf Mensch-Robotertier- und Tier-Robotertier-Beziehungen aus? Werden Roboter-Tiere von Menschen und Tieren gleichermaßen akzeptiert und als ihresgleichen anerkannt? Oder ist eine Differenz zwischen menschlichem und tierischem Verhalten erkennbar? Diesen Fragen soll in Punkt drei nachgegangen werden.

3. Anthropomorphismus und „Animorphismus"

Der Mensch ist ein phantasiereiches Wesen und projiziert von klein an menschliche Eigenschaften auf Entitäten. Je menschenähnlicher Entitäten wie Puppen, Tiere und Roboter aussehen und sich verhalten, umso schneller anthropomorphisiert er sie (Martina Mara/Markus Appel 2017, 3-5). Dieses Phänomen verkehrt sich bei Robotern allerdings ins Gegenteil, sobald der Mensch den Roboter nicht mehr genau einordnen kann. Es kommt zu einem Schubladen-Dilemma (Marcus Cheetham et al. 2011; Christopher H. Ramey 2005; Yuki Yamada et al. 2013). Die Konsequenz: Der Roboter wird als etwas Unheimliches wahrgenommen und der Mensch distanziert sich. Dieser Effekt wird erstmals vom japanischen Robotiker Masahiro Mori beschrieben und als „unheimliches Tal – uncanny valley" bezeichnet (siehe Abb. 1).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nach Moris Theorie „steigt mit wachsender Menschenähnlichkeit auch die Vertrautheit mit dem Roboter. Wird er aber zu ähnlich, ruft er Befremden oder gar Angst hervor" (Jutta Weber 2006, 148). Dieses Dilemma kann vermieden werden, wenn der Roboter entweder eindeutig als solcher zu erkennen ist oder durch seine Menschengleichheit bzw. Tiergleichheit vollständig überzeugen kann (Masahiro Mori 1970, 33-35; Martina Mara/Markus Appel 2017, 4-5; Ernst Jentsch 1906). So ist die Roboter-Robbe *Paro* einer Babysattelrobbe nachempfunden. Menschen haben mit Robben in der Regel keine Vorerfahrungen, sodass sie *Paro* unvoreingenommen begegnen (Takanori Shibata/Kazuo Tanie 2001, 2572-2577; Takanori Shibata et al. 2012, 53-63). Verschiedene Feldstudien, die den Einsatz der Roboter-Robbe erforscht haben, verweisen auf eine hohe Akzeptanz von *Paro*. Menschen akzeptieren *Paro* nicht nur ähnlich wie ein lebendiges Tier, sondern sie bevorzugen den Tierroboter teilweise auch als Interaktionspartner. Gründe hierfür waren unter anderem, dass *Paro* nicht wegläuft, keine Pausen braucht, immer zur Verfügung steht, nicht krank wird oder sterben kann (Hayley Robinson et al. 2013, 664-665; Hayley Robinson et al. 2016; Takanori Shibata et al. 2012, 58-62; Barbara Klein et al. 2013, 89-99). Die Studien legen des Weiteren dar, dass der Einsatz von *Paro* sowohl positive physische wie auch psychische Effekte auf den Menschen hat. Die Robbe fördert soziale Kontakte, vermindert Stress und Angst, erhöht die Zufriedenheit und wirkt sich somit positiv auf die Atmosphäre und die Vitalwerte von Patienten aus (Takanori Shibata et al. 2012, 58-62; Hayley Robinson et al. 2015; Barbara Klein et al. 2013, 89-99). Darüber hinaus konnte beobachtet werden, dass Menschen Roboter-Tiere anthropomorphisieren. So versuchten Patienten, die Roboter-Robbe *Paro* zu füttern und sie zuzudecken (Barbara Klein et al. 2013, 95).

Menschen und Tiere sind von klein auf sehr neugierig und zeigen ähnliche Verhaltensweisen. Verhaltensforschungen belegen, dass Menschen und Tiere, insbesondere höherentwickelte Säugetiere, ähnliche Formen des Spielverhaltens aufweisen. Menschen und Tiere üben von klein an das Objektspiel und das soziale Spiel (vgl. Bernd Rosslenbroich 2014, 187, 192). So konnte der Primatologe Richard Wrangham beobachten: „Junge weibliche Schimpansen der Kanyawara-Familiengruppe im Kibale-Nationalpark in Uganda nutzen Stöcke als rudimentäre Puppen und kümmern sich so um sie, wie die Schimpansenmütter der Gruppe sich um ihren echten Nachwuchs kümmern" (Brian Handwerk 2018). Wranghams Beobachtungen belegen, dass junge Schimpansen, ähnlich wie Kinder, mit Stöcken spielen und Gegenständen Eigenschaften zusprechen können. Allerdings wurde „das an Puppenspiel erinnernde Verhalten mit den Stöcken […] bisher noch nicht bei anderen Populationen beobachtet" (Brian Handwerk

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2018). Trotzdem gibt dieses Verhalten einen ersten Hinweis auf einen „Animorphismus".

Anhand weiterer Studien und Wildtierdokumentationen soll dargelegt werden, dass Tiere auch Roboter-Tieren arteigene Eigenschaften zuschreiben. Im Folgenden werden Beobachtungen und Studienergebnisse, die weitere Hinweise auf einen „Animorphismus" geben, aufgezeigt.

Ein Forscherteam der Freien Universität Berlin konstruierte einen ultrarealistischen Bienen-Roboter. Ihnen gelang es, die *RoboBee* erfolgreich in einen Bienenschwarm zu integrieren. Die natürlich entwickelten Bienen akzeptierten die Roboter-Biene im Bienenvolk und kommunizierten mit ihr erfolgreich mittels Bienentanz. So konnte die *RoboBee* beispielsweise die Bienen gezielt zu neuen Futterstellen führen (Raúl Rojas/Randolf Menzel 2011).

In einer anderen Studie versuchten Wissenschaftler der Universität Bonn mit Hilfe eines Roboter-Fisches mehr über die artspezifische Kommunikation sowie das Schwarmverhalten von afrikanischen Nilhechten herauszufinden. Sie wollten beweisen, dass Nilhechte mittels elektrischer Signale miteinander kommunizieren. Die These bestätigte sich. Der eingeschleuste Roboter-Fisch wurde erst von den Nilhechten wahrgenommen, als er artspezifische elektrische Signale aussendete. Es konnte beobachtet werden, dass die Nilhechte ihre elektronischen Signale anpassten und dem *RoboFisch* durch das Becken folgten (vgl. Martin Worm et al. 2018).

Weitere ultrarealistische Tierroboter wurden vom Tierfilmer John Downer und dem Animatronik-Designer John Nolan konstruiert und für Wildtierstudien verwendet. Anhand der Filmaufnahmen eruierten sie, dass Animatroniks „von den Tieren zumindest nicht als störend wahrgenommen, oft sogar mit Interesse untersucht und manchmal anscheinend als Ihresgleichen akzeptiert [wurden]" (ZDF 2018 a). Bei Animatroniks von afrikanischen Wildhunden, Warzenschweinen, Krokodilen, Schildkröten und den Hanuman-Languren konnte eine hohe Akzeptanz beobachtet werden. So wurden einem afrikanischen Wildhundwelpen-Roboter sowie einem Warzenschwein-Roboter eine arttypische Begrüßung zuteil und sie konnten sich frei im Rudel bzw. in der Horde bewegen, ohne auf Feindseligkeiten zu treffen (Terra X 2018 b; ZDF 2018 a, 2018 b und 2018 c). Selbst Zebramangusten ließen sich täuschen und versuchten bei dem Warzenschwein-Animatronik eine Hautpflege durchzuführen. Auch Krokodile akzeptierten den künstlichen Nachwuchs, trugen ihn gemeinsam mit ihrem natürlichen Nachwuchs ins Wasser und beschützten beide vor Fressfeinden (Terra X 2018 b; ZDF 2018 a). Bei den Leopard-Schildkröten konnten Paarungsversuche mit einer Animatronik-Schildkröte beobachtet werden (ZDF 2018 b). Ein eingeschleuster Hanuman-Languren-Baby-Animatronik

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wurde kurzzeitig von einem Langurenweibchen adoptiert. Als sich das Animatronik-Baby allerdings nicht mehr bewegte, hielt sie es für tot und trauerte um das vermeintliche Jungtier (Terra X 2018 a und 2018 b).

All diese Beispiele lassen vermuten, dass Tiere den ultrarealistischen Tierrobotern teilweise ähnliche Bedürfnisse zuschreiben wie ihren natürlichen Artgenossen. Die Eigenschaftsattribution der Wildtiere erfolgte dabei nicht nur im spielerischen Sinne, wie am Beispiel der Schimpansen ersichtlich wurde. Einige Wildtiere erkannten die ultrarealistischen Tierroboter als ihresgleichen an, was anhand der aufgezeigten Tier-Roboter-Interaktionen deutlich wurde.

Im Gegensatz zum Menschen scheint es bei den Tieren kein „unheimliches Tal – *uncanny valley*" zu geben. Entweder konnte der ultrarealistische Tierroboter olfaktorisch, optisch, haptisch, verhaltens- sowie bewegungstechnisch überzeugen und wurde im Wildtierverbund aufgenommen oder er wurde kurzzeitig begutachtet, zurückgelassen oder gar zerstört (Raúl Rojas/Randolf Menzel 2011; Martin Worm et al. 2018; ZDF 2018 a und 2018 c).

Die Analyse legt somit nahe, dass es auch im Tierreich eine Art „Animorphismus" gibt. Jedoch ist unklar, inwieweit es den Wildtieren bewusst war, dass es sich bei den Roboter-Tieren um keine „natürlichen" Interaktionspartner handelte.

4. Tierethische Ansätze in Bezug auf Roboter-Tiere

Aufgrund der bisher aufgezeigten Ähnlichkeiten, der Akzeptanz und der vielfältigen Einsatzfelder von Roboter-Tieren sowohl in der menschlichen wie auch in der tierischen Lebenswelt werden im Folgenden exemplarisch zwei tierethische Ansätze auf Roboter-Tiere angewandt. Anhand des „Verrohungsarguments" von Immanuel Kant und des Tierrechtsansatzes von Tom Regan soll untersucht werden, inwieweit nicht nur natürlich vorkommenden Tieren, sondern auch Roboter-Tieren eine Art moralischer Status gebührt und ihnen ein inhärenter Wert zukommen sollte.

4.1 „Verrohungsargument" von Immanuel Kant

Das „Verrohungsargument" besagt, dass „der Mensch Tiere human behandeln sollte, und zwar deshalb, um nicht zu verrohen und schlussendlich Gefahr zu laufen, auch Menschen gegenüber grausam und rücksichtslos zu

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

werden“ (Martin M. Lintner 2017, 72; siehe auch Heike Baranzke 2018; Immanuel Kant 1907, § 17). Ausgehend von der eben dargelegten kongruenten menschlichen Akzeptanz und dem Anthropomorphisieren von natürlich vorkommenden Tieren und Roboter-Tieren kann das „Verrohungsargument“ auch auf Roboter-Tiere übertragen werden. Wenn der Mensch Roboter-Tieren ähnliche Eigenschaften zuschreibt wie sich selbst, läuft er Gefahr, moralisch abzustumpfen, wenn er Roboter-Tiere – gleichermaßen wie lebendige Tiere – schlecht behandelt. Auch wenn Kant, wie häufig kritisiert, anthropozentrisch argumentiert, ist es ein plausibles Argument für Verhaltensregeln sowohl gegenüber natürlich vorkommenden Tieren wie auch gegenüber Roboter-Tieren.

4.2 Tierrechtsansatz von Tom Regan

Tom Regan plädiert in seinem Tierrechtsansatz für einen respektvollen Umgang innerhalb einer moralischen Gemeinschaft. Jedes Mitglied einer moralischen Gemeinschaft besitzt einen inhärenten Wert und hat gleichermaßen das Recht auf Leben, körperliche Unversehrtheit und Freiheit. Zur moralischen Gemeinschaft gehören für ihn alle Lebewesen, die Subjekt-eines-Lebens sein können. Nach Regan sind dies nicht nur Menschen, sondern auch Tiere, insbesondere Säugetiere und Vögel, da sie mit dem Menschen nicht nur biologisch und psychologisch verwandt sind, sondern auch der Welt gewahr sind. Die biologische und psychologische Verwandtschaft zwischen Menschen und Tieren ist nach Regan an folgenden Merkmalen erkennbar (Tom Regan 2014, 100-114):

- *gleiche Sprache* und *Verhalten* in Bezug auf nonverbale Kommunikation und Interaktion,
- *gleicher Körper* hinsichtlich der Sinnes- und Körperorgane,
- *gleiches System* bezüglich des Nervensystems, welches Signale an das Gehirn weiterleitet, um beispielsweise Verletzungen zu vermeiden,
- *gleicher Ursprung*: göttliche Schöpfung oder evolutionäre Entwicklung.

Menschen und natürlich entwickelte Tiere sind sich, wie Regan in seinem Tierrechtsansatz deutlich macht, sehr ähnlich und zeigen viele psychische und physische Gemeinsamkeiten auf (Tom Regan 2014, 102-110). Roboter-Tiere werden nach tierischen und menschlichen Vorbildern erbaut. Wenn es Ähnlichkeiten zwischen Menschen und natürlich entwickelten Tieren gibt, dann gibt es diese auch bei Roboter-Tieren. Um dieser These nachzugehen, soll im Folgenden untersucht werden, wie Regans Merkmale auf Roboter-Tiere anzuwenden sind.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sprache und Verhalten
Es kann festgestellt werden, dass Roboter-Tiere ähnlich dem Menschen und natürlich entwickelten Tieren sowohl eine Sprache als auch ein Verhalten innehaben. Je nach Einsatzgebiet bekommen Roboter-Tiere eine arttypische Sprache und Verhaltensweisen einprogrammiert. Eigene Bedürfnisse und Ängste können Roboter-Tiere zwar vortäuschen, diese sind jedoch nicht echt. Erinnerungen hingegen sind, wie bei *Paro* aufgezeigt, heute schon Realität.

Gleicher Körper
Roboter-Tiere weisen ähnliche Sinnesorgane auf, mit denen sie ihre Umwelt wahrnehmen und auf Reize reagieren können. Sie haben mehrere mechanische Gelenke, die es ihnen ermöglichen, sich arttypisch zu bewegen. Lebensnotwendige Organe aus Zellen wie Herz und Lunge sind nicht vorhanden. Ausnahmen bilden diesbezüglich Cyborgs.

Gleiches System
Roboter-Tiere haben eine Art Nervensystem in Form von Sensoren, die alle Informationen in einem zentralen Rechner („Roboter-Gehirn") verarbeiten und angenehme wie auch unangenehme Interaktionen wahrnehmbar machen.

Gleicher Ursprung
Ein gleicher Ursprung ist im direkten Sinne nicht vorhanden. Indirekt könnte man von einer „Evolution 2.0" oder „Schöpfung 2.0" sprechen, da der Mensch Roboter-Tiere aus Materialien, die er in der Welt vorfindet, konstruiert und immer weiter optimiert.

Subjekt-eines-Lebens
Neben der physischen und psychologischen Verwandtschaft betont Regan allerdings noch einen weiteren Aspekt, der ein Lebewesen zu einem Subjekt-eines-Lebens macht. Für Regan sind alle Lebewesen Subjekte-eines-Lebens, die der Welt gewahr sind. Das bedeutet: Subjekte-eines-Lebens merken stets, was mit ihnen geschieht, da es sich auf ihre Lebensqualität und Dauer auswirkt (Tom Regan 2014, 100-103). Das ist auch „unabhängig davon, ob sich jemand anderes dafür interessiert oder nicht" (Tom Regan 2014, 101). Dies ist ein entscheidender Unterschied zwischen natürlich entwickelten Lebewesen und Robotern. Für Roboter-Tiere ist es bisher noch nicht von Bedeutung, was mit ihnen passiert. Roboter-Tiere sind somit nach Regan zum heutigen Stand der Technik keine Subjekte-eines-Lebens. Aufgrund ihrer täuschend echten Erscheinung neigen Mensch und

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tier jedoch dazu, den Roboter-Tieren Attribute wie Schmerz, Angst und Freude zuzuschreiben, auch wenn Roboter diese nicht innehaben.

5. Fazit

Roboter-Tiere sind auf der einen Seite insofern ein verheißungsvolles Experiment, da sowohl Menschen als auch natürlich entwickelte Tiere Roboter-Tiere häufig akzeptieren und mit ihnen erfolgreich interagieren. Darüber hinaus können Roboter-Tiere das menschliche und tierische Leben bereichern, da sie als Interaktionspartner Einsamkeitsgefühle verringern und das Sozialverhalten verbessern können. Ein Verletzungsrisiko und die Gefahr von Allergien sind so gut wie ausgeschlossen.

Auf der anderen Seite sind Roboter-Tiere hinsichtlich fehlender natürlich-biologischer Eigenschaften und den stark beschränkten Interaktionsmöglichkeiten noch nicht ausgereift.

Wie die Roboter-Tier-Analyse gezeigt hat, sprechen Menschen und natürlich entwickelte Tiere Roboter-Tieren trotz technischer Unvollständigkeit arttypische Eigenschaften zu. Ausgehend von den tierethischen Ansätzen spricht aus anthropozentrischer Sicht einiges dafür, Roboter-Tieren einen niederen moralischen Status zukommen zu lassen. Der Mensch sollte sich, im Sinne von Kant, auch im Umgang mit Roboter-Tieren vor einer Verrohung schützen.

Nach Regans Tierrechtsansatz gebührt Roboter-Tieren zum heutigen Stand der Technik aus pathozentrischer Perspektive kein moralischer Status, da Roboter-Tiere keine Subjekte-eines-Lebens sind; auch wenn Roboter-Tiere viele ähnliche Merkmale zu natürlich entwickelten Tieren aufweisen.

Die in dieser Arbeit untersuchten Forschungs- und Einsatzfelder legen nahe, dass Roboter-Tiere nicht ausschließlich ein Themenbereich der Maschinenethik sind, sondern auch im tierethischen Diskurs berücksichtigt werden müssen. Roboter-Tiere werden in Zukunft in der menschlichen und in der tierischen Lebenswelt vermehrt Einzug halten. Es wird häufiger zu Begegnungen zwischen Menschen, natürlich entwickelten Tieren und Roboter-Tieren kommen. Es müssen u. a. folgende Fragen geklärt werden: Ist die identische Nachkonstruktion von Lebewesen moralisch vertretbar? Wenn ja, inwiefern sollte den Tierrobotern zukünftig ein moralischer Status zustehen? Inwieweit dürfen Roboter-Tiere und Cyborgs entwickelt und für menschliche Zwecke instrumentalisiert werden? Verändern Roboter-Tiere die menschliche Sicht auf natürlich entwickelte Tiere? Und welchen

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Einfluss nehmen ultrarealistische Tierroboter und Cyborgs auf die natürliche Tierwelt?

Literatur

Baranzke, Heike 2018, Verrohungsargument, in: Ach, Johann S./Borchers, Dagmar (Hg.) 2018, Handbuch Tierethik, Stuttgart, 219-224.

Becker, Heidrun 2018, Robotik in der Gesundheitsversorgung: Hoffnungen, Befürchtungen und Akzeptanz aus Sicht der Nutzerinnen und Nutzer, in: Bendel, Oliver (Hg.) 2018, Pflegeroboter, Wiesbaden, 229-248.

Böttger, Cäsar R. 1952, Die Stämme des Tierreichs in ihrer systematischen Gliederung (Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft 4), Braunschweig, 238-300.

Brandt, Reinhard 2012, Wahrnehmen, Fühlen, Verhalten, Denken: Was können Tiere, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 60 (3), 323-334.

Cheetham, Marcus/Suter, Pascal/Jäncke, Lutz 2011, The human likeness dimension of the „uncanny valley hypothesis": behavioral and functional MRI findings, in: Frontiers in Human Neuroscience 5, art. 126.

Dietz, Alexander 2014, Roboter in der Altenpflege?, in: Pastoraltheologie 103, 496-517.

Dudenredaktion 2019, Art. Tiere, in: https://www.duden.de/rechtschreibung/Tier (abgerufen am 04.09.2019).

Friedrich, Marion 2003, Die künstliche Evolution der Cyborgs. Erkenntnistheoretische Aspekte der Bioinformatik (diplomica 5), Marburg.

Grobben, Karl 1908, Die systematische Einteilung des Tierreiches, in: Verhandlungen der Zoologisch-Botanischen Gesellschaft 58, Wien, 491-511.

Handwerk, Brian 2018, Weibliche Schimpansen spielen mit „Puppen", in: National Geographic, online: https://www.nationalgeographic.de/tiere/2018/09/weibliche-schimpansen-spielen-mit-puppen (abgerufen am 18.01.2020).

Haun, Matthias [2]2013, Handbuch Robotik. Programmieren und Einsatz intelligenter Roboter, Berlin/Heidelberg.

Hirmann, Thomas 2015, Die Möglichkeiten und Auswirkungen von sozial-emotionalen Robotern, insbesondere der Robbe Paro, im Einsatz in der Pflege, Wien.

Jentsch, Ernst 1906, Zur Psychologie des Unheimlichen, in: Psychiatrisch-neurologische Wochenschrift 22/23, 195-198, 203-205.

Kant, Immanuel 1907, Die Metaphysik der Sitten (Kants Werke. Akademie-Textausgabe VI), Berlin.

Klein, Barbara 2016, Zwischen Natur und Technik – Künstliche Tiere. Können künstliche Tiere zur Lebensqualität in der Altenpflege beitragen, in: Fehlmann, Meret/Michel, Margot/Niederhauser, Rebecca (Hg.) 2016, Tierisch! Das Tier und die Wissenschaft: Ein Streifzug durch die Disziplinen, Zürich, 33-42.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Klein, Barbara/Gaedt, Lone/Cook, Glenda 2013, Emotional Robots – Principles and Experiences with Paro in Denmark, Germany and the UK, in: The Journal of Gerontopsychology and Geriatric Psychiatry 6, 89-99.

Kullmann, Wolfgang 2014, Aristoteles als Naturwissenschaftler, Göttingen.

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.

Mara, Martina/Appel, Markus 2017, Roboter im Gruselgraben: Warum uns menschenähnliche Maschinen oft unheimlich sind, Linz.

McDonald, Coby 2016, Brain-Jacked Locusts Could Be The Next Bomb Detectors. Turning a much maligned insect into a biorobotic hero, in: Popular Science, Technology, in: https://www.popsci.com/navy-funds-research-into-cyborg-locusts/ (abgerufen am 20.01.2020).

Mori, Masahiro 1970, Bukimi no tani [The uncanny valley], in: Energy 7, 33–35.

Ramey, Christopher H. 2005, The uncanny valley of similarities concerning abortion, baldness, heaps of sand, and humanlike robots, in: Proceedings of Views of the Uncanny Valley Workshop: IEEE-RAS International Conference on Humanoid Robots, Tsukuba, Japan, 8-13.

Regan, Tom 2014, Von Menschenrechten zu Tierrechten (aus dem Englischen übersetzt von Matthias Kiesselbach und Friederike Schmitz), in: Schmitz, Friederike (Hg.) 2014, Tierethik. Grundlagentexte, Berlin, 102-110.

Robinson, Hayley/MacDonald, Bruce/Kerse, Ngaire/Broadbent, Elizabeth 2013, The Psychosocial Effects of a Companion Robot: A Randomized Controlled Trial, in: Journal of the American Medical Directors Association 14 (9), 661-667.

Robinson, Hayley/MacDonald, Bruce/Broadbent, Elizabeth 2015, Physiological effects of a companion robot on blood pressure of older people in residential care facility: A pilot study, in: Australasian Journal on Ageing 34 (1), 27-32.

Robinson, Hayley/Broadbent, Elizabeth/MacDonald, Bruce 2016, Group sessions with Paro in a nursing home: Structure, observations and interviews, in: Australasian Journal on Ageing 35 (2), 106-112.

Rojas, Raúl/Menzel, Randolf 2011, RoboBee: Ein biomimetischer Bienenroboter zur Erforschung des Bienentanzes, in: https://www.dfg.de/dfg_magazin/veranstaltungen/ausstellungen/idee_erkenntnis/robobee/ index.html (abgerufen am 28.08.2019).

Rosslenbroich, Bernd 2014, Die evolutionäre Bedeutung des Spiels, in: Jahrbuch für Goetheanismus 31, 185-217.

Rötzer, Florian 1999, Aibo – der Roboterhund. Noch ein intelligentes Spielzeug, Telepolis, in: https://www.heise.de/tp/features/Aibo-der-Roboterhund-3446466.html (abgerufen am 30.01.2020).

Shibata, Takanori/Tanie, Kazuo 2001, Physical and affective interaction between human and mental commit robot, in: Proceedings ICRA. IEEE International Conference on Robotics and Automation (Cat. No.01CH37164), Seoul, 2572-2577.

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Shibata, Takanori/Kawaguchi, Yukitaka/Wada, Kazuyoshi 2012, Investigation on People Living with Seal Robot at Home, in: International Journal of Social Robotics 4, 53-63.

Sung-Jin, Park et al. 2016, Phototactic guidance of a tissue-engineered soft-robotic ray, in: Science, Vol. 353, Issue 6295, 158-162.

Terra X 2018 a, Spione im Tierreich. Große Gefühle, 2018, in: https://www.fernsehserien.de/terra-x/folgen/spione-im-tierreich-grosse-gefuehle-1156038 (abgerufen am 27.08.2019).

Terra X 2018 b, Spione im Tierreich. Große Gefühle, 2018, in: https://www.dailymotion.com/video/x6dguox (abgerufen am 30.01.2020).

Töpfer, Georg 2011, Art. Tier, in: Töpfer, Georg 2011, Historisches Wörterbuch der Biologie. Geschichte und Theorie der biologischen Grundbegriffe, Band 3: Parasitismus – Zweckmäßigkeit, Berlin/Heidelberg, 494-509.

Weber, Jutta 2006, Der Roboter als Menschenfreund. Wie das neue Forschungsfeld Mensch-Roboter-Interaktion den Dienstleistungsbereich erobern will, in: c't – Magazin für Computertechnik 2006, Heft 2, 144-149.

Worm, Martin et al. 2018, Evidence for mutual allocation of social attention through interactive signaling in a mormyrid weakly electric fish, in: Proceedings of the National Academy of Sciences USA (PNAS) 115 (26), 6852-6857; DOI: 10.1073/pnas.1801283115.

Yamada, Yuki/Kawabe, Takahiro/Ihaya, Keiko 2013, Categorization difficulty is associated with negative evaluation in the „uncanny valley" phenomenon, in: Japanese Psychological Research 55, 20-32.

ZDF 2018 a, Animatroniks im Einsatz, in: https://www.zdf.de/dokumentation/terra-x/spione-im-tierreich-animatroniks-im-einsatz-100.html (abgerufen am 04.09.2019).

ZDF 2018 b, Animatronik trifft echtes Tier, in: https://www.zdf.de/dokumentation/terra-x/animatronik-trifft-echtes-tier-100.html (abgerufen am 20.08.2019).

ZDF 2018 c, Making of. Spione im Tierreich. Orang-Utan- und Schimpanse-Animatronik, in: https://www.zdf.de/dokumentation/terra-x/making-of-spione-im-tierreich-orang-utan-schimpanse-animatronik-100.html (abgerufen am 29.09.2019).

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

AIGNER Andreas, Dr. phil., wissenschaftlicher Mitarbeiter am Messerli Forschungsinstitut der Veterinärmedizinischen Universität Wien, der Medizinischen Universität Wien und der Universität Wien

BARANZKE Heike, Dr. theol., Lehrbeauftragte für Systematische Theologie in der Fachgruppe Katholische Theologie an der Fakultät für Geistes- und Kulturwissenschaften der Bergischen Universität Wuppertal

BESLER Martina, Mag. theol., Praedoc-Assistentin am Institut für Systematische Theologie und Ethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien

BLANC Julia, Dr. theol., Postdoc-Assistentin am Zentrum für Religion, Wirtschaft und Politik an der Theologischen Fakultät der Universität Basel

EBNER Katharina, Dr. theol., M.A. phil., Nachwuchsgruppenleiterin an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Julius-Maximilians-Universität Würzburg

EGGEL Matthias, Dr. rer. nat., Dr. sc. med., Postdoc-Fellow am Institut für Biomedizinische Ethik und Medizingeschichte (IBME) der Universität Zürich.

ENXING Julia, Dr. theol., Professorin für Systematische Theologie am Institut für Katholische Theologie der Technischen Universität Dresden

GAULY Matthias, Dr. agr., Dr. med. vet., Professor für Nutztierwissenschaften sowie Vorsitzender der tierwissenschaftlichen Arbeitsgruppe an der Freien Universität Bozen

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

IDEL Anita, Dr. med. vet., Mediatorin und Tierärztin, Projektmanagement „Agrobiodiversität und Tiergesundheit“, Beratung für die Ökologisierung der Land(wirt)schaft, Lehrbeauftragungen an den Universitäten Kassel, Lüneburg und Münster

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

KOTRSCHAL Kurt, Dr. rer. nat., Professor i. R. für Verhaltensbiologe am Department für Verhaltensbiologie an der Fakultät für Lebenswissenschaften der Universität Wien, langjähriger Leiter der Konrad-Lorenz-Forschungsstelle für Ethologie in Grünau/Oberösterreich

KUNZMANN Peter, Dr. phil., Professor für Angewandte Ethik in der Tiermedizin an der Stiftung Tierärztliche Hochschule Hannover

LINTNER Martin M., Dr. theol., Professor für Moraltheologie und Spirituelle Theologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Brixen

MONSÓ Susana, PhD, Postdoc-Fellow am Messerli Forschungsinstitut der Veterinärmedizinischen Universität Wien, der Medizinischen Universität Wien und der Universität Wien

NEUMANN-GORSOLKE Ute, Dr. theol., wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Evangelische Theologie der Europa-Universität Flensburg mit dem Schwerpunkt Biblische Theologie

OHM Jakob, Mag. theol., Doktorand am Lehrstuhl für Moraltheologie der Theologischen Fakultät Paderborn

POTSCHKA Christina, M. Ed., Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Theologische Ethik des Instituts für Katholische Theologie an der Fakultät für Geistes- und Kulturwissenschaften der Universität Bamberg

REMELE Kurt, Dr. theol., Professor für Ethik und Gesellschaftslehre an der Universität Graz, Fellow am Oxford Centre for Animal Ethics

ROSENBERGER Michael, Dr. theol., Professor für Moraltheologie an der Katholischen Privatuniversität Linz

VOGT Markus, Dr. theol., M.A. phil., Professor für Christliche Sozialethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der LMU München

WILD Markus, Dr. phil., Professor für Theoretische Philosophie am Departement Künste, Medien, Philosophie an der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel

https://doi.org/10.5771/9783748907084 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -