

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 innewohnen: 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.

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-

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

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 analogen 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.

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 sozialetischen 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

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.

„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

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-

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 *Tierschutz*. 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 staats-theoretisch 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-

ständig. 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 Paragraphen 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

LS im Verhältnis des kirchlichen Lehramts zu den heute innig diskutierten zentralen Themen der *Tierethik* 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.

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.“

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, Wohllieben, 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-

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

normative Bewandnis 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, *wohin* 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.

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-

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 Kreaturwürdekonzepkt 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).

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 Bestimmungstück 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-

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 ungehörlich 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.

- 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/liwrei_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 bio-konservativen Sprachspiels, in: Kunzmann, Peter/Odparlik, Sabine (Hg.) 2011, Gentechnik – Pflanzen, Tiere und das Humane (Kritisches Jahrbuch der Philosophie 14), 31-42.

- 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 ethica 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.

