

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Herwig Grimm / Carola Otterstedt (eds.), *Das Tier an sich?* It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Michael Rosenberger

Mit Noach in der Arche, mit Jesus ins Paradis. Neuere Ansätze der theologischen Tierethik in: Herwig Grimm / Carola Otterstedt (eds.), *Das Tier an sich?* Disziplinen übergreifende Perspektiven für neue Wege im wissenschaftsbasierten Tierschutz, pp. 14–36
Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012

Access to the published version may require subscription.

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

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Herwig Grimm / Carola Otterstedt (Hg.), *Das Tier an sich?* Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch nicht das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Michael Rosenberger

Mit Noach in der Arche, mit Jesus ins Paradis. Neuere Ansätze der theologischen Tierethik in: Herwig Grimm / Carola Otterstedt (Hg.), *Das Tier an sich?* Disziplinen übergreifende Perspektiven für neue Wege im wissenschaftsbasierten Tierschutz, S. 14–36
Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

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

Ihr IxTheo-Team

Mit Noach in der Arche – mit Jesus im Paradies. Neuere Ansätze der theologischen Tierethik

Michael Rosenberger, Moralthologie

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

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

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

0. Was MoraltheologInnen über Tiere sagen können

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

Innerhalb des theologischen Fächerspektrums ist die *Moralthologie*, auch *Theologische Ethik* genannt, diejenige Disziplin, „die den Anspruch des Glaubens an die sittliche Lebensführung zum Gegenstand hat“ (Hilpert 1998, 462). Sie ist „Ethik im Medium des Glaubens“ (Korff 1995, 923). Ihr *Materialeobjekt* ist das menschliche Handeln und die es disponierenden Grundhaltungen. Ihr *Formalobjekt* ist ein doppeltes: Ethisch betrachtet die Moralthologie (gemeinsam mit der Moralphilosophie) menschliches Handeln unter der Perspektive von Können und Sollen. Und theologisch betrachtet sie (anders als die Moralphilosophie) menschliches Handeln unter dem Zuspruch und Anspruch des Evangeliums und dessen Zusage der bedingungslosen, Heil schaffenden Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen. Wie kann und soll der Mensch sich verhalten, wenn Gott ihn aus Liebe zusammen mit Pflanzen und Tieren geschaffen und in das Lebenshaus der Schöpfung hineingestellt hat – das ist die Frage der Moralthologie.

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

Worin besteht dann der Unterschied zwischen philosophischer und theologischer Ethik? Beide stellen (sofern sie nicht den sogenannten nonkognitivistischen Strömungen angehören) den Anspruch, dass ihre Postulate jedermann zugänglich und einsehbar sein sollen. Sie wollen keine Binnenethik für eine kleine Gruppe konstruieren, sondern universale Sollensansprüche reflektieren und begründen. Der Unterschied zwischen ihnen ist dann ein gradueller, kein prinzipieller. Theologen sind stärker einge-

bunden in eine Weltanschauungsgemeinschaft. Sie leben diese Gemeinschaft in hohem Maße – indem sich Religionsmitglieder regelmäßig treffen, einander verbunden wissen, nach außen als Gemeinschaft auftreten usw. Zudem drücken sich in ihren Ritualen starke Gefühle aus. Insofern hat sich in der angelsächsischen Debatte die Unterscheidung zwischen „kühlen“ philosophischen und „heißen“ religiösen Weltanschauungen herausgebildet. Sie scheint mir sehr treffend, um Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Moralphilosophie und Moraltheologie, philosophischer und theologischer Ethik auf den Punkt zu bringen, die jeweils einen der beiden Typen von Weltanschauungen reflektieren. Die heiße Weltanschauung der Religion ist weit mehr in Gefahr, in aggressive Intoleranz und zerstörerischen Fanatismus umzuschlagen. Das wird einer kühlen Philosophie eher selten passieren. Aber die heiße Weltanschauung kann auch leichter Leidenschaft für die Not anderer entfachen und in ein hingebungsvolles Engagement für die Benachteiligten münden. Das gilt auch dort, wo diese Benachteiligten nichtmenschliche Geschöpfe sind.

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

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

1. „Damit sie zu Atem kommen...“ (Ex 23,12). Von Lust und Freude, Schmerz und Leid des Tieres

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

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

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

1.1 Die berechnete Bedeutung von Lust und Schmerz

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

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

Auch im Rahmen einer theologischen Ethik spielt das sog. „sentientistische“ Prinzip von Lust und Schmerz traditionell eine wichtige Rolle. So ist schon das alttestamentliche Verbot des Essens gerissener Tiere (Ex 22,30) eine Norm, die den Schmerz des Tieres missbilligt. Das von einem Raubtier gerissene Tier musste leiden, deshalb darf der Mensch auf keinen Fall den Anschein erwecken, er wolle davon profitieren. Vielmehr ist er für den eigenen Fleischgenuss strikt an das Schächtgebot (Gen 9,4) gebunden, das den Schmerz des Tieres bei der Schlachtung minimieren soll. Obgleich das

frühe Christentum die Schächtpraxis zugunsten der Heidenmission aufgibt, hält es am Prinzip fest, unnötiges Tierleid zu vermeiden und das Tierwohl zu fördern.

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

- Woran kann man das Ausmaß von Schmerz bzw. Lust empirisch messen – nach 200 Jahren Diskussion gibt es noch immer kein naturwissenschaftlich brauchbares Kriterium (Irrgang 1998,834f)?
- Wie lassen sich die vielfältigen Freuden und Leiden eines Tieres (wie analog auch die eines Menschen!) auf das eine Prinzip von Schmerz und Lust zurückführen? Schon Bentham (Einführung Kap. V.) zerbrach sich den Kopf darüber vergeblich – zumindest aus Sicht der nachfolgenden utilitaristischen Denker, die die Frage immer wieder aufrollten (vgl. 1.2).
- Im pathozentrisch-utilitaristischen Ansatz sind Schmerz und Lust nicht individualisiert bzw. personalisiert. Es geht nicht um den Schmerz eines konkreten Subjekts, sondern abstrakt um die Schmerzmenge (so die Kritik z.B. von Tom Regan, s.u. 1.3). Das führt u.a. dazu, dass jeder beliebige Schmerz eines Individuums gegen jeden beliebigen Schmerz eines anderen Individuums rein quantitativ abwägbar wird. Jede Minderheit kann damit zugunsten der Lust einer Mehrheit geopfert werden (Irrgang 1998, 835). Das aber ist konträr zu allen klassischen Ethiktheorien und ruft Widerspruch hervor (vgl. 1.3).
- Was ist schließlich mit Lebewesen, die aktuell oder prinzipiell weder Schmerz noch Lust empfinden können? Darf man sie behandeln wie man möchte? Oder kommen jenseits des Sentientismus hier andere ethische Kriterien ins Spiel?

1.2 Die Vielfalt tierischer Bedürfnisse

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

Hans-Hinrich Sambraus nennt eine ganze Palette von Feldern tierischer Bedürfnisse (Sambraus 1998, 543-545.548):

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

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

1.3 Die notwendige trans-empirisch-ganzheitliche Sicht des Tierwohls

An diesem Punkt gelangen wir an eine systembedingte Grenze des Utilitarismus. Denn er befindet sich (unbewusst?) in der Tradition des angelsächsischen Empirismus: Nur empirisch nachweisbare Tatsachen und Erfahrungen dürfen nach dieser Auffassung als Basis ethischer Argumentation herangezogen werden. Spekulative Begriffe und Theoreme haben für ihn keinen Platz. Damit ist die Vorstellung von einem Subjekt, das sein eigenes Leben unvertretbar selbst lebt und gestaltet, für Utilitaristen inakzeptabel. Tom Regan hat das pointiert so kritisiert: „Was für den Utilitarier Wert besitzt, ist die

Befriedigung der Interessen eines Individuums, nicht das Individuum selbst...“ (Regan in: Bondolfi (Hg.) 1994, 114; engl. Original in: Regan 1983¹/ 2004⁴, 205f) Um seine These zu illustrieren, wählt Regan den Vergleich mit einer Tasse, die mit Flüssigkeit gefüllt ist. Aus der Sicht der Utilitaristen besitzt allein die Flüssigkeit Wert, nicht aber die Tasse. Aus der Sicht der traditionellen Ethik ist es genau umgekehrt: Nicht die Menge erfüllter Interessen, nicht ein Quantum an „Glück“ ist für sie der entscheidende Maßstab, sondern jedes Individuum als Subjekt und Träger von Interessen und deren Erfüllung.

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

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

Erst in diesem Kontext können auch Verzicht und Opfer ihren Sinn finden. Empiristisch betrachtet ist ein freiwillig erbrachtes Opfer als Verlust zu verbuchen – es sei denn, der Opfernde empfindet Lust daran, auf etwas zu verzichten. „Personalistisch“ ist weniger das Opfer selbst von Gewicht als die Deutung, die ihm der Opfernde im Gesamtkonzept seines Lebens gibt. Wenn eine Mutter ihr Kind aus dem Wasser zieht, dabei aber selber ertrinkt, dann mag das biologisch (aus der Beobachterperspektive) mit evolutionär entwickelten Überlebensprogrammen erklärt werden. Doch das wird weder das Kind noch die Mutter befriedigen – sie werden der Rettungstat und dem damit verbundenen Opfer (aus der Teilnehmerperspektive) noch eine tiefere Deutung geben wollen. Vergleichbares gilt auch für die „Märtyrer des Gewissens“ im Dritten Reich, etwa die Mitglieder der Weißen Rose, und für alle, die aus einer tiefen Überzeugung heraus ihr Leben gegeben haben.

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

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

1.4 „Sieh hin und erbarme dich!“ Von der Empathie des Menschen mit dem Tier

Um das Wohl eines Tieres ebenso wie das eines Menschen in seiner Vielschichtigkeit umfassend in den Blick zu bekommen, bedarf es folglich v.a. einer ethischen Grundhaltung: Der Empathie (vgl. Teutsch 1987, 26-28.49-51.140.142; Rosenberger 2001/ 2008, 28-31). Empathie bedeutet

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

Empathie ist daher weit mehr als nur ein Gefühl. Als ethische Grundhaltung will sie ständig mehr gelernt, geübt und weiterentwickelt werden. Erkenntnistheoretisch verkörpert sie einen Perspektivwechsel: Wer zunächst einmal (1) unbeteiligter Beobachter wird und werden muss, um (2) rational-distanziert zu analysieren, wo das Problem liegt, muss dann (3) aus der Beobachterrolle in die Teilnehmerrolle wechseln und sich als persönlich betroffen verstehen, als handlungsfähig und mitverantwortlich. Die Frage „wie würde es mir gehen, wenn ich in der Situation des anderen Geschöpfes wäre?“ führt dann über Analogieschlüsse (s.o. 1.2) zu differenzierten Handlungsperspektiven und zum qualifizierten Handeln.

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

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

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

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

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

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

2.1 Das Tier als Subjekt eines Lebens. Philosophische Einsichten

Für Immanuel Kant, der den Begriff der Würde in einzigartiger Weise geprägt hat, war noch klar, dass dieser nur dem Menschen zugeschrieben werden könne und müsse. Denn allein der Mensch besitze die Fähigkeit zur Autonomie, zur sittlichen Selbstbestimmung. Allein er könne ethisch handeln. Deshalb, so Kant, komme ihm allein Würde zu. Dieser Gedanke bestimmte bis in die jüngste Vergangenheit das westliche Denken: Würde ist Menschenwürde.

Zu Beginn der 80er Jahre begründet der Philosoph Paul W. Taylor als einer der ersten seine Forderung eines Eigenwerts („inherent worth“) der Lebewesen damit, dass sie ein je ihnen zugehörendes Gut besäßen, das sich in der Entfaltung ihrer biologischen Potenziale verwirkliche (Taylor 1981, 199). Ihr Eigenwert sei in dieser Potenz zur Realisierung der biologischen Kräfte begründet (Taylor 1984, 154f). Damit sind auch Tiere, so Tom Regan, eigenständige „Subjekte eines Lebens“ („subjects of a life“, Regan 1983/ 2004, 243). Im deutschen Sprachraum hat sich niemand so dezidiert für den Eigenwert der Tiere ausgesprochen wie Friedo Ricken. Er betont, das Tier habe zwei der Selbstzwecklichkeit im Kantischen Sinn analoge Eigenschaften: „Es ist Subjekt von Zwecken und es hat ein praktisches Selbstverhältnis. Beides ist durch seine Fähigkeit, Lust und Schmerz zu empfinden, gegeben.“ (Ricken 1987, 8)

Von einer anderen Seite argumentiert der Prozessphilosoph Frederick Ferré. Als Grund dafür, einer Entität einen Eigenwert zuzuschreiben, nimmt Ferré die subjektive Unmittelbarkeit an (subjective im-

mediacy: Ferré 1995, 425). Gemeint ist eine zeitliche Unmittelbarkeit des Erlebens und Genießens im Jetzt (rejoicing in the now, ebd. 419). Ein Seiendes, das im Jetzt etwas „genießen“ könne, müsse „Bewertungen“ und „Entscheidungen“ vornehmen. Es „wertet“ also im weiteren Sinne, ist ein „center of appreciation and preference“ (ebd. 424) und hat damit Eigenwert. Das englische Wortspiel, dass alles „valuable“, wertvoll ist, was selbst „value-ability“ besitzt, die Fähigkeit zu bewerten, ist eine häufige Figur der Prozessphilosophie.

Immer wird der Eigenwert der Tiere folglich mit deren Subjekthaftigkeit begründet. Sie vollziehen ihr eigenes Leben auf eigenständige Weise. Aristoteles hatte genau deswegen den Tieren ebenso eine „Seele“ zugeschrieben wie dem Menschen (Seele nicht psychologisch im Sinne von Psyche, auch nicht theologisch als unsterbliche Seele, sondern naturphilosophisch als Lebensprinzip, als innere Einheit des Organismus). – Auffallend ist freilich die Scheu der genannten Autoren, den Begriff der Würde anzutasten und auf das Tier zu übertragen. Es bleibt interessanterweise den Theologen, die rund ein Jahrzehnt später in den Diskurs einsteigen, vorbehalten, hier den ersten Schritt zu tun.

2.2 Das Tier als Du für Gott – und für den Menschen. Theologische Profilierungen

Wie Ricken und Taylor sieht Michael Schramm den Eigenwert der Geschöpfe in ihrer Möglichkeit der Selbstrealisierung, und d.h. der Selbsttranszendenz begründet (Schramm 1994). Bei ihm aber hat das Woraufhin dieser Transzendenz einen Namen: „Mit dem Begriff der ‘Schöpfung Gottes’ wird die Unabsehbarkeit der Würde aller Dinge (Geschöpfe) im Namen Gottes bestimmt.“ (ebd. 222) Weil der Schöpfer seine Geschöpfe im Schöpfungsakt mit der Fähigkeit begabt hat, über sich selbst hinauszuwachsen und sich zu sich selbst zu verhalten, kommt ihnen Würde zu. Auf ähnliche Weise gibt Hans Jürgen Münk als theologischen Grund des Eigenwertes der Natur den unmittelbaren Bezug Gottes zu allen Geschöpfen an (Münk 1997). Alles sei von Gott gut erschaffen, für gut befunden und in die Erlösung einbezogen worden.

Über die Überlegungen von Schramm und Münk hinaus lassen sich zwei weitere theologische Momente in Anschlag bringen (Rosenberger 2001/ 2008 und 2001a; vgl. auch Baranzke 2002; Teutsch 1995): Im Begriff der Schöpfung ist bereits impliziert, dass der Schöpfer seine Schöpfung in eine Eigenständigkeit, eine Autonomie ihm selbst gegenüber setzt. Es kann gar kein Geschöpf geben, das nicht vom liebenden Schöpfer in die Eigenständigkeit entlassen wäre – so ein Kerngedanke der mittelalterlichen Theologie. Was aber Eigenstand vor Gott hat, hat auch Eigenstand im Angesicht seiner Mitgeschöpfe.

Schließlich lässt sich das Faktum der Inkarnation anführen: Wenn der Schöpfer in Jesus von Nazaret selbst Geschöpf wurde, wenn er so die Geschöpflichkeit als Moment seiner selbst angenommen hat, dann gibt dies jedem seiner Geschöpfe eine einzigartige, nicht mehr zu überbietende Würde. Inkarnation ist „Einfleischung“, Geschöpfwerdung, nicht nur Menschwerdung. Alle Geschöpfe dürfen ihrem Schöpfer auf Augenhöhe begegnen, der selbst Geschöpf geworden ist. So sehr hat er auch das geringste Geschöpf geliebt, dass er ihm gleich sein und seine unüberbietbare Solidarität erweisen wollte: Die Freude jedes Geschöpfes wurde seine, das Leid jedes Geschöpfes trägt er uneingeschränkt mit: „Was ihr für eines meiner geringsten Geschwister getan habt, das habt ihr mir getan.“ (Mt 25,40) – das gilt ausnahmslos für alle Menschen. Geschwister sind aber auch die nichtmenschlichen Geschöpfe, mit denen sich der Weltenrichter beim Jüngsten Gericht identifizieren wird.

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

Zu beachten ist wiederum, dass eine derartige Zuschreibung von Würde an Menschen wie Tiere nur im Rahmen transzendentaler Philosophie oder Theologie Sinn macht. Die angelsächsische Tradition, die seit dem 17. Jh. weitgehend dem empiristischen Paradigma folgt, kann Aspekte wie Subjektivität und Würde nicht fassen – für sie sind das Begriffe, die auf zu spekulativen Grundannahmen beruhen (s.o. 1.3). So ist es logisch, dass die angelsächsische Tierschutzbewegung für Tierrechte und Tiergerechtigkeit streitet, nicht aber für die Achtung der Tierwürde. Und sie begründet diese Tierrechte nicht mit der Subjekthaftigkeit und Eigenständigkeit der Tiere, sondern mit ihrer (empirisch nachweisbaren) Leidensfähigkeit. An dem namhaften englischen (Tier-) Theologen Andrew Linzey und seinen Ideen lässt sich das wie erwähnt ausgezeichnet belegen (Linzey 1987 und 1994). Freilich geht einer solchen Ethik zumindest die „Seele“ verloren. Denn die Rede von der Würde ist emotional ungeheuer stark und „beseelt“ faktisch den gesamten Menschenrechtsdiskurs auf der Grundlage der UN-Charta von

1948. So zahlen empiristische Ansätze einen hohen Preis. Darüber hinaus aber vermögen sie – und das ist aus christlicher Sicht ihre Schwäche – nicht zu begründen, warum auch nicht schmerzempfindende Lebewesen Respekt und Einfühlung verdienen – seien dies nun Embryonen, irreversibel Komatöse, Tiere ohne zentrales Nervensystem oder Pflanzen.

2.3 Tiergerechtigkeit als zentrale tierethische Perspektive

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

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

- Die Würde eines Subjektes verbietet es, dieses ausschließlich unter Nutzungsgesichtspunkten zu betrachten: „Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“ (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten AA IV 429) Das bedeutet aber auch: Die Ver zweckung eines anderen Menschen oder Tieres ist grundsätzlich möglich, so lange zugleich auch (!) seine Selbstzwecklichkeit wahrgenommen und geachtet wird. Im Vergleich zu Tom Regan (1983/ 2004), der aus der Zuschreibung von Subjektivität an höhere Tiere folgert, dass diese (unter modernen Rahmenbedingungen) absolut gar nicht mehr vom Menschen genutzt werden dürfen, ist Kant selbst bei der Nutzung von Menschen offener: Sofern sie nicht völlig (!) zur Sache degradiert und ausschließlich (!) unter Nutzenaspekten betrachtet werden, sieht er prinzipiell kein Problem.

Was aber heißt: Auch die Selbstzwecklichkeit des Mitmenschen oder Mitgeschöpfes zu achten? Es heißt, im Konfliktfall nicht einfach die eigenen Interessen und Güter vorzuziehen, sondern die Interessen und Güter des Anderen fair in eine Güterabwägung einzubringen. Wie ein Weißer die Güter eines Schwarzen oder eines Indio nicht vor einer solchen fairen Güterabwägung ausschließen darf, gilt dies auch von den Gütern eines Tieres. Bloß weil es ein Tier ist, darf es niemand schlechter stellen. Freilich heißt das noch lange nicht, dass das Leben einer Stechmücke ebenso viel zählt wie das Leben eines Menschen. Es heißt nur: Auch das Leben der Stechmücke zählt.

Um es auf den Punkt zu bringen: Ein Träger von Würde ist Adressat von Gerechtigkeit – wir müssen ihn gerecht behandeln und haben ihm gegenüber direkte Pflichten. Jegliches direkte oder indirekte Handeln an Tieren ist ethisch relevant und mit guten Gründen zu rechtfertigen. Tiere sind keine Sachen. Wie wir sie behandeln, ist nicht neutral. Die Zuschreibung von Würde an die Tiere begründet die Tiergerechtigkeit als oberstes ethisches Prinzip – unter Beibehaltung aller klassischen Regeln der Gerechtigkeit (s.u. 3.).

2.4 Und mehr als Gerechtigkeit. Die Tiere im Himmel

Ehe wir uns dieser Gerechtigkeit genauer zuwenden, soll aber noch eine scheinbar exotische Randfrage angesprochen werden, die bei näherem Hinsehen ethisch durchaus nicht gleichgültig ist: Im cartesianischen Rationalismus, der den Tieren jegliche Seele abspricht und sie zu „seelenlosen Maschinenwesen“ degradiert, ergibt sich als eine Folgerung auch die Weigerung, an ein ewiges Leben der Tiere zu glauben. Wenn nun hier die Gegenthese von der Würde und Bundesgenossenschaft der Tiere vertreten wird, muss folglich auch die Frage nach einer Auferstehung der Tiere neu bedacht werden. Und in der Tat geschieht das in zaghaften theologischen Anfängen (vgl. Rosenberger 2001a, 242f; 2001/ 2008, 170).

Die längste Zeit des Alten Testaments hat das Volk Israel bewusst nicht (!) an eine Auferstehung der Toten geglaubt. Im Unterschied zu den Nachbarländern (Ägypten, Babylon, Assur) sieht man darin in Israel eine billige Vertröstung und zieht es vor, auf dem Boden der Realität zu bleiben. Erst im 2. Jh. v. Chr., als unter dem Seleukidenherrscher Antiochus IV. Epiphanes reihenweise bekennende Juden umgebracht werden, stellte sich die Frage nach der göttlichen Gerechtigkeit neu. In diesem Kontext bekennt das Judentum erstmals eine individuelle, jenseitige Auferstehung der Toten. Die Aussagerichtung bleibt aber die Frage der Mächtigkeit und Treue Gottes: Hat seine Macht am Tod ihre Grenze? Bleibt er den Gläubigen nicht auch nach dem Tod treu? Mit dem Scheitern Jesu von Nazaret am Kreuz wird diese Frage aufs Äußerste zugespitzt. Und die Gefährten Jesu brauchen lange, bis sie diese Herausforderung positiv überwinden. Umso mehr gewinnt die Auferstehungsbotschaft dann im

Neuen Testament einen Stellenwert, der sie zum unverzichtbaren Schlussstein des Evangeliums macht (1 Kor 15,12-20).

Keinesfalls ist also der biblische Auferstehungsglaube an die Existenz einer unsterblichen Seele gekoppelt: „Die Vorstellung von einem verweslichen Körper und einer davon unabhängigen unsterblichen Seele gab es im hebräischen Denken nicht.“ (Rupprecht 1992, 23). Dann aber darf die Frage nach einem ewigen Leben der Tiere weit unbefangener gestellt werden: „Als Mit-Geschöpfe erwarten sie die Mit-Verherrlichung mit den Christen“, so Erich Gräßer (1990, 104) in Auslegung von Röm 8,21. Ebenfalls müsste an Kol 1,18-20 gedacht werden: Wenn dort von der Versöhnung des Alls durch den auferstandenen Christus die Rede ist, lässt sich das im Horizont christlich-jüdischen Glaubens kaum ohne die Annahme der Auferweckung nichtmenschlicher Individuen lesen. – In der Tat: Wenn Gott seine Treue darin erweist, dass er in der Arche Tiere und Menschen vor der Bedrohung der Sintflut rettet, wenn mithin Gottes Treue nicht allein dem Menschen gilt, wie wollte man dann im Jenseits eine Eingrenzung ebendieser Treue auf den Menschen begründen?

„Wer weiß, ob der Atem des einzelnen Menschen wirklich nach oben steigt, während der Atem der Tiere ins Erdreich hinabsinkt?“ Der Satz, in Koh 3,21 Ausdruck der Skepsis gegenüber der Überzeugung von einem Weiterleben des Menschen nach dem Tod, könnte im Licht der neutestamentlichen Auferstehungshoffnung umgekehrt gelesen werden: Ausgehend von einer nicht bezweifelten Schicksalsgemeinschaft zwischen Mensch und Tier könnte er die Hoffnung nähren, dass Gott seine Treue allen Geschöpfen auf ewig schenkt.

3. Die Tiere ins Boot holen (Gen 6-8). Die Verantwortung des Menschen für das Tier

Mit der Zuschreibung von Würde und der Zuerkennung des Status als ethisch relevante Subjekte ist ein Weg beschritten, der im Begriff der Tiergerechtigkeit zusammengefasst werden kann. Tiergerechtigkeit meint nicht die Gerechtigkeit zwischen Mensch und Tier, so als seien beide gleichberechtigte Partner und das Tier ebenso verantwortlich für den Menschen wie der Mensch für das Tier. Das wäre eine naive Vorstellung. Tiergerechtigkeit meint vielmehr die Gerechtigkeit gegenüber dem Tier, in seinem Angesicht. Der (erwachsene, vernunftbegabte) Mensch als moralisch Verantwortlicher (moral agent) übernimmt Verantwortung nicht nur gegenüber Seinesgleichen, sondern gegenüber jedem Geschöpf als moral patient. – Was aber heißt nun, das Tier gerecht zu behandeln? Wie können wir ein Konzept, das klassisch nur die Menschen als moral patients betrachtet, so transformieren, dass darin auch nichtmenschliche Lebewesen ihren Platz erhalten (vgl. zum Folgenden Rosenberger 2009)?

3.1 Gerechtigkeit: Jeder gibt – und jeder empfängt

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

Damit sind die drei Leitfragen bestimmt, die einer Konkretion des Gerechtigkeitsbegriffs den Weg weisen:

- 1) Wer ist „jeder“?
- 2) Was ist das dem Einzelnen Angemessene, das „Seine“?
- 3) Welche Möglichkeiten hat die Gemeinschaft bzw. der Einzelne?

Die *erste Frage* hatten wir bereits insofern beantwortet, dass die Tiere eindeutig zur Gruppe jener Individuen gehören, denen Gerechtigkeit widerfahren muss. Als Träger von Würde sind sie eo ipso Adressaten menschlicher Gerechtigkeit.

Die *dritte Frage* soll hier kurz gestreift werden: Auf jeden Fall haben die Menschen einer wohlhabenden Industriegesellschaft mehr Möglichkeiten als jene einer vormodernen Welt – und müssen daher dem Tier (Wildtier wie Nutztier) mehr zukommen lassen als frühere Generationen. Ein Schwein wurde noch vor ein bis zwei Jahrhunderten in einen engen Verschlag gesperrt, wenn es sich nicht im Freien aufhielt. Aber auch der Halter des Tieres und der potenzielle Käufer des Schweinefleisches teilten ihr enges Bett mit Frau und Kindern. Menschen wie Tiere lebten sehr beengt. Heute aber haben wir Menschen in den reichen Ländern der Erde einen gewaltigen Sprung hin zu großem Wohlstand gemacht. Gerechtigkeit heißt, diesen Wohlstand mit den Tieren zu teilen – mit den Nutztieren, aber auch mit den Wildtieren: Es gälte, ihnen heute größere Teile des Lebensraums für ihre Entfaltung zu überlassen als in vormodernen Zeiten.

Die *zweite Frage* ist im Blick auf die Bestimmung der Tier-Gerechtigkeit die schwierigste: Was ist das dem Tier Angemessene, das „Seine“? Weithin akzeptiert ist sicher die Grundfeststellung, dass auch gegenüber dem Tier Gerechtigkeit ein Geben und Nehmen bedeutet. Schon bei der Übertragung des Kantischen kategorischen Imperativs auf Tiere hatten wir festgestellt, dass nicht die Nutzung von Tieren an sich verwerflich ist, sondern nur die völlige Verzweckung, die ausschließliche Betrachtung des Tieres unter Nutzenaspekten, so dass dessen eigene Bedürfnisse und Ziele außer Acht gelassen werden.

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

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

3.2 Gerechtigkeit: Faire Abwägung konkurrierender Güter

Wie aber lassen sich die Güter von Mensch und Tier gegeneinander abwägen, wo sie miteinander in Konflikt stehen? Das ist die vielleicht schwierigste Frage der Tierethik. – Güter haben sehr unterschiedliche Qualitäten. Es gibt geistige Güter wie Bildung und Wissen. Es gibt emotionale Güter wie Heimatgefühl oder Stressfreiheit. Und es gibt materielle Güter wie Nahrung und Möbel. In ihren unterschiedlichen Qualitäten sind diese Güter aber nicht abwägbar, weil Qualitäten nicht quantitativ messbar sind. Vielleicht wäre es noch möglich, gleichartige Güter gegeneinander abzuwägen, also die verschiedenen Hauptspeisen einer Speisekarte (die alle satt machen) oder die verschiedenen Bücher einer Buchhandlung (die alle der Lektüre dienen). Aber ungleichartige Güter sind zunächst einmal nicht miteinander verrechenbar. Sie sind inkommensurabel.

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

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

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

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

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

Klar ist, dass intersubjektive Güterabwägungen immer ein Geben und ein Nehmen umfassen müssen, wenn sie gerecht sein wollen. Der Mensch, der ein Biotop zerstört, muss an anderer Stelle Biotopschutz als Ausgleichsmaßnahme betreiben. Der Bauer, der am Ende des Lebens seine Kuh tötet, soll ihr vorher viel Gutes tun. Und der Forscher, der ein Labortier letztlich töten muss, um es zu untersuchen, muss ihm vorher eine pflegliche Behandlung angedeihen lassen. Aber wie viel Geben rechtfertigt wie viel Nehmen? Das bleibt weitgehend offen. Denn anders als im zwischenmenschlichen Bereich haben wir im Umgang mit Tieren noch viel zu wenige Erfahrungswerte, an denen wir uns orientieren könnten. Nur eines scheint klar: Die wenigen Erfahrungswerte, die bisher gelten, werden wir zugunsten der Tiere und nicht der Menschen verändern müssen. Denn noch tendieren wir sehr stark dahin, im Zweifelsfall für den Menschen und gegen das Tier zu entscheiden. Wenn wir aber zu einer gerechten Behandlung der Tiere kommen wollen, muss sich das ändern. Gerechtigkeit heißt Unparteilichkeit.

3.3 Gerechtigkeit: Tötung von Tieren?

Das ungemein schwierige Problem der Abwägung von Gütern zwischen Mensch und Tier hat definitiv seine Spitze in der Frage nach der Legitimität der Tiertötung: Dürfen wir Menschen – unter Voraussetzung maximaler Leidvermeidung – Tiere für unseren Nutzen töten? Und wenn ja, für welchen Nutzen? Zunächst einmal müssen wir feststellen, dass es dem Menschen absolut unmöglich ist, ganz ohne die Tötung von Lebewesen (!) auszukommen. Das gilt für die Ernährung – der Mensch ernährt sich wie alle Tiere von anderen Lebewesen, und die meisten davon muss er töten, um sie essen zu können – wie auch für den sonstigen Lebensvollzug – wir roden Flächen, um unsere Häuser zu bauen und unsere Verkehrswege anzulegen usw. Es gehört – so deutet die christliche Theologie diese Tatsache – zu den Grundgegebenheiten der Geschöpflichkeit, dass jedes Geschöpf auf Kosten anderer Geschöpfe lebt. Das mag belasten und gehört zweifelsohne zu den schwierigsten Elementen der Frage nach dem gerechten Gott (Theodizee). Aber leugnen oder verharmlosen lässt sich das nicht. In einem Ökosystem mit begrenzten Ressourcen leben alle Geschöpfe davon, dass andere Geschöpfe sterben.

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

Zwei systemische Gründe kommen hinzu: Menschliches (Land-) Wirtschaften vollzieht sich immer innerhalb von (Öko-) Systemen. Unter der Maßgabe einer maximalen Ökologisierung des Landbaus gilt es aber möglichst nahe an eine Kreislaufwirtschaft zu kommen. Wie diese ohne Nutzung von Fleischvieh möglich sein soll, ist kaum plausibel. Schließlich wäre auch zu fragen, ob die Ernährung der Menschheit ohne die Nutzung der Meeresressourcen, also ohne Fischfang, möglich ist. Mehr als 70% der Erdoberfläche sind Wasser – können wir eine Menschheit von bald 7 Milliarden Menschen ernähren, ohne diese Flächen (nachhaltig und behutsam) zu nutzen?

Das heißt aber noch nicht, dass der Mensch seinen Fleischkonsum unbegrenzt ausdehnen kann. Im Gegenteil: In den reichen Industrieländern ist eine Änderung der Gewohnheiten des Fleischverzehrs dringend geboten. Dafür seien zwei zentrale Normen vorgeschlagen: 1) Wo immer möglich, Fleisch

aus artgerechter Tierhaltung zu kaufen, und 2) die Menge des konsumierten Fleisches auf niedrigem Niveau zu begrenzen. Diese beiden Normen sind eng miteinander verknüpft: Nur bei einer deutlichen Reduktion des Fleischverbrauchs in den Industrieländern kann artgerechte Tierhaltung den Bedarf an Fleisch decken. Begründen lassen sich beide Normen mit Argumenten

- des Tierschutzes (die Praktiken der gegenwärtig vorherrschenden Massentierhaltung widersprechen jeglicher Ehrfurcht im Umgang mit Tieren und missachten ihre geschöpfliche Würde auf das Größte; die Grundnorm artgerechter Haltung und Schlachtung wird permanent verletzt),
- der Gesundheit (die Mehrheit der Menschen in den Industrieländern konsumiert zu viel tierische Fette, überzogener Fleischverzehr ist ungesund),
- der sozialen Gerechtigkeit im Blick auf die ärmeren Länder dieser Erde (fast die Hälfte aller Erträge an Getreide, Mais, Soja und Kartoffeln weltweit werden an Vieh verfüttert; der hohe Fleischkonsum in den Industrieländern ist eine wesentliche Ursache der Unterernährung und des Hungers in vielen ärmeren Ländern),
- und der ökologischen Verantwortung im Blick auf globale Nachhaltigkeit (die Großviehhaltung trägt global gesehen 10% zum anthropogenen Treibhauseffekt bei, in vielen Ländern verursacht sie zudem eine dramatische Bodenerosion).

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

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

Aus diesem Grund entbehrt eine normative Verpflichtung zu vegetarischem Leben wie gesehen jeder Grundlage. Der Vegetarismus könnte aber im Horizont der evangelischen Räte verortet werden (Rosenberger 2001/ 2008, 185). „Evangelische Räte“ sind in der spirituellen Tradition des Christentums Lebensformen, die nicht für alle Glaubenden verpflichtend sind, wohl aber einzelnen Menschen empfohlen werden, die die Begabung dafür besitzen. Diese Menschen geben mit der Übernahme der betreffenden Lebensform ein Zeichen für einen ganz bestimmten Wert. Zugleich wäre es nicht möglich, dass die ganze Menschheit diese Lebensform realisiert. Evangelische Räte leben davon, dass sie selten sind. – Einer der klassischen evangelischen Räte ist die Ehelosigkeit. Wo sie freiwillig und erfüllt gelebt wird, kann sie ein Zeichen dafür sein, dass das Ausleben der Sexualität und das warme Nest einer Ehe oder Familie nicht alles im Leben sind. Aber würden alle Menschen ehelos leben, stürbe die Menschheit aus. Ein anderer klassischer evangelischer Rat ist die freiwillige Armut. Wo sie freiwillig und erfüllt gelebt wird, kann sie ein Zeichen dafür sein, dass Besitz und materielle Güter nicht alles im Leben sind. Aber würden alle Menschen arm leben, könnte keiner den armen Bettelmönch unterstützen oder beherbergen. Der evangelische Rat muss ein Minderheitenprogramm bleiben.

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

Genau in dieser Traditionslinie könnte die Kirche die vegetarische Lebensweise zu einem evangelischen Rat erklären und damit für alle sichtbar aufwerten. Und es gibt keinen Grund dafür, dass dieser evangelische Rat ein Privileg der Ordensleute sein muss. Auch Laien könnten ihn leben – und so der Kirche und der Welt als ganzer ein Zeichen der Hoffnung geben, dass sich einst die großartige Vision des Jesaja erfüllt (Jes 11,6-8): „Dann wohnt der Wolf beim Lamm, der Panther liegt beim Böcklein. Kalb und Löwe weiden zusammen, ein kleiner Knabe kann sie hüten. Kuh und Bärin freunden sich an, ihre Jungen liegen beieinander. Der Löwe frisst Stroh wie das Rind. Der Säugling spielt vor dem Schlupfloch der Natter, das Kind streckt seine Hand in die Höhle der Schlange.“

3.4 Die Tiere im Boot des Schöpfers. Menschliche Rituale im Umgang mit Tieren

Die biblische Tradition kennt ein eminent starkes Symbol, das dem Menschen die Ernsthaftigkeit des Schlachtens von Tieren einschärft: Das Verbot, das Blut des Tieres zu genießen (Gen 9,5). Das Tier soll nicht bis zum letzten Blutstropfen ausgekostet werden. Mit dieser Vorschrift erklärt die Bibel (und ihr folgend Judentum und Islam) das Schlachten zu einem ethisch bedeutsamen, ja religiösen Vorgang: Gott ist es nicht egal, wie und wie viele Tiere wir schlachten. Bis heute beten jüdische und mus-

limische Schlachter über jedes einzelne Tier, bevor sie es töten. Und an ihre handwerklichen Fertigkeiten werden höchste Anforderungen gestellt – dem Tier soll so wenig Leid wie irgend möglich zugefügt werden. Logischerweise stehen Schlachter in muslimischen und jüdischen Gesellschaften auf einer der höchsten Stufen der gesellschaftlichen Hierarchie.

Das Christentum hat sich bereits im Laufe des 1. Jh. von den Schlachtvorschriften seiner Mutterreligion gelöst. Das geschah unter größten Skrupeln und heftigsten innerkirchlichen Auseinandersetzungen (Apg 15 u.a.). Doch der Wille, die „Heiden“ zu missionieren, siegte über den Wunsch, an altbewährten Praktiken festzuhalten. Hätte das Christentum die Schächtvorschriften beibehalten, wäre es kaum über die Größe einer kleinen Sekte hinausgekommen. Der Preis allerdings war und ist hoch: Mit der Aufgabe der Schächtvorschriften hat das Christentum das Schlachten ethisch neutralisiert. Jeglicher Einfluss darauf ging verloren. Und aus den Schlachtern wurde eine der niedrigsten sozialen Gruppen der abendländischen Gesellschaft.

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

Aber Rituale im Umgang mit Tieren sollten nicht nur das Schlachten betreffen: Tiersegnungen kommen erstaunlicherweise wieder in Mode – das eingangs zitierte Beispiel vom Petersplatz in Rom ist nur die Spitze des Eisbergs. Allerorten drängen sich die Menschen, wenn die Kirche eine Tiersegnung anbietet. Das gesegnete Osterbrot wird von gläubigen Landwirten nicht selten mit ihren Tieren geteilt – Mensch und Tier werden in der Freude über die (gemeinsame?) Auferstehung zu „Kumpanen“ (wörtlich übersetzt „Brotgenossen“). Und derzeit noch weitgehend außerhalb der Kirche entstehen Tierfriedhöfe für die pets, die geliebten Heimtiere.

Rituale können zu ethischem Verhalten anregen und dieses orientieren (wie es 2011 auf dem Petersplatz in Rom der Fall war, wo die Tiersegnung die Einrichtung einer Ethikkommission auslöste). Sie können die Gemeinschaft zwischen allen Beteiligten stabilisieren. Und sie können entlasten, wo das Suchen und Fragen des Menschen an Grenzen stößt. All das könnten gute Gründe dafür sein, Tierrituale nicht nur als überkommenen Aberglauben oder Kinderglauben zu betrachten, sondern als wertvolle Hilfen auf dem Weg zu einem guten Umgang mit den Tieren. Hier bleibt für die wissenschaftliche Ethik noch viel zu erforschen.

4. Endlich aufatmen. Ein Ausblick

Der moderne Mensch ist in seiner Wahrnehmung des Tieres sehr gespalten. Die einen Tiere sind seine Freunde und Lieblinge, ob als Haustiere, Zootiere oder Tiere in Filmen und anderen Medien. Von denen kann er gar nicht genug sehen und hören und riechen. Die anderen sind Ressource und Ware einer globalen Wirtschaft. Von denen will der Mensch am liebsten gar nichts sehen. Sie sollen, wenn sie ihn als Fleisch oder Ei oder Milch erreichen, am liebsten unsichtbar und nicht mehr erkennbar sein.

Die Frage eines modernen, wissenschaftsbasierten Tierschutzes ist folglich zu einem erheblichen Teil eine Frage gerechter Wahrnehmung. Hinschauen als erster Schritt zur Barmherzigkeit ist unerlässlich. Theologie hat traditionell die Funktion einer Sehhilfe. Sie lenkt den Blick in die Richtung der Unterprivilegierten, schärft ihn, damit er genau hinschaut, und schult ihn, damit er versteht, was er sieht. In diesem Sinne hat die theologische Ethik ihre Funktion im Blick auf die Tiere etliche Jahrhunderte nicht recht wahrgenommen. Doch beginnt sie das Defizit zu erkennen und aufzuarbeiten.

Als die Vereinigung italienischer Tierhalter anlässlich der traditionellen Tiersegnung zum Fest des Einsiedlers und Tierpatrons Antonius 2011 die Gründung eines „ethisch-technisch-wissenschaftlichen Komitees“ ankündigte, unterstrich sie im Zentrum der katholischen Kirche entschieden den lange vernachlässigten Zusammenhang von Tierschutz, Glauben und wissenschaftlicher Theologie. Es war und bleibt eine Herausforderung aller Menschen guten Willens, sich nach Kräften um das Wohl der Tiere zu sorgen – „damit sie zu Atem kommen...“ (Ex 23,12).

Literatur

- Baranzke, H. (2002): *Würde der Kreatur? Die Idee der Würde im Horizont der Bioethik*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Bondolfi, A. (Hrsg.) (1994): *Mensch und Tier. Ethische Dimensionen ihres Verhältnisses*. Freiburg i.Ue.: Universitätsverlag.
- Ellscheid, G. (2001): Über das Gleichheitsprinzip des klassischen Utilitarismus, in: *Philosophisches Jahrbuch* 108, 58-78.
- Ferré, F. (1995): Value, Time and Nature: *Environmental Ethics* 17, 417-431.
- Gräßer, E. (1990): Das Seufzen der Kreatur (Röm 8,19-22). *Jahrbuch für Biblische Theologie* 5, 93-117.
- Hilpert, K. (1998): *Moraltheologie. Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl., Bd. 7, 462-467.
- Irrgang, B. (1998): Pathozentrik, in: *Lexikon der Bioethik* 2, 834-835.
- Janowski, B., und Riede, P. (Hrsg.) (1999): *Die Zukunft der Tiere. Theologische, ethische und naturwissenschaftliche Perspektiven*. Stuttgart: Calwer.
- Korff, W. (1995): *Ethik theologisch systematisch. Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl., Bd. 3, 923-929.
- Linzey, A. (1987): *Christianity and the Rights of Animals*. London: SPCK.
- Linzey, A. (1994): *Animal Theology*. London: SCM Press.
- Linzey, A. und Cohn-Sherbok, D. (1997): *After Noah. Animals and the Liberation of Theology*, Mowbray: Continuum.
- Münk, H.J. (1997): Die Würde des Menschen und die Würde der Natur: *Stimmen der Zeit* 215, 17-29.
- Regan, T. (1. Aufl. 1983, 3. Aufl. 2004). *The Case for Animal Rights*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press.
- Ricken, F. (1987): Anthropozentrismus oder Biozentrismus? *Begründungsprobleme der ökologischen Ethik: Theologie und Philosophie* 62, 1-21.
- Rosenberger, M. (1. Aufl. 2001, 2. Aufl. 2008): *Im Zeichen des Lebensbaums. Ein theologisches Lexikon der christlichen Schöpfungsspiritualität*. Würzburg: Echter.
- Rosenberger, M. (2001a): Was dem Leben dient. *Schöpfungsethische Weichenstellungen im konziliaren Prozeß der Jahre 1987-98*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Rosenberger, M. (2004): „Nicht bis zum letzten Blutstropfen...“. *Das Schlachten von Tieren in den monotheistischen Religionen*. In: Lob-Hüdepohl, A. (Hrsg.), *Ethik im Konflikt der Überzeugungen*, S. 154-164. Freiburg i.Ue.: Universitätsverlag, Freiburg i.B.: Herder.
- Rosenberger, M. (2009): Mensch und Tier in einem Boot. *Eckpunkte einer modernen theologischen Tierethik*, in: Otterstedt, C./ Rosenberger, M. (hg), *Gefährten, Konkurrenten, Verwandte. Die Mensch-Tier-Beziehung im wissenschaftlichen Diskurs*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 368-389.
- Rupprecht, F. (1992): *Krankheit als Erfahrung des Lebens. Eine biblisch-exegetische Studie*, Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft, Heidelberg.
- Sambraus, H.-H. (1998): Tierhaltung, in: *Lexikon der Bioethik* 3, 539-554.
- Schramm, M. (1994): *Der Geldwert der Schöpfung*, Paderborn: Schöningh.
- Taylor, P.W. (1981): The Ethics of Respect for Nature: *Environmental Ethics* 3, 197-218.
- Taylor, P.W. (1984): Are Humans Superior to Animals and Plants? : *Environmental Ethics* 6, 149-160.
- Teutsch, G.M. (1987): *Mensch und Tier. Lexikon der Tierschutzethik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Teutsch, G.M. (1995): Die „Würde der Kreatur“. *Erläuterungen zu einem neuen Verfassungsbegriff am Beispiel des Tieres*. Bern: Verlag Paul Haupt.
- Wade, R. (2000): Towards christian ethics of animals. *Pacifica* 13, 202-212.

Index-Verzeichnis**Schlagwörter**

Analogie Mensch-Tier
 Auferstehung der Tiere
 Barmherzigkeit
 Bedürfnisse des Tieres
 Bund Gottes mit allen Geschöpfen
 Eigenwert/ Würde des Tieres
 Empathie
 Empirismus, empiristisch
 Gerechtigkeit
 Güterabwägung zwischen Mensch und Tier
 Lust
 Moral patients, Tiere als
 Moralphilosophie = Philosophische Ethik
 Moralthologie = Theologische Ethik
 Pathozentrik
 Rituale im Umgang mit Tieren, Tierrituale
 Sabbat, -ruhe, -gebot
 Schächten, Schächtgebot
 Schmerz
 Selbstzwecklichkeit/ Verzweckung, Verzweckungsverbot
 Subjekt
 Töten von Tieren, Tiertötung
 Utilitarismus, utilitaristisch
 Vegetarismus

Personen zusätzlich zu denen des Literaturverzeichnisses

Bentham
 Descartes
 Kant

Autoren-Kurzdarstellung (geändert – bitte diese verwenden!)

Michael Rosenberger, Dr. theol. habil.

Studium der Theologie in Würzburg und Rom, 1987 Priesterweihe in Rom, Kaplan und Religionslehrer in der Diözese Würzburg, 1995 Promotion an der Universität Würzburg, seit 1996 Wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Moralthologie der Universität Würzburg, 1999 Habilitation im Fach Moralthologie und Ernennung zum Privatdozenten, seit 2002 Inhaber des Lehrstuhls für Moralthologie der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz, von 2006 bis 2010 auch deren Rektor; Mitglied der Gentechnik-Kommission beim österreichischen Bundesministerium für Gesundheit und Frauen, Umweltsprecher der Diözese Linz.

Publikationen: u.a. *Was dem Leben dient. Schöpfungsethische Weichenstellungen im konziliaren Prozess der Jahre 1987-1989*. (2001), *Im Zeichen des Lebensbaums. Ein theologisches Lexikon der christlichen Schöpfungsspiritualität* (2008), *Gefährten-Konkurrenten-Verwandte, Die Mensch-Tier-Beziehung im wissenschaftlichen Diskurs* (Hrsg. 2009).

Sicherung und Versendung Ihres Buchbeitrages:

Bitte speichern Sie Ihre Datei wie folgt ab:

2011 Monat Tag Nachname

und senden Sie uns Ihren (bereits auf Rechtschreibung und Grammatik Korrektur gelesenen) Beitrag bitte freundlicherweise bis spätestens zum **30.11.2011** an otterstedt@buendnis-mensch-und-tier.de

Über frühzeitige Zusendungen freuen sich die Herausgeber ganz besonders.