

## INHALT

<b>1 Einleitung.....</b>	<b>4</b>
<b>2 „Grausige Notwendigkeit“ – Der Umgang des Menschen mit der Tiertötung als intuitiv-moralisches Problem.....</b>	<b>8</b>
<b>2.1 Grausig? Moralpsychologische und tierschutzbezogene Bewertung vergangener und heutiger Bedingungen der Fleischgewinnung .....</b>	<b>8</b>
<b>2.1.1 Generell: Zur „Tötungshemmung“ gegenüber Tieren.....</b>	<b>8</b>
<b>2.1.2 Speziell: Die Bewertung der modernen Fleischproduktion aus Sicht des Tierschutzes .....</b>	<b>13</b>
<b>2.2 Notwendig? Zu den menschlichen Rechtfertigungen und Distanzierungs- strategien .....</b>	<b>17</b>
<b>2.2.1 Verantwortungsverschiebungen .....</b>	<b>17</b>
<b>2.2.2 Verschleierung und innere Abstandnahme .....</b>	<b>22</b>
<b>2.2.3 Abwertung des Tiers .....</b>	<b>24</b>
<b>3 Der moralische Status von Tieren und das Töten zu Nahrungszwecken in verschiedenen Ethikzugängen.....</b>	<b>28</b>
<b>3.1 Das Prima-facie-Tötungsverbot und seine Begründung in modernen pathozentrischen Ethikentwürfen .....</b>	<b>28</b>
<b>3.2 Schweine als Personen: Peter Singers Präferenzutilitarismus und seine kontra-intuitiven Implikationen .....</b>	<b>31</b>
<b>3.3 Tierschutz unter Beibehaltung einer moralischen Differenz zwischen Mensch und Tier? .....</b>	<b>35</b>
<b>4 Ein kantianischer Vegetarismus? .....</b>	<b>42</b>
<b>4.1 Der indirekte Tierschutz bei Kant .....</b>	<b>42</b>
<b>4.1.1 Der Tierschutzparagraph im System der Kant'schen Pflichtenethik .....</b>	<b>42</b>
<b>4.1.2 Grausamkeit 'in Ansehung' der Tiere I: Das Schmerzkriterium .....</b>	<b>46</b>

<b>4.1.3 Grausamkeit 'in Ansehung' der Tiere II:</b>	
Das Analogiekriterium .....	51
<b>4.2 Vegetarismus als Teil einer kantianischen Konsumentenethik .....</b>	<b>58</b>
<b>4.2.1 Vegetarismus und die 'Selbstzweckformel' des</b>	
kategorischen Imperativs .....	58
<b>4.2.2 Exkurs: Vegetarismus und die</b>	
'Transsubjektivitätsformel' des kategorischen Imperativs .....	62
<b>5 Der christlich-mitgeschöpfliche Geist des Mitfühlens mit Tieren</b>	
<b>und des Fleischverzichts .....</b>	<b>65</b>
<b>5.1 Mensch und Tier: 'Differenzgemeinschaft' der</b>	
Geschöpfe Gottes .....	65
<b>5.1.1 Die Würde alles Geschaffenen .....</b>	<b>65</b>
<b>5.1.2 Die theologische Besonderheit der Tiere.....</b>	<b>69</b>
<b>5.1.3 Der Mensch: die Frage nach seiner Differenz und</b>	
der damit verbundenen Verantwortung .....	75
<b>5.2 Der biblische Ur-Vegetarismus und die eschatologische</b>	
Utopie des Tierfriedens .....	81
<b>6 Schluss .....</b>	<b>90</b>

## 1 EINLEITUNG

Als ich einmal eine Spinne erschlagen,  
dacht ich, ob ich das wohl gesollt?  
Hat Gott ihr doch wie mir gewollt  
Einen Antheil an diesen Tagen!

(Goethe, West-östlicher Diwan)

Tiere in der Theologie? Dieser Herausforderung stellte sich der Münsteraner Priester R. Hagencord und sucht in seiner Dissertationschrift<sup>1</sup> nach „Ansätze[n] für eine theologische Zoologie“.<sup>2</sup> Obwohl J.-P. Wils den Eindruck hat, in den letzten Jahren im Kontext theologischen Diskurses eine „erhöhte, um nicht zu sagen fast hektische Aufmerksamkeit in bezug auf tierethische Probleme feststellen“<sup>3</sup> zu können, handelt es sich sicherlich immer noch um eine Außenseiterthematik. Tatsächlich hat die Theologie bis dato keine systematische Tierethik ausgearbeitet.<sup>4</sup> Seit L. Whites epochemachendem Aufsatz „The historical Roots of our ecological Crisis“<sup>5</sup> wird dem Christentum mitunter sogar angelastet, indirekt durch den biblischen Herrschaftsauftrag und die monotheistischen Entsakralisierung der Schöpfung eine Mitschuld an der heutigen Behandlung der Tiere in der westlichen Welt zu tragen.<sup>6</sup> Der Katechismus der katholischen Kirche räumt den Tieren zwar einen Platz als Gottes Geschöpfe ein, die „allein durch ihr Dasein [Gott] preisen und verherrlichen“<sup>7</sup> sieht aber offenbar keinerlei Probleme im rationellen Umgang mit Tieren, derer man sich „bedienen“<sup>8</sup> darf, mit der einzigen, allseits konsensfähigen Minimal-Einschränkung, sie nicht „nutzlos leiden zu lassen“.<sup>9</sup>

Vor diesem Hintergrund überrascht es nicht weiter, dass auch die im Bereich der angelsächsischen Philosophie rege geführte Vegetarierdebatte in der Theologie hier-

---

1 R. Hagencord: *Diesseits von Eden*. Verhaltensbiologische und theologische Argumente für eine neue Sicht der Tiere. Mit einem Geleitwort von Jane Goodall, Regensburg, 2006 (3. Aufl.).

2 Ebd., 70.

3 J.-P. Wils: Das Tier in der Theologie. In: Tiere und Menschen. Geschichte und Aktualität eines prekären Verhältnisses. Hg. von P. Münch in Verbindung mit R. Walz, Paderborn u.a. 1998, 412.

4 U. Körtner: Art. Tier. In: TRE 33, 531.

5 L. T. White: The Historical Roots of Our Ecologic Crisis, *Science*, 155. Jg. (1967), Heft 376, 1203-1207.

6 Vgl. Ebd., 412 f. So im deutschsprachigen Raum vor allem C. Amery und E. Drewermann.

7 Katechismus der katholischen Kirche (KKK), Nr. 2416.

8 KKK, Nr. 2417.

9 KKK, Nr. 2418.

zulande kaum aufgegriffen wurde. Dabei haben Vegetarismus und Christentum mehr miteinander zu tun, als es auf den ersten Blick scheint. Die Kirchenhistorikerin Samantha Jane Calvert nennt es sogar paradox, dass die heutige Vegetarierbewegung in keiner Verbindung mit dem Christentum stehe.<sup>10</sup> Denn 1847 war es eine Gruppe von Christen (die spätere 'Bible Christian Church'), welche in Großbritannien die 'Vegetarian Society' gründete – weltweit eine der ersten ihrer Art, leistete sie Pionierarbeit für die moderne vegetarische Bewegung.<sup>11</sup>

Dennoch kann man für eine theologische Sicht der Tiere auf bereits Vorhandenes zurückgreifen. Hagencord knüpft, vor allem, wenn er als ihr besondere Merkmal, ihre „Signatur“<sup>12</sup> die „Gottunmittelbarkeit“<sup>13</sup> ausmacht, an die Gedanken des bedeutenden schwäbischen Theologen Joseph Bernhart (1881-1969) an.

Während es beiden um 'die unbeweinte Kreatur' *allgemein* ging (so der Titel von Bernharts 'Reflexionen über das Tier'), zeigt schon der Titel der vorliegenden Arbeit: Hier soll es um einen Ausschnitt aus der Tierwelt gehen, der in existenzieller Weise direkt von den Nahrungsinteressen der Menschen betroffen ist, um die Schlachttiere. Ihr Leben und Sterben (im Gegensatz zum Leiden<sup>14</sup> der Wildtiere, sofern wir nicht ursächlich daran beteiligt sind) liegt in unseren Händen. Deswegen geht es bei der Hinwendung zu den Schlachttieren auch nicht in erster Linie um Theodizee angesichts von „Ächzen und Bluten“<sup>15</sup> auch in der nicht-menschlichen, unschuldigen

10 S. J. Calvert: Modern Christianity and Vegetarianism. In: The Journal of Ecclesiastical History, Bd. 58, Cambridge 2007, 462.

11 Vgl. ebd., 462 f.

12 Hagencord: Diesseits von Eden, 33.

13 Ebd. Der Begriff stammt von Joseph Bernhart. Vgl. J. Bernhart: *Die unbeweinte Kreatur*. Hg. von der J. Bernhart Gesellschaft e.V., Weißenhorn 1987 (2. Aufl.), 73 ff.

14 An dieser Stelle eine Bemerkung vorweg zu dem Gebrauch von „Leid“ und anderen Gefühlsbegriffen in Bezug auf Tieren: Ich bin mir der Problematik bewusst, wenn man Begriffe verwendet, die inhaltlich mit unseren spezifisch menschlichen Erlebensinhalten gefüllt sind, welche nicht einfach ein-zu-eins auf Tiere übertragbar sind. Doch sollte man meiner Ansicht nach hier das Kind nicht mit dem Bade ausschütten: Dass Tier nicht genau so leiden wie wir und dass wir höchstens ahnen können, wie sie leiden, heißt nicht, dass sie nicht leiden und wir nicht mit ihnen mit-leiden können. Man kann „Leid“ auch nicht einfach durch „Schmerz“ ersetzen, denn etwa das langanhaltende, nicht physisch, sondern psychisch belastende Gefühl von quälender Langeweile, dem intelligente Tiere durch die Monotonie ihrer Haltung ausgesetzt sind, kann man damit gar nicht zum Ausdruck bringen. Hans Ruh formuliert ganz ohne skeptizistische Skrupel: „Heute ist es nicht nur ethisch, sondern ganz allgemein akzeptiert, dass Tiere nicht leiden sollen, weil sie an dem Punkt mit dem Menschen zu vergleichen sind“ (H. Ruh: Tierrechte – neue Fragen der Tierethik. In: Derselbe: *Argument Ethik. Orientierung für die Praxis in Ökologie, Medizin, Wirtschaft, Politik*. Zürich, 1992 [2. Aufl.], 90). Ich denke, man kann sich bedenkenlos auf diesen Standpunkt stellen, sofern man deutlich macht, dass unsere Begriffe nur eine Annäherung an tierisches Erleben sind, das im Letzten für uns nicht erfahrbar oder beschreibbar ist.

15 Bernhart: *Die unbeweinte Kreatur*, 189.

Schöpfung. Vielmehr stellt sich hier eine handfeste ethische Frage: Ist es rechtens, Fleisch zu essen, oder gibt es Einschränkungen?<sup>16</sup>

Der Titel lenkt den Blick auch bereits auf die (nicht erfolgende) menschliche Gefühlsreaktion der Menschen angesichts des gewaltsamen Todes der Tiere. Stirbt ein Mensch, wird er betrauert, das Tier aber stirbt „unbeweint und unbesungen“, massenhaft und unbeachtet durch die Hände von Schlachtern.

Doch es gibt auch mitunter, wo sie noch zugelassen wird, tierliche Anteilnahme. Dieses Mitleid, das vor allem Kinder oft empfinden, ist für mich der Anlass, die Frage nach der ethisch-theologischen Berechtigung des Fleisch-Essens zu stellen. Besonders Städter sagen von sich, dass sie selbst emotional nicht in der Lage wären, ein Tier zu schlachten, ja halten sich Tiere als Schmuseobjekte, und essen dennoch das Fleisch von (objektiv) nicht weniger liebenswerten Tieren. Diese inkongruente Haltung, die psychologisch als ein Phänomen 'kognitiver Dissonanz'<sup>17</sup> beschreibbar ist, wird von Seiten philosophischer und theologischer Ethik zurecht als wenig konsequent kritisiert: „Unser faktischer Umgang mit Tieren scheint hoffnungslos inkonsistent zu sein, sofern man voraussetzt, daß ähnlichen Wesen gegenüber ein ähnliches Verhalten angebracht ist.“<sup>18</sup> Das Pendel unseres Verhaltens gegen Tiere kann eben ganz offensichtlich in zwei Richtungen ausschlagen. Die Gründe dafür sind einerseits in ihrem unbestrittenen instrumentellen Nutzen für uns, der in der Moderne zunehmend rücksichtsloser verfolgt wird, andererseits aber in unserer eigentlich mitfühlenden „Natur“ zu suchen. So entsteht für uns ein intuitiv-moralisches Dilemma, das mittels psychologischer 'Distanzierungsstrategien' erfolgreich verdrängt wird. Diese

---

16 Wenn in dieser Arbeit von Fleisch die Rede ist, wird damit in erster Linie an das Fleisch von Schlachttieren und Schlachtgeflügel gedacht, doch wenn es um das Tier und die Tötungsfrage geht, gilt das Gesagte selbstverständlich auch für Wild und Fisch (die besonderen Probleme des Fischfangs wie etwa Überfischung können aber in dieser Arbeit nicht eigens berücksichtigt werden). Unter Fleischverzicht und Vegetarismus wird in diesem Rahmen normalerweise der Verzicht auf das Essen getöteter Tiere (oder Teilen davon) verstanden.

17 Der Begriff der 'kognitiven Dissonanz' geht auf L. Festinger zurück. Seiner 'Theorie der kognitiven Dissonanz' (Hg. von M. Irle u.a., Bern u.a. 1978 [im englischen Original „A Theory of Cognitive Dissonance“, 1957]) liegt die These zugrunde, „daß der menschliche Organismus bestrebt ist, eine Harmonie, Konsistenz oder Kongruenz zwischen seinen Meinungen, Attitüden, Kenntnissen und Wertvorstellungen herzustellen“ (ebd., 253), es hingegen als unangenehm empfindet, wenn zwei Haltungen zueinander inkongruent, „dissonant“, sind. M. Köhler wendet diesen Terminus sehr überzeugend auf die typische Ambivalenz in unseren tierbezogenen Einstellungen und Verhaltensweisen an. Vgl. F. Köhler: *Das Wohlbefinden landwirtschaftlicher Nutztiere*. Nutztierwissenschaftliche Erkenntnisse und gesellschaftliche Einstellungen, Kiel 2005, URL: <http://deposit.ddb.-de/cgi-bin/dokserv?idn=978442911> [12. 3. 2008], 148 f.

18 Konrad Ott: Das Tötungsproblem in der Tierethik der Gegenwart. In: E.-M. Engels (Hg.): *Biologie und Ethik*. Stuttgart 1999, 127.

These soll in Kapitel 2, als Annäherung an das eigentliche moralische Problem, entfaltet werden.<sup>19</sup>

Die nächsten beiden Kapitel sind dann der Begründung des Fleischverzichts auf Basis weltanschaulich neutraler Etiktheorien gewidmet. Ich folge dabei der methodischen Konzeption des evangelischen Theologen J. Fischer, demzufolge „moralische Normativität (...) gänzlich über die ethische Theorie begründet werden“<sup>20</sup> muss (während die Theologie im Bereich des Verstehens, nicht Begründens, und bei der Suche nach Motivation und Orientierungsquellen des Handelns eine wichtige Rolle spielt).<sup>21</sup> Kapitel 3 soll dabei erst einmal einen kleinen Einblick in das Spektrum möglicher Positionen geben und die jeweils damit verbundenen Prämissen (Pathozentrik oder Anthropozentrik) und Folgerungen einer kritischen Prüfung unterziehen.

Genauer beleuchtet wird in Kapitel 4 die kantische Tierethik, die elegant die Begründungsprobleme einer Anthropozentrik mit pathozentrischer (also auf Tiere bezogener) Erweiterung, umschifft, indem sie die Tiere nur indirekt, im Destillat menschlichen Mitleids, in die Moral aufnimmt. Ausgehend von §17 der Tugendlehre in Kants „Metaphysik der Sitten“ sollen anthropozentrische Argumente für das Verzichten auf Fleisch herausgearbeitet werden. Dies hat zum Ziel, eine vegetarische Lebensweise als direkte Ableitung aus verpflichtenden, aber weiten Maximen zu erweisen.

In Kapitel 5 wird die Fragestellung schließlich in einen explizit (moral-)theologischen Horizont gestellt. Es geht darum, dem Geist der Mitgeschöpflichkeit nachzuspüren, der zu ethischem Fleischverzicht motivieren könnte.<sup>22</sup> Zu diesem Zweck werden nun auf dem Vorigen aufbauend einerseits die theologische Dimension des Tieres und des Mensch-Tier-Verhältnisses als vager, andererseits der biblische Vegetarismus als konkreter theologischer Anknüpfungspunkt in den Blick genommen.

---

19 Diese hermeneutische Annäherung ergibt sich methodisch insofern, als die Vegetarismusfrage als Teil der Bioethik oder Tierethik dem Bereich der Angewandten Ethik zufällt, die grundsätzlich „hermeneutisch“ orientiert [ist], insofern sie (...) zunächst *verstehen* muss, was der soziale, kulturelle usw. Kontext und Hintergrund dieser Fragen ist und was zu ihnen Anlass gibt“ – J. Fischer: *Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung*, Stuttgart / Berlin / Köln 2002, 239.

20 Fischer: *Theologische Ethik*, 205.

21 Vgl. Fischer: *Theologische Ethik*, 35 f.

22 Geist wird dabei als *der* Geist verstanden, „als umfassendster Horizont sittlicher Orientierung“ (Fischer: *Theologische Ethik*, 132), von dem Christen sich geleitet wissen möchten (vgl. 136). Die ‚Leitfrage‘ des christlichen Ethos und theologischer Ethik ist dann diejenige, „ob ein Entscheiden, Handeln, Urteilen und letztlich die ganze Lebensführung insgesamt [diesem] Geist entspricht“ (134).

## 2 „GRAUSIGE NOTWENDIGKEIT“ - DER UMGANG DES MENSCHEN MIT DER TIERTÖTUNG ALS INTUITIV-MORALISCHES PROBLEM

### 2.1 Grausig? Moralphyschologische und tierschutzbezogene Bewertung vergangener und heutiger Bedingungen der Fleischgewinnung

#### 2.1.1 Generell: Zur „Tötungshemmung“ gegenüber Tieren

Gerade weil der Forderung des ethischen Vegetarismus gerne die „Natürlichkeit“ des Fleischessens entgegengehalten wird und damit implizit eine Ethik als realitätsfern abgelehnt wird, die nicht auch in der natürlichen Anlage des Menschen wurzelt, lohnt es sich vor der eigentlichen theologisch-ethischen Reflexion, einen genaueren Blick auf die aus Evolutionsbiologie, Psychologie und Humanethologie gewinnbaren anthropologischen Erkenntnisse zu werfen. Dieser Rückgriff auf die „Lehrmeisterin Natur“ ist von der Überzeugung geleitet, dass man

„aus der biologischen Anlage des Menschen sehr wohl positive Impulse zur Gestaltung seiner sittlichen Selbstentfaltung gewinnen [kann]. Der Mensch muss nicht erst seine (biologische) Natur überwinden, um sittlich handeln zu können.“<sup>23</sup>

Die Annahme, dass der Mensch in sich eine „natürliche Tötungshemmung“ (auch gegen Tiere vorfindet, stützt sich auf die von Herzog und Burghardt<sup>24</sup> identifizierten evolutionsbiologisch bedingten Einstellungen zum Tier und auf die von der Verhaltensforschung diskutierte angeborene Tötungshemmung des Menschen.<sup>25</sup> Sie bietet eine Erklärung, warum das Töten-Müssen mitunter als Dilemma, als „grausige Notwendigkeit“ (Albert Schweitzer) wahrgenommen wurde.<sup>26</sup>

23 J. Brantl: Verbindende Moral. Theologische Ethik und kulturenvergleichende Humanethologie. Studien zur Theologischen Ethik. Hrsg. vom Departement für Moralthologie und Ethik der Universität Freiburg Schweiz, B. 94, Freiburg (Schweiz) 2001, 103. Natürlich darf man sich hier nicht des berüchtigten naturalistischen Fehlschlusses schuldig machen - bloße „Natürlichkeit“ rechtfertigt allein noch kein moralisches Sollen: „Sich also zur Begründung ethischer Normen ohne Einschränkung auf die Natur berufen zu wollen, würde nichts anderes heißen, als das Böse unter Naturschutz zu stellen.“ (ebd.) Mir scheint aber, dass man diesen Einwand unsere Thematik betreffend allenfalls *gegen* eine (naturalistische) Legitimation des Fleischessens als Phänomen des natürlichen Fressens-und-Gefressen-Werdens ins Feld führen könnte!

24 Vgl. Herzog, H.A. / Burghardt, G.M.: *Attitudes towards animals: origins and diversity*. In: *Anthrozoös*, 1. Jg. (1988), Heft 4, 214 - 222.

25 Vgl. I. Eibl-Eibesfeldt: *Die Biologie des menschlichen Verhaltens*, München 1984, 513-516.

26 Die diesbezügliche Hemmung wäre aber als „Tötungshemmung“ in Anführungszeichen zu setzen, da sie an dieser Stelle natürlich nicht biologisch-ethologisch „bewiesen“ werden kann, und bei-

Für die Einstellung des Menschen zum Töten von Tieren spielt jedenfalls eine wichtige Rolle, dass Homo Sapiens, wie auch unsere nächsten Verwandten im Tierreich, zwar Fleisch noch nie verschmäht hat, aber kein Raubtier im eigentlichen Sinne ist.<sup>27</sup>

Tatsächlich „lebten die ersten Menschen [vor ca. 3, 25 Mio Jahren] größtenteils von dem, was ihnen der Speiseplan anderer Tiere übrig ließ. Als Aasfresser ernährten sie sich von der Beute geschickterer Raubtiere [...]“.<sup>28</sup>

Dabei gab es vermutlich „lange vor dem jagenden Menschen den gejagten Menschen“,<sup>29</sup> den die „Notwendigkeit, sich gegen die feindliche Umgebung zu verteidigen“<sup>30</sup> allmählich selbst zum Jäger werden lässt. Das „zielstrebige aggressive Töten, das ihm die Natur als einem Allesfresser nicht als angeborenes Verhalten mitgegeben hat“,<sup>31</sup> muss der Mensch als Gattung wie als Individuum erst lernen.<sup>32</sup>

Andererseits ist Homo sapiens bekanntlich alles andere als ein friedfertiges Wesen, wie schon die endlose Geschichte menschlicher Kriege zeigt. Dass der Selektionsdruck anscheinend einen stark ausgeprägten Aggressionstrieb im Menschen gefördert

---

spielsweise das Verhältnis von Anlage und Umwelt ('nature-nurture') an ihrem Zustandekommen (oder auch Ausbleiben) in einer theologischen Arbeit weder geklärt werden kann noch soll. Für unsere Zwecke reicht es auch, darin eine anthropologische Grundkonstante zu sehen, die auch dann vorliegt, wenn sie auch 'nurture', auch das Ergebnis eines allerdings wirklich, so weit man das überhaupt bestimmen kann, menschengemäßen und in diesem Sinne „natürlichen“ Aufwachsens (enges Mutter-Kind-Verhältnis etc.) darstellt, das allerdings bei massiven (kulturellen) Eingriffen oder Störungen in der Sozialisation verhindert werden könnte. Auch Burkhardt und Herzog wollen ihre biologischen Prädispositionen des Menschen zum Tier nicht im *strengen* Sinne deterministisch verstanden wissen, kulturelle Überformung könne sie in einem bestimmten Rahmen durchaus beeinflussen. Vgl. Herzog / Burkhardt: Attitudes toward animals, 214.

27 Früher wurde diese Ansicht durchaus im Rahmen der so genannten 'Jagdhypothese' vertreten: so nahm noch in den sechziger Jahren R. Dart an, der Mensch sei im Grunde ein „Mörderaffe“ mit angeborenem Tötungstrieb. Vgl. R. Dart: The predatory transition from ape to man. International Anthropological and Linguistic Review 1 (1953), 201-219.

28 N. Mellinger: *Fleisch*. Ursprung und Wandel einer Lust. Eine kulturanthropologische Studie, Frankfurt u.a.2000, 17. Vgl. auch N. Mellinger: *Wer bist du? Kann man dich essen?...Wie schmeckst du? Eine kurze Geschichte des Fleisches*. In: Mensch und Tier. Geschichte einer heiklen Beziehung. Hg. vom zdf-Nachtstudio, Frankfurt am Main 2001 (1. Aufl.), 92 f.

29 Mellinger: *Wer bist du?*, 93. Die Autorin beruft sich auf B. Ehrenreich (Dieselbe: *Blutrituale. Ursprung und Geschichte der Lust am Krieg*, München 1997, 58.

30 Mellinger: *Wer bist du?*, 93.

31 G. Baudler: *Ursünde Gewalt*. Das Ringen um Gewaltfreiheit, Düsseldorf 2001, 93. Tatsächlich weiß man inzwischen aus archäologischen Funden, dass der frühe Mensch neben der pflanzlichen Nahrung zunächst lange lediglich Aas verzehrte. So schreibt der renommierte Ethologe I. Eibl-Eibesfeldt über den Frühmenschen Australopithecus „Das romantische Bild vom 'Raubaffen' wäre demnach zu revidieren. Er holte sich, was Raubtiere übrigließen, vor allem die Markknochen, die er mit Steinen aufschlug.“ - I. Eibl-Eibesfeldt: *Die Biologie des menschlichen Verhaltens*, München 1984, 751.

32 Für den katholischen Theologen Georg Baudler ist das Jagdverhalten des frühen Menschen aber bereits der „zweite Schritt einer 'institutionalisierten' frühmenschlichen Gewaltausübung“, dem das so genannte *Scapegoating*, die Jagd auf einen Sündenbock in der eigenen Gruppe, vorausgeht (Baudler: *Ursünde Gewalt*, 93; Hervorhebung im Original).



hat, liegt womöglich daran, dass unsere Vorfahren im neu eroberten Lebensraum, der Steppe, mehr Gefahren ausgesetzt waren als im schützenden Dickicht des Waldes.<sup>33</sup> Konrad Lorenz, der den Begriff der Tötungshemmung prägte, meinte, dass die Stärke dieser evolutiv ausgeformten Hemmung mit der – durch die Erfindung von Waffen sprunghaft erworbenen – Fähigkeit des Menschen zum einfachen, schnellen Töten nicht Schritt gehalten habe.<sup>34</sup> Der Mensch ist daher, so Drewermann, „paradoxe Weise ungleich gefährlicher als jedes Raubtier“,<sup>35</sup> bei dem sich mit wachsender Gefährlichkeit der biologischen „Waffen“ (Reißzähne, Klauen etc.) eine entsprechend hohe angeborene Tötungshemmung gegenüber der eigenen Art zum Arterhalt im Laufe der Zeit herausbilden konnte.<sup>36</sup>

Es fragt sich allerdings, inwieweit eine solche Hemmung, die ja schon in Bezug auf Menschen offenbar nicht allzu stark ausgeprägt sein kann, überhaupt angesichts von Tieren zur Geltung kommt. Die Ethologie sah in ihrem Zweck den *Arterhalt*, was in Bezug auf andere Spezies nicht gegeben und sogar widersinnig sein mag, insofern z.B. das Ausrotten von Nahrungskonkurrenz gerade dem eigenen Arterhalt *dienen könnte*. Dennoch kann man mit Konrad Lorenz feststellen: „Kein Mensch würde auch nur auf die Hasenjagd gehen, müßte er das Wild mit Zähnen und Fingernägeln töten.“<sup>37</sup> In der Psychologie geht man auch nicht mehr (wie seinerzeit Freud) von einem eigenen 'Todes-' bzw. 'Destruktionstrieb' aus.<sup>38</sup> Wir müssten wohl schon wahn-sinnig vor Hunger sein um mit unseren bloßen Händen beispielsweise auf ein Schwein loszugehen.

Die Evolutionsbiologie macht zudem bestimmte genetische direkte und indirekte Se-

33 Vgl. W. Fiedler: Die Meerkatzen und ihre Verwandten. In: B. Grzimek (Hg.): Grzimeks Tierleben, Bd. 10, 426 (1968); Daraus wird zitiert in E. Drewermann: *Der Krieg und das Christentum*. Von der Ohnmacht und Notwendigkeit des Religiösen, Regensburg 1991 (3. Aufl.), 48.

34 Vgl. K. Lorenz: *Das sogenannte Böse*. Zur Naturgeschichte der Aggression, Wien 1964 (3. Aufl.), 323 ff.

35 Drewermann: *Der Krieg und das Christentum*, 48.

36 Dass trotz allem beim Mensch eine Tötungshemmung vorhanden ist, die von einer ihr entgegen stehenden kulturellen Handlungsnorm lediglich überlagert, aber normalerweise nicht völlig ausgerottet werden kann, schließt die Verhaltensforschung um Eibl-Eibesfeldt aus der Beobachtung von Kompensationshandlungen wie z.B. Sühneritualen bei Kriegern, die als Zeichen von schlechtem Gewissen gedeutet werden (vgl. Eibl-Eibesfeldt: *Biologie*, 514). So werde z.B. im Krieg ein biologisches Tötungsverbot von einem kulturellen Tötungsgebot überlagert, welches sich verschiedener Strategien bedient, um ersteres möglichst unwirksam zu machen – vgl. ebd., 513-516.

37 Lorenz: *Das sog. Böse*, 362.

38 Der 'Destruktionstrieb' nach Freud ist der nach außen gerichtete 'Todestrieb', welcher wiederum der natürliche Gegenspieler des 'Eros', des Sexualtriebs, ist. Vgl. S. Freud: *Das Ich und das Es* (1923). In: S. Freud: *Psychologie des Unbewußten*. Studienausgabe. Bd. 3, hg. v. A. Mitscherlich u.a., Frankfurt am Main 1982, 307 f.

lektionseffekte aus, die im Umgang mit Tieren eine Rolle spielen. Besonders indirekte Effekte, die letztlich eine Generalisierung bestimmter menschenbezogener Reize darstellen, beeinflussen das Mitleid mit Tieren: So vor allem wahrgenommenes Leiden und Schmerzen von Tieren<sup>39</sup> oder das Kindchenschema<sup>40</sup>. Diese würden ein nicht-instinktives Töten sehr schwierig machen, wenn es Werkzeuge und Waffen nicht umgekehrt wieder dramatisch vereinfachten. Anders als Raubtiere haben wir kein automatisch die Tötung auslösendes Beuteschema, wie es auch ganz ähnlich bei unseren nächsten Verwandten im Tierreich zu sein scheint, und so ist eine strikte Trennung von Jagdverhalten und Aggression bei höheren Primaten, im Unterschied zu den spezialisierten Raubtieren, „eher fragwürdig“.<sup>41</sup> Menschen putzen sich häufig emotional auf, um töten zu können, damit die aggressiven Gefühlen ihre Hemmungen beiseite fegen.

Die entgegengesetzte Strategie zur Meisterung des Tötens besteht in der rationalen Distanzierung von den aufwühlenden Emotionen, die man wahrscheinlich auf diese Art auch „verlernen“ kann.<sup>42</sup> Der Schweizer Pfarrer Peter Scheitlin vermutete bereits 1840:

„Das Stechen des Messers in ein Thier, das Menschähnliches hat, muß, weil es gegen unsere Natur ist, gelernt, das Gefühl gegen das Mitleiden gewaffnet, das Herz gegen das elende Blö-

39 F. Köhler: *Das Wohlbefinden landwirtschaftlicher Nutztiere*. Nutztierwissenschaftliche Erkenntnisse und gesellschaftliche Einstellungen, Kiel 2005, 105, in Anschluss an Herzog / Burkhardt.

40 Ebd. Damit kann die Ethologie einleuchtend unser spontanes „Ansprechen auf Tiere, wenn sie gewisse Merkmale besitzen, die unserem Kindchenschema entsprechen“ erklären (Eibl-Eibesfeldt: *Biologie*, 86). Eibl-Eibesfeldt kommt durch seine vergleichenden Studien verschiedener Kulturen zudem zu dem Schluss, dass die „aggressionsbeschwichtigende Wirkung des Kindchenschemas“ auch beim Menschen funktioniert. I. Eibl-Eibesfeldt: *Krieg und Frieden aus Sicht der Verhaltensforschung*. Erweiterte Neuausgabe, Zürich 1997 (4. Aufl.), 113. Daraus folgt, dass zumindest bei Tieren, die wir niedlich finden, wie Lämmern oder Kälbern, eine nicht-rationale Hemmung zu erwarten wäre.

41 C. Vogel: *Vom Töten zum Mord*. Das wirkliche Böse in der Naturgeschichte, München / Wien 1989, 66. Eibl-Eibesfeldt bezieht dies ausdrücklich auf den Menschen: „Beim Menschen scheint diese Trennung [zwischen Beutefangverhalten und Aggression] ebenfalls nicht sehr scharf.“ Eibl-Eibesfeldt: *Krieg und Frieden aus Sicht der Verhaltensforschung*, 89.

42 Vogel nimmt an, dass sich „ziemlich spät in der Menschheitsgeschichte“ doch noch die Fähigkeit zum „emotional nüchtern[en]“ Jagen beim Homo sapiens entwickelt habe (Vogel: *Vom Töten zum Mord*, 71) und zwar besonders dort, wo die Hatz nach strengen Regeln verläuft (Bsp. Fuchsjagd), während bei vielen Waidmannern heute noch sehr viel innere Erregung im Spiel sei. Vgl. ebd., 72. Rudolph wagt nach Durchsicht der Jägerliteratur sogar die Behauptung, dass „mit einiger Wahrscheinlichkeit [...] die psychologischen Komponenten eines ‚Jagdfiebers‘, das sich im Einzelfall bis zum Blutausch steigern kann, zum anderen aber der Zustand der beim Abklingen desselben eintretenden Besinnung in irgendeiner Form für die Jagd aller Zeiten und geographischen Regionen angenommen werden kann, zumindest für die Verfolgungsjagd auf Einzeltiere.“ E. Rudolph.: *Schulderlebnis und Entschuldung im Bereich säkularer Tiertötung*. Religionsgeschichtliche Untersuchung (Europäische Hochschulschriften. Reihe 23 ; 12), Frankfurt/M. u. Bern 1972, 43 f. (Hervorhebung im Original).

cken und Zappeln und den Schmerz abgestumpft werden.“<sup>43</sup>

Der Psychologe Rudolf Bilz machte 1955 einige Krankengeschichten von „Tiertöter-Skrupulantismus“<sup>44</sup> publik, in denen Menschen nach dem Töten eines Tieres von der wahnhaften Vorstellung gepeinigt wurden, dass sie damit eine Art Fluch auf sich oder einen anderen Menschen geladen hätten. Das Tier werde dabei psychologisch als „Entelechial-Doppelgänger“<sup>45</sup> erlebt. Das ist wohl nur dann denkbar, wenn das Tier eben nicht in ein eindeutiges Beute-Schema fällt und damit keine klare, instinktive Grenze vorhanden ist, die den Bereich erlaubter Gewaltanwendung markiert. Vielmehr gestaltet sich *gefühlsmäßig* der Übergang von Menschen über „dehumanisierte“ Menschen (siehe 2.2.3) zu höheren und dann niedrigeren Tieren als mehr oder weniger skrupelerzeugende Zielscheiben menschlicher Aggression anscheinend fließend.

Besonders gilt dies für Kinder; Die Psychologin van Dalßen schreibt: „Was viele Erwachsene sich nicht genügend klar machen, ist die Tatsache, daß ein Kind keinen großen Unterschied zwischen Menschen und Tieren macht wie Erwachsene. Tieren fühlen sie sich eben oft näher.“<sup>46</sup> So sind es auch besonders häufig Kinder und Jugendliche, die aus Protest Vegetarier werden,<sup>47</sup> vielleicht auch, weil sie, wie ein Journalist im SPIEGEL vermutet, noch „nicht so geübt im Verdrängen [sind], wie Erwachsene“<sup>48</sup>. Welcher Erwachsene lässt sich von den – unschwer zu deutenden –

43 P. Scheitlin: *Der Mensch als Raubtier* (Auszug aus: Versuch einer vollständigen Thierseelenkunde. 2. Bde, Stuttgart / Tübingen 1849). In: H. Baranzke / F.-T. Gottwald / W. Ingensiep (Hgg.): *Leben – Töten – Essen. Anthropologische Dimensionen*. Stuttgart / Leipzig 2000, 259.

44 R. Bilz: *Tiertöter-Skrupulantismus*. Betrachtungen über das Tier als Entelechial-Doppelgänger des Menschen. In: *Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie*, 3. Jg. (1955), 246-244.

45 Bilz: *Tiertöter-Skrupulantismus*, 227. Der Begriff ist wohl so zu verstehen, dass Tiere uns an uns selbst erinnern, weil sie mit uns die Entelechie gemeinsam haben. Zum Stichwort *Entelechie* müssen einige kurze Hinweise genügen: Den von Aristoteles stammenden Begriff, kann man hier vereinfachend Seinsvollzug nennen, es könnte aber auch Seele gemeint sein (die grundlegende Entelechie des Körpers bei Aristoteles – vgl. K. Hedwig: *Art. Entelechie*. In: *LthK* Bd. 3, Sp. 678 f.). Tiere können Bilz zufolge eine Art 'Seins-Analogie' oder 'physikalistisches Gleichnis' für den Menschen darstellen, der sich in ihnen wieder erkennt – was sich in Märchen, Tabus in 'archaischen Kulturen' und in den Äußerungen von 'Tiertöter-Skrupulanten' zeige. Vgl. Bilz: *Tiertöter-Skrupulantismus*, 227.

46 G. van Dalßen: *Zur Psychologie des Vegetarismus, des Fleischessers und des Vegetariers*. In: W. Brockhaus (Hg.): *Das Recht der Tiere. Einführung in Naturwissenschaft, Philosophie und Einzelfragen des Vegetarismus*, München 1975, 275. Van Dalßen hat sich vor allem mit der Gefahr beschäftigt, dass Menschen dadurch traumatisiert werden, dass als Kinder miterlebt haben, wie Tieren Gewalt angetan wird (274 f.). Die Ermunterung zum Vegetarismus sieht sie für diese Leute geradezu als eine notwendige Therapiemaßnahme an, damit ihre Patienten einen Weg finden, auf ihr verletztes Mitgefühl mit Tieren reagieren zu können und so besser damit fertig zu werden (274).

47 Vgl. A. Gatterburg / O. Stampf: *Fleisch ist Mord*. In: *Spiegel special. Prost Mahlzeit! Essen Trinken und genießen*, 3. Jg. (1996), Heft 4, 85.

48 Gatterburg / Stampf: *Fleisch ist Mord*, 87.

Angst- und Schmerzensschreien, vom mitleiderheischenden Äußeren des Tieres noch anrühren, wenn er sich nun einmal zweckrational vorgenommen hat, dieses Tier zu töten, oder es von ihm erwartet wird?<sup>49</sup>

### **2.1.2 Speziell: Die Bewertung der modernen Fleischproduktion aus Sicht des Tierschutzes**

Immerhin zahlt es sich für den Menschen aus, seine Hemmungen zu überwinden: Nur so kommt er an das begehrte proteinreiche Stück Fleisch, das nicht nur in den heute noch lebenden Jäger- und Sammlergesellschaften durchgehend einen Sonderstatus unter den Lebensmitteln innehat.<sup>50</sup> Ein Blick in unsere Kulturgeschichte zeigt, dass über weite Strecken, vor allem seit den Anfängen des Ackerbaus in der sog. 'neolithischen Revolution' (um 5500 v. Chr.), Fleisch eine seltene Kostbarkeit war.<sup>51</sup> Um so begehrter mag für die zum Teil unterernährten, unfreiwilligen „Vegetarier“

49 Köhler berichtet, dass Menschen signifikant mehr Mitleid zeigen mit dem Leiden von Tieren, das nicht in irgendeiner Form von ihnen selbst verursacht ist (vgl. Köhler: Wohlbefinden landwirtschaftlicher Nutztiere, 153). Dementsprechend erstaunt es auch nicht, dass verschiedenen Untersuchungen zufolge die Empathie mit Tieren dann besonders hoch ist, wenn das instrumentelle Interesse wenig ausgeprägt ist und umgekehrt; vgl. Köhler: Wohlbefinden landwirtschaftlicher Nutztiere, 136.

50 Vgl. Mellinger: Fleisch, 23 f. Selbst wenn, wie heute geschätzt wird, die prähistorischen Jäger- und Sammlerkulturen bis zu 80 % ihrer Nahrungsenergie durch pflanzliche Kost abdeckten, war es wohl hauptsächlich das Fleisch, das die wertvolle Proteinzufuhr sicherte und so schon früh in der Menschheitsgeschichte als Kraftspender par excellence geschätzt wurde (Vgl. Mellinger: Fleisch, 16.) Nach Meinung Udo Pollmers verzichten vegetarische Gesellschaften durch die Bank unfreiwillig auf Fleisch, was sich daran zeige, wie die Menschen sich „derzeit in den Schwellenländern (...) ohne Ausnahme um die Hebung der Versorgung mit Steaks, Brathähnchen und Hamburgern bemühen.“ (Derselbe: Von Tier- und Menschenliebe. Wenn die christliche Moral im Halse stecken bleibt. In: Mensch und Tier. Geschichte einer heiklen Beziehung. Hg. vom zdf-Nachtstudio. Frankfurt am Main 2001 (1. Aufl.), 146.) Wenn Pollmer hier auch sicherlich etwas Richtiges anspricht, muss man den Fleischappetit der Schwellenländer aber vermutlich ebenfalls weniger im (bisher vermissten) geschmacklichen Genuss als in dem symbolischen Wert von Fleisch als Teil des bewunderten westlichen Lebensstils sehen. Zum Beispiel ging in Gandhis Schulzeit unter den jugendlichen Indern des Ortes das Gerücht um, die Engländer könnten die Inder nur deshalb beherrschen, weil sie Fleisch äßen und deshalb stärker wären. Dieser Mythos um das Fleisch ließ den später tief überzeugten Vegetarier eine Zeit lang mit Fleisch experimentieren: „Ich dachte mit keinem Gedanken daran, daß Fleisch etwa einen besonderen Wohlgeschmack hätte. Ich wollte einfach nur stark und mutig werden, so daß wir imstande wären, die Engländer zu schlagen und Indien zu befreien.“ – M. Gandhi: Mein Leben. Hg. v. C. F. Andrews mit einem Nachwort v. C. Ullerich, Frankfurt am Main 1983 (1. Aufl.).

51 Zunächst blieb den Ackerbauern für die Jagd schlichtweg keine Zeit. (Vgl. G. Hirschfelder: Esskultur im Wandel. Kulturhistorischer Rückblick und heutige Situation. In: Zur Debatte, 32. Jg. (2002), Heft 3, 2) Nach und nach domestizierte der Mensch verschiedene Nutztiere. Da diese indes als Arbeitskräfte und Milchlieferanten gebraucht wurden und da diese andererseits sehr teuer in der Haltung waren weil vor allem im Winter viel Futter für die Tiere herangeschafft werden musste, galt zu allen Zeiten für die (vormodernen) Agrargesellschaften, besonders aber in Krisenzeiten, dass vor allem die breite Masse sich nur wenig Fleisch leisten konnte. Entsprechendes gilt auch für die Situation der alten Israeliten (vgl. O. Keel: Allgegenwärtige Tiere. Einige Weisen ihrer Wahrnehmung in der hebräischen Bibel. In: B. Janowski u.a. (Hg.): Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel, Neukirchen-Vluyn 1993, 176-178.

wahrscheinlich das Fleisch geworden sein, das bald zum Symbol für Macht und Reichtum avancierte.<sup>52</sup>

Mit Beginn der Industrialisierung dagegen wurde täglicher Fleischkonsum möglich und mehr und mehr zur Regel. ‚Fleisch für alle‘ lautete, überspitzt formuliert, die Losung der Moderne, unter der im Zuge der Industrialisierung und Maschinisierung der Produktion die einst göttliche Gabe zur Fertigware wurde.<sup>53</sup> Wichtige Wegbereiter waren dabei die Erfindung der Konserven- und später der Tiefkühltechnik, Zugsfahrt und Dampfschiffahrt zum Transport von Schlachtvieh und Fleischkonserven, sowie die Errichtung riesiger, durchmechanisierter Zentralschlachthöfe wie in Chicago und später Paris.<sup>54</sup> Diese Wunderwerke logistischer Zweckmäßigkeit konnten sogar noch das Gewicht der Schlachttiere für den Antrieb des Fließbandes nutzen.<sup>55</sup> Erst durch Upton Sinclairs 1906 erschienenem Roman *Der Dschungel* wurde einer größeren Öffentlichkeit das unmenschliche, massenweise Fließband-Töten hinter den Schlachthofmauern und damit verbunden, die „elenden Arbeitsbedingungen“<sup>56</sup> der Schlachtarbeiter bewusst, was sich kurzfristig in einem drastischen Rückgang des Fleischkonsums niederschlug.<sup>57</sup> Doch das Modell setzte sich durch; der Kulturhistoriker B. Kathan schreibt mit Hinblick auf die dramatischen Veränderungen in der Landwirtschaft, dass „Tiere endgültig zur Masse und Ware geworden [sind], und dies in einer so erschreckenden Weise, dass mir heute das als roh gescholtene Schlachten der kleinen Bauern geradezu als friedfertig erscheint.“<sup>58</sup>

Mit der Entkopplung von Ackerbau und Viehhaltung durch die Erfindung des Kunstdüngers war die wichtigste Voraussetzung für die moderne Massentierhaltung geschaffen, dank der Fleisch fortan zu erschwinglichen Preisen angeboten werden

---

52 Mellinger: *Fleisch*, 64; Bei der Vorliebe des Mensch für Fleisch ist daher bis heute nicht so sehr die Proteinversorgung, die auch anders gewährleistet werden kann, ausschlaggebend, vielleicht noch nicht einmal der Geschmack, der von vegetarischen Ersatzprodukten teilweise schon täuschend echt nachgeahmt wird, sondern wohl in beträchtlichem Maße Mythos und Symbolik rund um das Fleisch. In diesem Sinne fragt auch Derrida: „und wem wollte man weismachen, unsere Kulturen seien karnivor, weil tierische Proteine angeblich unersetzbar sind?“ J. Derrida: *Auch Vegetarier essen Tiere und sogar Menschen*. In: H. Baranzke / F.-T. Gottwald / H.W. Ingensiep (Hgg.): *Leben – Töten – Essen. Anthropologische Dimensionen*. Stuttgart / Leipzig 2000, 323.

53 Mellinger: *Fleisch*, 98.

54 Vgl. Mellinger: *Fleisch*, 100; 117-119.

55 Vgl. B. Kathan: *Kein Himmel für Schweine: Die Vertreibung der Nutztiere aus der Lebenswelt des Menschen und das Ende der Empfindsamkeit*. In: *Zeitzeichen*, 7. Jg. (2006), Heft 1, 20.

56 Kathan: *Kein Himmel für Schweine*, 21.

57 Vgl. ebd.

58 Ebd.

konnte.<sup>59</sup> Dabei ging aber auch auf Seiten der Erzeuger Sensibilität für ihre Tiere verloren. Deutlich hat sich die „in einer bäuerlichen Kultur spürbare Achtung vor dem Lebewesen [...] durch die verstärkte Industrialisierung und Konzentration in der Landwirtschaft [vermindert]“.<sup>60</sup>

Wenn nun schon häufig die traditionelle Stallhaltung nicht unbedingt einer Idylle für die Tiere gleichkam, so setzen solche modernen Massen-Anlagen ihre „Insassen“ oft lebenslangen Qualen aus.<sup>61</sup> Selbst wenn man die mit Überzüchtung und Fettleibigkeit verbundenen Deformationen und Krankheiten sowie die hohe Sterblichkeit in der drangvollen Ende der Ställe und im manchmal stunden- bis tagelangen Transport zum Schlachthof außer Acht lässt,<sup>62</sup> bleibt das Problem, das die Tiere unter (massivem!) Bewegungsmangel und Langeweile leiden, was man an zwanghaftem Verhalten und Leerlaufhandlungen (bis hin zum Traktieren ihrer Leidensgenossen) nachweisen kann.<sup>63</sup>

Schlachtiertransporte fanden auch zu früheren Zeiten statt, doch besonders durch den Einfluss der EU und den Strukturwandel des Agrarsektors ist heute eine viele größere Zahl von Tieren weitaus längeren Transporten ausgesetzt, teilweise mehrere Tage lang und durch verschiedene Klimazonen hindurch.<sup>64</sup> Der Transport bedeutet für die Tiere in jedem Fall Belastung, oft auch physische und psychische Leiden.<sup>65</sup>

59 Vgl. G. Weinschenck / S. Dabbert: *Tiere im Wirtschaftsprozess*. In: W. Korff: *Handbuch der Wirtschaftsethik*. Hg. im Auftrag der Görres-Gesellschaft, Bd. 4: *Ausgewählte Handlungsfelder*, Gütersloh 1999, 573. Dort wo Viehhaltung völlig bodenunabhängig durchgeführt werden konnte, wie besonders in der Geflügelzucht und in der Schweinemast, setzte sich die betriebliche Konzentration schnell durch und erreichte gigantische Ausmaße. So wird heute in Deutschland beinahe ein Drittel des Mastgeflügels in Beständen von jeweils über 200.000 Tieren gehalten. – Vgl. Weinschenck / Dabbert: *Tiere im Wirtschaftsprozess*, 573.

60 G. Knörzer / K. Baumgartner: *Art. Tier. IV. Praktisch-theologisch*. In: *LThK*, 34. Vgl. auch Köhler: *Das Wohlbefinden landwirtschaftlicher Nutztiere*, 151 mit Bezug auf Serpell (vgl. Serpells Ausführungen in der deutschen Ausgabe: J. Serpell: *Das Tier und wir*. Eine Beziehungsstudie. Mit 22 Abbildungen. Zürich / Stuttgart / Wien, 1990, 191 f.).

61 Dass Massentierhaltung alles andere als artgerecht ist, wird heute nur von wenigen bestritten, meistens von den Leuten, die daran im großen Stil verdienen. Auch von theologischer und kirchlicher Seite wird das im Allgemeinen so gesehen, Tierhaltung ist hier aber dennoch eher selten Anlass für Kritik. Nur selten werden so deutliche Worte gefunden wie. von R. Then: „Der Sündenkalog, der mit unserer Fleischbeschaffung zusammenhängt, ist lang.“ – R. Then: *Das Seufzen der Schöpfung*. In: *Bibel heute*, 42. Jg (2006), Heft 2, 4.

62 Mit Blick auf Großbritannien schreibt Kath Clements: „In der Nutztierhaltung sterben mehr Tiere durch Unfälle als in der Vivisektion nach Plan.“ – K. Clements: *Vegan. Über Ethik in der Ernährung und die Notwendigkeit eines Wandels*, Göttingen 2006 (5. Aufl.), 60 (Hervorhebung im Original).

63 Vgl. U. Wolf: *Das Tier in der Moral*, Frankfurt am Main 2004 (2. Aufl.), 17.

64 Vgl. K. Fikuart: *Tiertransporte*. In: H. Sambraus / A. Steiger (Hgg.): *Das Buch vom Tierschutz*. Bearbeitet von 61 Fachwissenschaftlern. 182 Abbildungen, 55 Tabellen, Stuttgart 1997, 496 f.

65 Vgl. Fikuart: *Tiertransporte*, 497. Fikuart spricht hier von sozialem Stress der Tiere, körperlichen Belastungen, wie z.B. Bewegungsmangel, Hunger und Durst, oder Hitze und Kälte, Schmerzen

Wenn es schließlich zur Schlachtung (dem Töten durch Entbluten) kommt, ist es für Mensch wie Tier von Vorteil, wenn das Tier dieser schmerzhaften Prozedur bewusstlos unterzogen wird. Um die Schlachter vor den sich wehrenden Tieren zu schützen, ist es seit dem Mittelalter üblich, Tiere zu betäuben (traditionell durch Stirnschlag, z.B. mit einem Hammer), erst seit 1933 (!) ist dies auch gesetzlich mit Hinweis auf Tierschutzgründe verankert.<sup>66</sup> Das Problem ist nun aber, dass bei mangelhafter Durchführung „der Betäubungsvorgang selbst bereits mit erheblichen Schmerzen für das Tier verbunden ist. Derartige Fehlbetäubungen können durch ungeeignetes technisches Gerät und/oder durch Personalfehler bedingt sein.“<sup>67</sup>

Das Beispiel des Schweins zeigt dabei eindrücklich, wie viele tierschutzrelevante Probleme schon die Zuführung zur Betäubung bereitet.

„In Betrieben mit hohen Schlachtkapazitäten funktioniert die kontinuierliche Zuführung der Schweine zur Elektro- oder CO<sup>2</sup>- Betäubung über Einzeltreibgänge nur mit massivem Einsatz von Treibhilfen (Stöcke, Elektrotreibstäbe). Sobald die Tiere aus der Stallgasse in die engen Treibkäfige gelangen (...), werden sie – jeder Fluchtmöglichkeit beraubt – oft schon ohne äußere Gewalteinwirkung von Panik erfaßt.

Troeger zufolge ist diese Zuführung zur Betäubungsanlage „in der Mehrzahl der industriellen Schlachtbetriebe gegenwärtig nicht befriedigend gelöst“,<sup>68</sup> da das derzeit praktizierte System „mit Schlachtkapazitäten bis zu 600 Schweinen pro Stunde“<sup>69</sup> nicht mit dem arttypischen Verhaltensmuster der Schweine in Einklang zu bringen sei.<sup>70</sup>

Zu allem Übel kann auch die Betäubung selbst auf verschiedene Weise schief gehen. Beim Rind beträgt nach Troeger die durchschnittliche Fehlbetäubungsrate (Betäubung durch Bolzenschussapparat) 5-6 %, bei ungeübtem Schlachter sogar bis zu 20 %.<sup>71</sup> In der modernen Geflügelschlachtung (Schlachtleistungen von mehreren Tausend Tieren pro Stunde) hingegen würden die Tiere, die vollautomatisch (minutenlang kopfüber hängend) zum elektrischen Wasserbad befördert werden, 'häufig' nicht stark genug betäubt, so dass, eine Wiederkehr des Empfindungs- und Wahrneh-

---

durch Gewalteininsatz beim Treiben und Verladen, und dadurch ausgelöste Angst. So müsse „davon ausgegangen werden, daß viele Tiere auf Transporten leiden“ (497).

66 Vgl. K. Troeger: *Schlachten von Tieren*. In: H. H. Sambras / A. Steiger (Hgg.): *Das Buch vom Tierschutz*. Bearbeitet von 61 Fachwissenschaftlern. 182 Abbildungen, 55 Tabellen, Stuttgart, 517.

67 Ebd.

68 Troeger: *Schlachten von Tieren*, 514.

69 Ebd.

70 Vgl. Ebd.

71 Vgl. Troeger: *Schlachten von Tieren*, 520. Troeger bezieht sich dabei auf Angaben von: K. Drawer und H. Woltering: *Schutz von Schlachttieren*. Ein Arbeitsheft. Landestierschutzverband NRW e. V., Bochum 1990.

mungsvermögen nicht auszuschließen sei.<sup>72</sup>

Die Rede von einer schmerzfreien Schlachtung ist angesichts dieser Missstände reiner Hohn. „Grausig“ ist das moderne Schlachtwesen aber auch für die Menschen. Breßler weist daraufhin, dass es „[b]ei Arbeitern in Schlachtbetrieben (...) überdurchschnittlich viele Neurosen und Frühberentungsanträge“<sup>73</sup> gebe. Auch ein Blick in die Gespräche, die G.A. Eisnitz mit Betroffenen führte, zeigt, wie belastend die Arbeitsbedingungen an Schlachthöfen empfunden werden. So berichtet der Autorin etwa ein ehemaliger, angelernter Fließbandschlachter über seine ehemaligen Kollegen im Schlachthof: „A lot of them have problems with alcohol. They *have* to drink, they have no other way of dealing with killing life, kicking animals all day long. If you stop and think about it, your're killing several thousand beings a day.“<sup>74</sup>

## 2.2 Notwendig? Zu den menschlichen Rechtfertigungen und Distanzierungsstrategien

### 2.2.1 Verantwortungsverschiebungen

Die konstatierte kognitive Dissonanz kann der Mensch einerseits dadurch auflösen, dass er sein Verhalten ändert, dass ein tierliebender Mensch sich also vegetarisch ernährt oder zumindest auf die Herkunft der tierischen Produkte achtet, andererseits (ungleich schwerer), dass er die Umwelt ändert, sich also für bessere Haltungsbedingungen etc. einsetzt. Da bezogen auf den Fleischkonsum aber offenbar eine große „Änderungsresistenz“ besteht, und sich manche Menschen nicht einmal vorstellen könnten, auf Fleisch verzichten zu können, kann er versuchen, die Bedeutung der Dissonanz für sein Leben kleinzureden, sich als nicht verantwortlich betrachten etc. Köhler spricht in Anlehnung an Serpell von *Distanzierungsmechanismen*, derer sich Menschen im Umgang mit ihren nutztierbezogenen Einstellungen bedienen.<sup>75</sup> Zum Beispiel stellt der Rekurs auf die *Notwendigkeit* des Fleischessens eine sehr effektive

---

72 Vgl. Troeger: Schlachten von Tieren, 523.

73 H.-P. Breßler: *Ethische Probleme der Mensch-Tier-Beziehung. Eine Untersuchung philosophischer Positionen des 20. Jahrhunderts zum Tierschutz*. Frankfurt a. M. u. a. 1997, 187.

74 Wolf: *Tier in der Moral*, 88. Gerade dieser letzte, auch von einer anthropozentrischen Warte bedeutsame Gesichtspunkt wird in meiner Argumentation noch eine Rolle spielen (siehe. 4.2.1).

75 Vgl. Köhler: *Das Wohlbefinden landwirtschaftlicher Nutztiere*, 151; in der deutschen Übersetzung der Arbeit Serpells werden diese als 'Distanzierungsmethoden' bezeichnet. Serpell entnimmt seine Terminologie H. Maccoby: *The sacred Executioner*, London 1982, wendet sie aber in neuem Zusammenhang an. Vgl. Serpell: *Das Tier und wir*, 187.



psychologische Entlastung in Form einer Verantwortungsverschiebung dar, auch wenn objektiv im Kontext unserer heutigen Nahrungsmittelsituation hierzulande keine Rede mehr davon sein kann. In der Vergangenheit handelte es sich bei der Tiertötung (in gewissem Umfang) tatsächlich um eine Unumgänglichkeit zur Sicherung des eigenen Überlebens. Es bestand damit wirklich eine von Albert Schweitzer als tragisch bewertete, „grausige Notwendigkeit“<sup>76</sup> zur Vernichtung tierischen Lebens. Dass diese höchstens dem Schöpfer zum Vorwurf gemacht werden kann, befreite den Menschen offenbar nur teilweise von seinem schlechten Gewissen,<sup>77</sup> und hartnäckig hielt sich der Traum, dass es anders sein sollte (siehe 5.2).

Während jedoch dem Menschen über lange Zeit der Menschheitsgeschichte hinweg zumindest in bestimmten Regionen der Erde gar nichts anderes übrig blieb, als in irgendeiner Form das Fleisch von Tieren in seine Ernährung mit einzubeziehen, stellt sich die Situation heute ganz anders dar: Weder hinsichtlich einer ausgewogenen Ernährung inklusive ausreichender Eiweißzufuhr, noch was die kulinarische Seite angeht wäre Fleisch heute noch notwendig.<sup>78</sup> Gesundheitlich ist vor allem der hohe Fleischverbrauch eher noch schädlich und an vielen „Wohlstandskrankheiten“ ursächlich beteiligt. So ist der Pro-Kopf-Verbrauch von Fleisch in Deutschland in den letzten fünfzig Jahren stetig gestiegen und liegt schon fast bei der doppelten Menge

---

76 A. Schweitzer: *Gesammelte Werke* in fünf Bänden. Bd. 2, München 1974, 387. Für Schweitzer ist der Bereich der Nahrungsbeschaffung nur ein Dilemma von vielen, und er macht auch keinen prinzipiellen Unterschied zwischen der Vernichtung pflanzlichen oder tierischen Lebens: „Auf tausend Arten steht meine Existenz mit anderen in Konflikt. Die Notwendigkeit, leben zu vernichten und Leben zu schädigen, ist mir auferlegt. (...) Meine Nahrung gewinne ich durch Vernichtung von Pflanzen und Tieren“ (Ebd.).

77 Schweitzer, für den das gute Gewissen gleichsam „eine Erfindung des Teufels“ (Schweitzer: *Gesammelte Werke*, 388) darstellte, konstatierte hier nichtsdestoweniger ein nicht relativierbares Schuldigwerden des Menschen. Diese Schuld könne dadurch ein wenig abgetragen werden, dass man immer dort, wo es einem möglich sei, im Gegenzug zur unvermeidlichen Schädigung von Lebensformen anderes Leben fördere. Vgl. Schweitzer: *Gesammelte Werke*, 389. Oft wurde daran kritisiert, es müsse auch einen Raum schuldfreier Handlung geben, der Mensch sei sonst chronisch überfordert (vgl. z. B.: B. *Irrgang: Anthropozentrik und christliche Umweltethik*. Ein Beitrag zur ökologisch orientierten theologischen Ethik, Würzburg 1991, 45).

78 Schließlich ist das Nahrungsmittelangebot in den Industrienationen so groß wie noch nie zuvor. Der weltweite Handel und die besseren Konservierungsmöglichkeiten haben ja nicht nur das tägliche Fleisch auf den Teller gebracht, sondern haben auch die Palette vegetarischer Lebensmittel (vor allem auch in der kalten Jahreszeit) enorm vergrößert. Damit einher geht der kulinarische Austausch verschiedener Kulturen. Während man früher nur eine Küche kannte, und zwar die in der eigenen Kultur tradierte Form, kann man sich heute über Kochbücher und vermehrt das Internet die Kochkunst anderer Menschen und Kulturen aneignen, was eine Individualisierung des Kochens ermöglicht. Überdies ist heute nicht nur belegt, dass vegetarische und bei richtiger Durchführung auch vegane Kost gesundheitsförderlich ist, sondern vor allem auch, wie sich die jeweilige Ernährung zusammenstellen muss. All dies macht es uns heute um ein Vielfaches leichter, auf Fleisch zu verzichten, als all den Generationen vor uns.

dessen, was die 'Deutsche Gesellschaft für Ernährung' empfiehlt<sup>79</sup> Mark Bittman schreibt in der New York Times: „[T]he 'you gotta eat meat' claim collapses at American levels. Even if the amount of meat we eat weren't harmful, it's way more than enough.“<sup>80</sup>

Global betrachtet ist die Fleischerzeugung *modernen* Stils sogar alles andere als sinnvoll: Während in den traditionellen Agrargesellschaften tierischer Nahrung noch eine wichtige Funktion zukam, nämlich die, Menschen nicht nutzbare Nahrungsquellen über den Umweg der Fütterung an Tiere *indirekt* zu erschließen, und das System der Viehwirtschaft und des Ackerbaus sich noch sinnvoll ergänzte, werden im modernen System der Kraftfütterung und des globalen Viehfutterhandels die Nutztiere heute zu direkten Nahrungskonkurrenten für den Menschen.<sup>81</sup>

Dessen unbeschadet ist es eine immer noch wirksame Form psychologischer *Verantwortungsverschiebung*<sup>82</sup>, die Schuld einem Naturgesetz zuzuweisen. Daneben existieren auch andere Möglichkeiten, die eigene, als Belastung empfundene Verantwortung abzuwälzen. Beim Fleischkonsum handelt es sich de facto um ein Phänomen „geteilter Verantwortung“<sup>83</sup>, so dass jeder den anderen, mitverantwortlichen die Schuld zuschieben kann; Landwirte und Politiker werfen im Zweifelsfall den Verbrauchern vor, dass sie ja schließlich das (billige) Fleisch essen wollen und jene wiederum den Herstellern, dass sie es nicht tierfreundlicher produzieren,<sup>84</sup> die Gerichte wiederum scheuen davor zurück, etwas zu verbieten, das weiten Teilen der Bevölkerung selbstverständlich ist.<sup>85</sup> Besonders aber die Schlachter und Metzger tragen ungerechter-

79 Vgl. Mellinger: Fleisch, 129.

80 M. Bittman: Meat Production for Human Consumption Exacts a Costly Toll. Essay. In: The New York Times, Articles selected for Süddeutsche Zeitung (25. 2. 2008), 4. Die empfohlene Menge beträgt 65 g pro Tag und wird im Durchschnitt 90 Prozent überschritten (Männer 140/Frauen 50; vgl. Mellinger: Fleisch, 129).

81 Vgl. Weinschenck / Dabbert: Tiere im Wirtschaftsprozess, 572 (siehe auch 4.2.2).

82 Vgl. Köhler: Wohlbefinden landwirtschaftlicher Nutztiere, 154 ff; Serpell: Das Tier und wir, 203-209 (Anm.: „shifting the blame“ wird hier mit „Abwälzen der Schuld“ übersetzt).

83 Vgl. Köhler: Wohlbefinden landwirtschaftlicher Nutztiere, 155.

84 Der nordrheinwestwälische Landwirtschaftsminister E. Uhlenberg etwa sieht sich nicht in der Verantwortung: „„[W]enn ein Verbraucher sagt, er möchte jeden Tag sein Schweineschnitzel essen, warum soll ich sagen, das steht ihm nicht zu?““ (E.-M. Bohle, J. Wandel: Das könnte man gar nicht bezahlen. Interview mit dem nordrheinwestwälischen Landwirtschaftsminister Eckhard Uhlenberg (CDU) über zu billiges Fleisch und die Freiheit der Verbraucher. In: Zeitzeichen, 7. Jg. (2006), Heft 1, 33); Auch die Entscheidung für billig oder artgerechter hergestelltes Fleisch könne er nicht beeinflussen: „Aber wenn der Verbraucher nach Aldi ruft: was soll ich da machen?“ – Ebd., 34.

85 „Auch wenn die Ernährung von Menschen ohne Fleisch möglich ist, folgt die Rechtfertigung für diese Tötungen aus ihre ungebrochenen kulturelle Tradition beim überwiegenden Teil der Bevölkerung.“ J.-D. Ort: *Rechtliche Grundlagen, Tiere zu töten*. In: *Ehrfurcht vor dem Leben*. Menschliche Verantwortung für das Töten von Tieren. Tagung vom 22.-24. März 2002 in der Evangelische

weise „die Schuld der carnivoren Gesellschaft stellvertretend und werden dafür wenig geschätzt.“<sup>86</sup> In Gesprächen mit Metzgern wiederum stellt Rudolph in feindseligen Bemerkungen gegenüber der gesellschaftlich verbreiteten Doppelmoral in Bezug auf Tiere und gegen Sonntagsjäger „ein gewisses Kompensationsbedürfnis“<sup>87</sup> fest.

Entlastung von Schuldgefühlen war vor allem in archaischen Kulturen auch dadurch möglich, dass man Gott oder den Göttern die Verantwortung für die Tötung der Tiere gab.<sup>88</sup>

„Für den Bereich der klassischen Antike gilt, dass [...] jede der Fleischgewinnung dienende Schlachtung eines Tieres als Opfer vorgenommen wurde.(..) Diese antike Verbindung von Schlachtung und Opferung hat für die moderne Forschung deutlich werden lassen, dass die antiken Opferrituale auch die Vorbehalte oder die Hemmung reflektieren, ein Tier aus der engsten sozialen Umgebung zu töten.“<sup>89</sup>

Da die Götter quasi als Auftraggeber fungieren, ist der Schlachtende nur durchführendes Organ eines höheren Willens und fühlt sich damit der Verantwortung für sein Tun enthoben. Zu Nahrungszwecken gezwungen Tiere zu töten, die ihm teilweise gefühlsmäßig sehr nahe gestanden haben müssen,<sup>90</sup> kann das legitimierende Opferritual dem Menschen als einem „Unschuldskünstler“ (K. Meuli)<sup>91</sup> eine moralische Entlastung bringen, sogar denn, wenn es unter dem Vorwand des göttlichen Befehls mehr dem Abreagieren sadistisch-aggressiver Triebe dient, als der Sättigung des Fleischappetits.<sup>92</sup> Damit verwandt sind die Entschuldungsriten aus dem Bereich der Jagd. So geht für K. Meuli die rituelle Schlachtung im olympischen Speiseopfer letzten Endes

---

Akademie Bad Boll, *Protokoll*, 57.

86 H. W. Ingensiep / H. Baranzke: Einführung: Der Mensch ist, was er ißt. In: Baranzke u.a.(Hgg.): *Leben – Töten – Essen. Anthropologische Dimensionen*. Leipzig 2000, 43. Ebenso Köhler mit Verweis auf Serpell: „Seit dem Mittelalter ist belegt, dass Schlachtern Hartherzigkeit und Grausamkeit gegenüber Tieren vorgeworfen wird und ihnen damit ein Gutteil Schuld angelastet wird.“ Köhler, *Wohlbefinden landwirtschaftlicher Nutztiere*, 155; vgl. Serpell: *Das Tier und wir*, 204 f.

87 Rudolph: *Schulderlebnis*, 267.

88 Vgl. Köhler: *Wohlbefinden landwirtschaftlicher Nutztiere*, 156.

89 B. Gladigow: *Zum Verhältnis von Mensch und Tier* in der mediterranen und europäischen Religionsgeschichte. In: M. Herberhold u.a. (Hg.): *Menschenrechte für Menschenaffen? Was Tier und Mensch unterscheidet*, Paderborn 2003, 115

90 Vgl. Rudolph: *Schulderlebnis*, 92.

91 K. Meuli: *Griechische Opferbräuche*. In: *Gesammelte Schriften von Karl Meuli*, hg. von Th. Gelzer. Bd. 2, Basel / Stuttgart 1975, 996.

92 Genau wie das Tieropfer kann das Phänomen der Jagd (besonders, wenn diese nicht lebensnotwendig ist), als „Steuerung und Kanalisierung angebotener menschlicher Gewaltbereitschaft“ gedeutet werden (Mellinger: *Fleisch*, 51). Genauso wie sich auch bei der Opferschlachtung des Tieres „die ausgelebte Gewalt mit Schuldgefühlen verbindet, [...] [weswegen] das Ritual verschiedene Formen der Entschuldigung vor[sieht]“, kann man auch in den mannigfachen *Jagdriten* verschiedener Naturvölker Indizien für ein latentes Schuldbewusstsein sehen (Mellinger: *Fleisch*, 51). Viele Beispiele für solche Entschuldungsriten im Zusammenhang mit der Jagd in anderen und/oder früheren Kulturen gibt Rudolph: *Schulderlebnis*, 84-90.

auf Bräuche einer „gleichartige[n], uralte[n] Jägerkultur“<sup>93</sup> zurück, die so unterschiedliche Phänomene wie z.B. „Bewirtung“ des erlegten Tieres, Klage oder Versöhnungsriten, Entfernen seiner körpereigenen Waffen und seiner Sinnesorgane zwecks Unschädlichmachung, das Vorschieben anderer als eigentlicher Mörder u.v.m. einschließt.<sup>94</sup> Das „schlechte Gewissen des Tiertötters (...), seine Angst vor vermeintlicher Rache und Schadenswirkung des Tieres“<sup>95</sup> kann in der *rituell-heiligen Herangehensweise*<sup>96</sup> beschwichtigt werden. Diese in Abwandlung noch heute, z.B. bei jüdischen Schächtern, vorfindliche, von Grandin untersuchte Einstellung kann dem Durchführenden auch helfen, die dadurch geringer gewordene Verantwortung anzunehmen, weswegen sie Köhler als Alternative (oder Ergänzung) zur Shifting-the-blame-Strategie behandelt.<sup>97</sup>

93 Meuli, Griechische Opferbräuche, 975.

94 Vgl. Meuli: Griechische Opferbräuche, 975 f. Offensichtlich zielen diese Versuche teils auf ein Besänftigen des Tieres ab, wären also als Form einer angenommenen Verantwortung zu sehen, teils aber auch auf bewusste Umlenkung des tierischen Zorns, was einer Schuldverschiebung gleichkäme.

95 Meuli: Griechische Opferbräuche, 976. Auch Meuli gesteht aber zu, es sei „eine Frage für sich“, „wie weit diese Formen mit lebendigem, echten Gefühl erfüllt seien, [oder] wie weit sie nur als leere Formeln laufen“ (979 f.). Das Entscheidende liegt für ihn aber in dem erlaubten Schluss, dass „die Jägervölker eben dieses Verhalten als vorbildlich und verpflichtend“ angesehen haben müssen (980). Auch W. Brockhaus fragt mit Hinblick auf bestimmte Ausprägungen von „Magie, Kult und Jagdzauber“ ob diese nicht auch „Ausdrucksformen des gerührten Gewissens“ seien, welche zu dessen „Beschwichtigung“ dienen sollten. W. Brockhaus: Jagd und Tierfang. In: Derselbe (Hrsg.): Das Recht der Tiere. Einführung in Naturwissenschaft, Philosophie und Einzelfragen des Vegetarismus. München 1975, 183. Der evangelische Theologe Rudolph schreibt: „Die Fülle der Entschuldigungs- und Versöhnungsrituale gerade im frühjägerischen Bereich läßt jedenfalls darauf schließen, daß es dem Tiertöter hier selten völlig wohl sei in seiner Haut.“ Rudolph: Schulerlebnis, 26.

96 Diesen Ausdruck verwendet Köhler in Anschluss an T. Grandin: Behavior of slaughter plant and auction employees toward the animals. In: Anthrozoös, 4. Jahrgang (1988), Heft 1, 210.

97 Köhler: Wohlbefinden landwirtschaftlicher Nutztiere, 156: „Das Schlachtritual erfüllt die Funktion, den Tötungsvorgang zu kontrollieren und innerhalb vordefinierter Grenzen zu halten. Im Ritual wird somit anerkannt, dass mit dem Töten des Tieres auch eine Verantwortung einhergeht. Diese Verantwortung schlägt sich auch im tatsächlichen Verhalten nieder“. So kann die freilich ebenfalls aus Tierschutzgründen umstrittene jüdische *Schecchita* (die Anleitung zum koscheren Schächten) die Schlachttiere tatsächlich vor bössartigen Misshandlungen etc. zu schützen (ebd., mit Berufung auf Grandins Untersuchung T. Grandin: Behavior of slaughter plant and auction employees toward the animals. In: Anthrozoös, 4. Jahrgang (1988), Heft 1, 210 f.). Jedenfalls „beobachtete Grandin diverse Personen, die bei einer koscheren Schlachtung für die Tiertötung zuständig waren und konnte dabei – im Gegensatz zu gewöhnlichen Schlachthöfen - nie absichtliche Misshandlungen der Schlachttiere feststellen.“ Köhler: Wohlbefinden landwirtschaftlicher Nutztiere, 156. Gladigow zeigt auf, dass durch die antike Einbettung der Schlachtung in das Opfer „so etwas wie Tierschutz“ mit transportiert werden konnte (B. Gladigow: Zum Verhältnis von Tier und Mensch in der mediterranen und europäischen Religionsgeschichte, In: Mechthild Herberhold (Hg.): *Menschenrechte für Menschenaffen?* Paderborn 2003, 116). Für den Tierethiker Jean-Claude Wolf ist von daher erst der „profane (nicht mehr rituell und sakrale eingebundene) und massenhafte Fleischverzehr“ die „Wurzel der Tierverschachtung“, während er erwägt, dass „rituelle Tieropfer mit einer generellen Ehrfurcht vor Tieren vereinbar“ seien. (J.-C. Wolf: *Tierethik. Neue Perspektiven für Menschen und Tiere* (Tierrechte – Menschenpflichten ; 11), Erlangen 2005 (2. Aufl.), 82.) Hinzuweisen sei auch auf Baranzkes theologische Positivbewertung von Schlachtriten als

### 2.2.2 Verschleierung und innere Abstandnahme

Einen weiteren Distanzierungsmechanismus sieht Köhler mit Serpell in der realen *Verschleierung* des Schicksals der Schlachttiere gegeben.<sup>98</sup> Waren im Mittelalter noch Schauschlachtungen auf offener Straße üblich, so wurden die Tiertötung in der Moderne hinter die verschlossenen Türen der Schlachthöfe verlegt und diese selbst bald (sicherlich auch aus hygienischen Gründen) vor die Tore der Stadt.<sup>99</sup> Während im Mittelalter in der Oberschicht die ganze Tiere aufgetischt und am Tisch selbst zerlegt wurden, wird dieses „peinlich Gewordene“<sup>100</sup> heute „hinter die Kulissen des gesellschaftlichen Lebens verlegt“<sup>101</sup>, und so ist heute bei „einem guten Teil unserer Fleischgerichte [...] die tierische Form durch die Kunst der Zubereitung und der Zerlegung so verändert, daß man beim Essen kaum noch an diese Herkunft [von getöteten Tieren] erinnert wird“<sup>102</sup>.

Dass die meisten Nutztiere heute in Stallungen gehalten werden, und man sie, besonders die Schweine, daher im Freien so gut wie nicht zu sehen bekommt trägt seinen Teil dazu bei, dass ihr Schicksal völlig aus dem Sichtfeld der meisten Konsumenten geraten ist. Wo man hingegen Tiere sieht – in der Werbung für Milchprodukte etwa – wird durchweg eine Idylle gezeichnet, wie sie so wohl nur noch an den wenigsten Bauernhöfen zu finden sein wird. Anzumerken wäre auch noch, dass ebenfalls all die beliebten Kinderbücher etc. mit dem Thema Bauernhof ein kindgerechtes, aber völlig unrealistisches Bild heutiger Landwirtschaft malen, die sich so als Inbegriffe des gedeihlichen Miteinanders von Menschen und Tieren positiv in das Bewusstsein der Heranwachsenden eingraben. Vermutlich gilt: Wird man von selbst diesen tief verinnerlichten Mythos schon kaum je hinterfragen, so wird man ihn sich auch gegebenenfalls von den „Schauergeschichten“ der Tierschützer nicht so leicht nehmen lassen. Diese mögen zwar eine kurze Weile deprimieren oder auch irritieren, aber durch die mangelnde Präsenz der Tiere im Alltag bei gleichzeitiger Allgegenwart eines

---

„sichtbare[...] Zeichen für die Notwendigkeit der Einzelfalllegitimierung der Tiertötung“. H. Baranzke: *Würde der Kreatur?* Die Idee der Würde im Horizont der Bioethik (Epistemata. Würzburger philosophische Schriften. Reihe Philosophie ; 328 ), Würzburg 2002, 352.

98 Vgl. Köhler: Das Wohlbefinden landwirtschaftlicher Nutztiere, 151-153; Serpell: Das Tier und wir, 195-197 (Anm.: Der englische Begriff 'concealment', den Köhler als 'Verschleierung' wiedergibt, wird hier mit 'Verstecken' übersetzt).

99 Vgl. Kathan: Kein Himmel für Schweine, 20.

100N. Elias: Hinter den Kulissen der Zivilisation. In: H. Baranzke / F.-T. Gottwald / W. Ingensiep (Hgg.): *Leben – Töten – Essen. Anthropologische Dimensionen*, Stuttgart / Leipzig, 348.

101Ebd.

102Ebd.

scheinbar höchst normalen Fleischkonsums werden sie schlicht und einfach wieder verdrängt. Dadurch besteht die Möglichkeit zu einem subjektiven Distanzierungsmechanismus, zur *inneren Abstandnahme*<sup>103</sup> gegenüber den Nutztieren und ihren Nöten:

„Wer denkt etwa beim hygienisch verpackten Fleisch aus dem Supermarkt an Tiere, die, ehe sie getötet werden, nicht mehr leben dürfen. Weithin verborgen von der Öffentlichkeit und ausgerichtet an einer rein ökonomistischen Logik „pflegt“ man eine Massentierhaltung, die (...) mit Schmerzen und Leiden der Tiere verbunden ist (...)“<sup>104</sup>

Zwar sieht umgekehrt Peter Kunzmann in dem heutigen Abstand zu den Tieren, von deren Erzeugnissen wir leben, gerade die Bedingung eines Verlusts der rein instrumentellen Sicht auf das Tier gegeben, wie sie beispielsweise auch den alttestamentlichen Mensch kennzeichne, zugunsten einer (früheren Zeiten noch unbekannt) „Kuscheltierperspektive“.<sup>105</sup> Offenbar kann man ausgehend von demselben Faktum aber auch zu dem umgekehrten Schluss kommen, dass der objektive Abstand die Distanzierung gerade *erleichtert*, indem die Tiere von namentlich bekannten Mitbewohnern zu anonymen Größen herabsinken.<sup>106</sup>

In der modernen, massenhaften Fließbandschlachtung wird sogar diejenigen, die direkt in die Tötung der Tiere involviert sind, die innere Abstandnahme möglich, bzw. schon aus Selbstschutz nötig: „Wer täglich Tausende von Schweinen tötet, die ewig selben Handgriffe ausführt, vermag kein einzelnes Tier mehr zu sehen. Mitleid kann man nur Individuen, nicht aber Massen (...) gegenüber empfinden (...)“<sup>107</sup> Für die damit beschäftigten Menschen hat ihre Tätigkeit, sofern sie daran nicht zerbrechen wollen, leicht eine gefühlsmäßige Abstumpfung zur Folge, weil Leben nur noch als „Material“ (ebd.) erlebt wird. Unter diesen Bedingungen kann sich „die Tiertötung oder

103Köhler: Wohlbefinden landwirtschaftlicher Nutztiere, 150 f.; Unter dem Stichwort 'Gleichgültigkeit' (andere Übersetzung von 'detachment') behandelt bei Serpell: Das Tier und wir, 187-195.

104G. Marschütz: Eine Ethik für Tiere? Diakonia, 36. Jg. (2005), Heft 3, 164.

105Vgl. Kunzmann, P.: Können Tiere leiden? Zur Begründung einer Tierethik. In: Stimmen der Zeit 223. Jg. (2005), 95 f. Der Autor bezieht sich dabei auf eine Zusammenstellung von Gründen für einen Trend zur Tierfreundlichkeit bei A. N. Rowan: Animal Well Being. In: Food Animal Well Being, Indiana 1993, 27-30.

106Vgl. Köhler: Wohlbefinden landwirtschaftlicher Nutztiere, 151.

107Ebd., 20. Die Autorin G.A. Eisnitz hat in ihrem bekannt gewordenen Buch „Slaughterhouse“ grausame Vorfälle in der täglichen Routine des Massenschlachtens publik gemacht, zu denen es aufgrund des ökonomistischen Kalküls und des daraus resultierenden Zeitdrucks systembedingt kommt und kommen muss. Die Autorin ging in amerikanischen Schlachthöfen vielen Fällen von Rindern und Schweinen nach, die bei vollem Bewusstsein die Schlachtung durchleiden mussten. Ihre Quellen waren Schlachthausangestellte, die Eisnitz einweiheten, nachdem die staatlichen Behörden nichts unternahmen und die wild um sich tretenden Tiere zu einer großen Gefahr für die Mitarbeiter wurden. Vgl. G. A. Eisnitz: *Slaughterhouse. The Shocking Story of Greed, Neglect, and Inhumane Treatment Inside the US Meat Industry*, New York 1997.

das Zufügen von Schmerzen zur bloß reflexhaften Gewohnheit entwickeln.“<sup>108</sup>

Eine aus Sicht des Tierschutzes fatale Form innerer Abstandnahme besteht in der faktischen Strategie von Schlachtern, die Tiertötung emotional dadurch leichter zu bewältigen, dass sie daran eine sadistische Freude entwickeln.<sup>109</sup> Auch Eisnitz lernt in ihren Gesprächen mit Schlachthofmitarbeitern Erschreckendes über alltägliche sadistische Exzesse, mittels derer sich Schlachter aus auf Kosten der wehrlosen Tiere abreakieren.<sup>110</sup> Solche extremen Formen innerer Abstandnahme gehen normalerweise auch mit einer gedanklichen Abwertung des Tieres einher.

### 2.2.3 Abwertung des Tiers

Mittels 'Dehumanisierung' können Menschen ihre Scheu vor Gewalt leichter überwinden: sie reden sich ein, dass sie in ihrem Gegenüber keinen richtigen Menschen vor sich haben (sondern ein Monster, einen minderwertigen Menschen, ein Tier). Über den Verstand werden hier also psychologisch moralische oder instinktive Hemmungen, die gegenüber gleichwertigen Wesen bestehen, außer Kraft gesetzt. Ganz ähnlich funktioniert das gegenüber Tieren; man könnte das Ausschalten von spontanen Mitgefühlen gegenüber Tieren über den Verstand geradezu als eine logische Fortführung der Dehumanisierung betrachten: Es kommt hier ebenso zu einer bewussten gedanklichen Herabsetzung, um über das betroffene Objekt frei verfügen zu können. („Es ist ja kein Mensch“, „Es fühlt ja gar nicht so wie wir“ etc.)

*Abwertung*<sup>111</sup> findet auch oft schon auf der sprachlich-begrifflichen Ebene statt. Die „Mißachtung der Tiere durch den Gebrauch abwertender Bezeichnungen“<sup>112</sup>, ist nach Gotthard M. Teutsch eine „tierwürdeverletzende Einstellung“<sup>113</sup>, welche „uns [hilft], das übliche Unrecht gegenüber den Tieren zu verschleiern und dadurch auch zu erleichtern: Bestien und Schädlingen gegenüber ist Humanität nicht angebracht!“<sup>114</sup>

108Köhler: Wohlbefinden landwirtschaftlicher Nutztiere, 151. Das bestätigen auch Rudolphs Recherchen: Vgl. Rudolph: Schulterlebens, 41.

109So Köhler, Wohlbefinden landwirtschaftlicher Nutztiere, 155, in Anlehnung an Grandin: Behavior of slaughter plant and auction employees toward the animals, 209-212.

110Vgl. Eisnitz: Slaughterhouse, 93 ff.

111Köhler spricht von „verzerrte[r] Darstellung und Abwertung“. Vgl. mehr dazu: Köhler: Das Wohlbefinden landwirtschaftlicher Nutztiere, 153 f., sowie: Serpell: Das Tier und wir, 197-203 (Anm: Dort wird 'misrepresentation' mit 'Falsche Darstellung' widergegeben).

112G. M. Teutsch: Die „Würde der Kreatur“. Erläuterungen zu einem neuen Verfassungsbegriff am Beispiel des Tieres. Mit einer Einführung von A. F. Goetschel. Eine aus Beständen und Vorarbeiten des Archivs für Ethik im Tier-, Natur- und Umweltschutz der Badischen Landesbibliothek in Karlsruhe erarbeitete Studie unter Mitwirkung von E. Müller, Bern u.a. 1995, 56.

113Teutsch: Würde der Kreatur, 55.

114Teutsch: Würde der Kreatur, 56.

Diesen Abwertungen liegen weltanschauliche Konzeptionen zugrunde, die sich tief in das Bewusstsein der Menschen eingegraben haben. Woher kommen Aussagen wie die eines von Eisnitz befragten Schlachters, dass Tiere „tieferstehende Lebensformen“<sup>115</sup> („lower life-forms“) seien? Wie kommt es, dass wir Tiere selbstverständlich anthropozentrisch, nach ihrem Nutzen und ihrem Schaden für uns, in Nützlinge und Schädlinge einteilen?

Hier ist besonders die Rezeption von René Descartes' (lat. Cartesius) berüchtigter 'Automatenlehre' zu nennen. Descartes' Überzeugung nach ließen sich alle Regungen und Äußerungen der Tiere mechanisch erklären – Tiere hätten weder Verstand, noch irgendeine Art von Seele. Er selbst war zwar noch „keineswegs der Meinung, Tiere seien völlig unempfindliche Kreaturen, [sondern] glaubte, sie könnten Schmerzen nur auf der körperlichen Ebene, also nicht bewusst reflektiert, wahrnehmen“.<sup>116</sup> Doch in der Folgezeit übernahm die „gelehrte Cartesius-Rezeption (...) das Modell der Tier-Maschine ohne Rücksicht auf diese feinen Differenzierungen (...) [und] ging(...) von der völligen Empfindungslosigkeit der Tiere aus.“<sup>117</sup>

Zwar stieß die Descartes damit gerade im Volk, das ja mit Tieren vertraut war, auf Kritik: Münch berichtet als eines von mehreren Beispielen, dass der später „zu Nachruhm gelangte Pfarrer Jean Meslier glaubte, die Bauern seines Dorfes und selbst die Kinder brächen in Gelächter aus, wenn jemand Tiere als Automaten bezeichnete.“<sup>118</sup> Doch anderswo stieß die Idee der gefühllosen Tiere auf fruchtbaren Boden. So zeitigte die Tierautomatenlehre schwerwiegende Folgen für die Behandlung der Tiere, indem sie

„jenen das schlechte Gewissen [nahm], die Tiere zum Nutzen des Menschen berufsmäßig töteten oder doch davon profitierten: Den Metzgern, Jägern, Anatomen, besonders aber der großen Masse der Fleischesser.(...) Mit dem vergrößerten Cartesianismus besaßen schließlich auch jene, die sich in einer zunehmend säkularisierten Welt von der spezifisch christlichen Naturlehre emanzipierten, probate philosophische Rechtfertigungen für einen an keinerlei moralische Rücksichten gebundenen, respektlosen Umgang mit Tieren.“<sup>119</sup>

Peter Scheitlin beadauert um 1840 zutiefst den Erfolg der cartesischen Automatenlehre, die unter „Denker[n]“,<sup>120</sup> aber auch unter denjenigen, die Tieren Leid zufügen

115Eisnitz: Slaughterhouse, 94.

116P. Münch: *Freunde und Feinde*. Tiere und Menschen in der Geschichte. In: Mensch und Tier. Geschichte einer heiklen Beziehung. Hg. vom ZFD-Nachtstudio, Frankfurt /M. 2001, 30.

117Ebd.

118Münch: *Freunde und Feinde*, 31 f.

119Münch: *Freunde und Feinde*, 30 f.

120Zitiert nach E. Rudolph: *Vertrieben aus Eden. Das Tier im Zugriff des Menschen – beherrscht, behütet und bedroht*, München 1979 (1. Aufl.), 123.



oder ersparen können, auch „unter Fuhrknechten, Bauern, Ärzten, Naturforschern, Schlächtern und Straßenjungen (...) immer noch gar zu viele“<sup>121</sup> Anhänger habe. Dass Tierquälerei, ja Tiertötung *an sich* schon einen moralischen Konfliktfall bedeuten könnte, ist in einer solchen Weltanschauung nicht mehr denkbar.

Inwieweit auch das Christentum mit seiner anthropozentrischen Ausrichtung zu einer Abwertung des Tieres beigetragen hat, ist umstritten. Für Drewermann ist Descartes lediglich das „beste und erschreckendste Beispiel“<sup>122</sup> innerhalb der jüdisch-christlichen tierfeindlichen Tradition des Abendlandes, während Apologeten christlich-biblischer Tierethik hier wohl zurecht durchaus einen gewissen Bruch annehmen.<sup>123</sup> Dieser dürfte aber nicht erst mit Descartes oder Francis Bacon erfolgt sein, wie Hans Kessler schreibt.<sup>124</sup> Tatsächlich entzieht schon vor Descartes die Hochscholastik Tieren eine zumindest von der Materie losgelöste, eigenständige Seele.<sup>125</sup> Wie auch Zeitgenossen bemerkten, hatte „der cartesianische Dualismus für die Bewertung der Tiere teilweise ähnliche Folgen wie die scholastische *eductio e potentia materiae*“.<sup>126</sup> Pi-

121Ebd. Scheitlin spricht zuvor Descartes direkt an: „Großer Cartesius! Hierin warst du nicht groß, hierin kein Beobachter, obschon du sonst im Praktischen wie im Theoretischen ein Meister deines Jahrhunderts gewesen bist. Deine Ansicht aber griff nun einmal, leider!, tief in die Psychologie deines Weltteils bis auf diesen Tag noch ein!“

122E. Drewermann: Der tödliche Fortschritt, Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums, Regensburg 1981, 90.

123Vgl. z.B. Paul Münch: *Die Differenz zwischen Mensch und Tier*. In: P. Münch, R. Walz (Hgg.): *Tiere und Menschen*. Geschichte und Aktualität eines prekären Verhältnisses, Paderborn 1998, 329. Rainer Walz schreibt zu dieser Frage: „Es dauerte noch lange, bis Tier und Mensch in dieser Frage eindeutig auf verschiedene Positionen verwiesen wurden, denn im Früh- und Hochmittelalter waren die neuplatonischen Vorstellungen, welche die Tierseele auch in der Schöpfung relativ nahe an den Menschen heranrückten durchaus noch lebendig“ (R. Walz: Die Verwandtschaft von Mensch und Tier in der frühneuzeitlichen Wissenschaft. In: Münch (Hg.): *Tiere und Menschen*, 299.) August Nitschke kommt zudem im Rahmen seiner Suche nach dem Stellenwert des Tieres in Antike und Mittelalter zu dem vielleicht überraschenden Ergebnis, dass diesem im christlichen Kulturraum viel Achtung entgegengebracht wurde. Die Tierliebe, die das Christentum demnach durchaus aufweist (und die sich zum Beispiel auch in der in Legenden übermittelten, wunderbaren Vertrautheit vieler Heiliger mit den Tieren zeigt), seien dem neuen Testament allerdings noch fremd gewesen und verdanken sich Nitschke zufolge früh-christlicher orientalischer Überformung des christlichen Überlieferungsgutes. Vgl. A. Nitschke: Das Tier in Spätantike, im Frühen und im Hohen Mittelalter. In: Münch (Hg.): *Tiere und Menschen*, 245.

124Vgl. H. Kessler: Die Gründe der christlichen *Anthropozentrik*. Eine Auseinandersetzung. In: Mechthild Herberhold u.a. (Hgg.): *Menschenrechte für Menschenaffen? Was Tier und Mensch unterscheidet*, Paderborn 2003, 134 f. Wohl zu pauschal schreibt Kessler hier (135): „Erst jetzt, seit dem 17. Jahrhundert, werden deshalb auch Tiere, die bis dahin wie der Mensch als 'beseelt' galten (...) als 'seelenlose Automaten' (Descartes) angesehen(...)“

125Die Scholastik lehnt die ältere Lehre von der *creatio ex nihilo* der Tierseele ab und erklärt die Entstehung der Tierseele aus der Disposition der Materie, der tierischen Samen (*eductio e potentia materiae*), womit sie eine klare Trennlinie zwischen Menschen und Tieren zog, die jedoch in der frühen Neuzeit im Rahmen der Debatte um den „Traduzionismus“ noch einmal revidiert wurde (R. Walz: Die Verwandtschaft von *Mensch und Tier* in der frühneuzeitlichen Wissenschaft. In: Münch (Hg.): *Tiere und Menschen*, 319).

126Walz: *Mensch und Tier* in der frühneuzeitlichen Wissenschaft, 311.

erre Bayle im 18. Jahrhundert sieht zudem ganz deutlich die Vorteile des cartesianischen Dualismus für die Katholische Lehre der Unsterblichkeit der menschlichen Seele einerseits und die Theodizee andererseits, da auf diese Weise das sinnlose Leid der unschuldigen Tiere keinen Schatten auf die göttliche Schöpfung werfen konnte.<sup>127</sup>

Schrankenlose Anthropozentrik, die sich womöglich noch (zu unrecht) auf den biblischen Herrschaftsauftrag beruft,<sup>128</sup> impliziert somit eine extreme Abwertung des Tieres, die den Menschen von möglicher Schuld entlastet, doch der Innerlichkeit des Tieres (J. Bernhart) oder gar seiner 'Würde' keinerlei Rechnung mehr trägt.<sup>129</sup>

---

127Vgl. ebd. Diese theologische Motivation bewegt auch Malebranche zur Bestätigung der cartesianischen Lehre. Joseph Bernhart kommentiert: „Das arme Vieh ist auf unserm Weg vom Glauben zum Denken, gar zum Denken über das Denken übel weggekommen. Bei Descartes und Malebranche ist ihm sein Elend im Namen unseres Verstandes besiegelt worden. Beide erklären es zum Automaten, der letztere wenigstens noch aus einem edlen Beweggrund. Er sagt nicht: Gott kann nicht sein, weil das Tier unschuldig leidet; er sagt: Gott ist, also kann er das Tier nicht leiden lassen, also darf es keine Seele haben und muß automatische Maschine sein“ (Bernhart: Die unbeweinte Kreatur, 194).

Teilweise wird auch heute noch eine Art Automatenlehre in der Wissenschaft vertreten: Vor allem behavioristische Modelle, welche „das Verhalten von Tieren ausschließlich als einen Reiz-Reaktions-Mechanismus oder als biochemisch funktionierende Computer zu erklären versuchen, [sind] vom Ansatz Descartes' nicht allzu weit entfernt (...), ja [berufen] sich auf ihn als einen Vorläufer (...).“ – Münch: Die Differenz zwischen Mensch und Tier, 329. Bedeutender aber noch scheint mir das unterschwellige Weiterwirken eines abwertenden Tierbildes, auch in der Theologie, die sich heute noch etwa mit der Vorstellung einer eigenständigen Bedeutung des Tieres oder gar einer tierischen Seele schwer tut (siehe 5.1.2).

128Vgl. Kessler: Anthropozentrik, 134.

129Doch gibt es auch eine gegenläufige Wirkungsgeschichte: Durch biblische Impulse ging in der Neuzeit gerade eine Aufwertung des Tieres aus. Tatsächlich liegen die Anfänge des deutschen Tierschutzes im evangelischen Pietismus. Vgl. Baranzke: Würde der Kreatur?, 227-244.

### 3 DER MORALISCHE STATUS VON TIEREN UND DAS TÖTEN ZU NAHRUNGSZWECKEN IN VERSCHIEDENEN ETHIKZUGÄNGEN

#### 3.1 Das Prima-facie-Tötungsverbot und seine Begründung in modernen pathozentrischen Ethikentwürfen

Eine radikale Anthropozentrik legitimiert nicht nur problematisches Verhalten gegenüber Tieren, sie sieht sich auch seit dem Darwinismus vermehrt in einem Begründungsnotstand bezüglich ihrer strikten Grenzziehung. Kritiker sehen zumal in der christlichen Anthropozentrik oft für eine säkulare Gesellschaft legitimerweise nicht bindende metaphysische Prämissen im Hintergrund, wie insbesondere die so genannte Heiligkeit des-Lebens- ('Sanctity-of-Life')-Doktrin.

Obschon es durchaus weltanschaulich neutrale Argumente gibt, die Gattungszugehörigkeit *an sich* als ausschließliches Moralitätst Kriterium zu begründen<sup>130</sup>, fühlt sich hier die *Pathozentrik* auf sichererem Boden: Dieser Ethikkonzeption, welche die Fähigkeit der 'sentience', also nicht nur des Leidens, sondern auch des Glück-Erlebens in den Mittelpunkt der Ethik rückt, liegt eine einfache Einsicht zugrunde (s.u.). Darin hebt sie sich Kunzmann zufolge ebenfalls positiv ab von *biozentrischen* Entwürfen (wie der berühmten *Ehrfurcht vor dem Leben*, der Ethikkonzeption Albert Schweitzers, gest. 1965), also von einer (meist metaphysisch fundierten) Moral, in die alles Leben mit einzubeziehen wäre:

„Was niemand will, wogegen sich alles sträubt, ist der Schmerz. Diese Einsicht ist einfach und sicher. Sie braucht, anders als die 'Ehrfurcht vor dem Leben' [die biozentrische Ethik Albert Schweitzers], keine metaphysische Rahmenerzählung. Sie braucht keinen biblischen Impuls. Sie ist schlicht einleuchtend.“<sup>131</sup>

Mit dieser Erkenntnis „haben pathozentrische Ethiken in der Neuzeit einen grundlegenden tierethischen Etappensieg errungen“,<sup>132</sup> wenn auch weiterhin umstritten bleibt, ob Tiere überhaupt ein *Interesse* an Schmerzvermeidung haben (insofern, als man bestreitet, dass sie *überhaupt* Interessen haben können – so Frey gegen Regan

130So versucht Tugendhat, Gattungsegoismus als solchen ethisch zu rechtfertigen; andere bemühen einen, wie Ott dies nennt, 'aufgeklärten Speziesismus'. Im Rückgriff auf Kant, Fichte oder Levinas werden Begriffe wie Würde (in Anlehnung an Kant), menschliche Gestalt (wie bei Fichte) oder Antlitz (wie bei Levinas) in den Mittelpunkt der Anthropozentrik-Begründung gestellt. Ebenso wird immer wieder der Versuch unternommen, den Unterschied von Tier und Mensch als einen kategorischen zu erweisen (z.B. Fox). Vgl. Ott: Tötungsproblem, 150 ff.

131Kunzmann: Können Tiere leiden?, 99.

132H. Baranzke: *Tierliche und menschliche Gefühle* und ihre Rolle in der Tierethik. In: Katechetische Blätter, 130. Jg (2005), Heft 3, 167.

und Singer)<sup>133</sup>. Außerdem ist damit noch nicht gesagt, wie schwer der Schmerz eines Tieres zu gewichten ist, wenn mehr oder weniger gravierende menschliche Interessen dafür sprechen, diesen in Kauf zu nehmen. Eine reine Pathozentrik würde keine prinzipielle Kluft zwischen Mensch und Tier annehmen, sondern nur graduelle Unterschiede im moralischen Status nach dem Maßstab der Intensität des Leidens gelten lassen, und damit vitalen tierischen Interessen in jedem Fall den Vorrang vor nicht-vitalen menschlichen geben. Der Akzent pathozentrischer Argumentation liegt erwartungsgemäß meist auf der Leidminimierung, was nicht automatisch das moralische Verbot einer schmerz- und stressfrei vollzogenen Tötung einschließt.<sup>134</sup> Die Ansichten über ein *Prima-facie*-Tötungsverbot<sup>135</sup> von schmerz- und empfindungsfähigen Tieren sind daher unterschiedlich.<sup>136</sup>

Die in der Bioethik wohl bedeutsamste Argumentation zugunsten eines Tötungsverbots höherer Wirbeltiere, Peter Singers *Präferenzutilitarismus*, wird in Kap. 3.2 eingehend diskutiert. Generell spielt der Utilitarismus vor allem in der angelsächsischen Bioethik-Diskussion eine herausragende Rolle. Tom Regans ebenfalls sehr populäre *Animal Rights Theory* dagegen baut auf einer kantianischen Pflichtenethik auf. Kant,

133Vgl. R. G. Frey: *Interests and Rights. The Case against Animals*, Oxford 1980.

134So hält Angelika Krebs, Vertreterin einer egalitären Pathozentrik diese für möglich (vgl. Ott: *Tötungsproblem*, 134). Andere, allen voran Tom Regan, der prominenteste Vertreter einer konsequenten 'Animal-Rights-Theory', lehnen eine solche Möglichkeit jedoch strikt ab (vgl. Ott: *Das Tötungsproblem in der Tierethik der Gegenwart*, 142-145).

135Prima-facie-Pflicht nennt der englische Moralphilosoph W. D. Ross eine moralische Norm, die intuitiv erkannt werden kann, aber nicht kategorisch, sondern nur unter Vorbehalt gültig ist: Sobald sie mit einer anderen Prima-Facie-Pflicht kollidiert, muss abgewogen werden (Vgl. P. Prechtl: *Art. Prima facie*. In: P. Prechtl / F.-P. Burkard. (Hgg.): *Metzler Philosophie Lexikon. Begriffe und Definitionen*. Stuttgart / Weimar 1999 (2., erweiterte u. aktualisierte Aufl.), 467).

Dabei ist dann allerdings die entscheidende Frage, ob ein solches Verbot auf Tiere angewandt andere Ausnahmen zulässt als ein Menschen betreffendes. Die Basisnorm des Tötungsverbots enthält folglich, wie Ott feststellt, zwei Variablen. Zum einen was den Geltungsbereich anbelangt, zum anderen aber auch in Hinblick darauf, was man als legitime Ausnahmen ('Es-sei-denn-Klausel') anerkennt (Ott: *Tötungsproblem*, 146). Für die Frage des Vegetarismus ist es dabei nicht so wesentlich, ob man alle oder nur höher entwickelte Tiere in den Geltungsbereich aufnehmen will, da wir es zum Zwecke der Ernährung ja ohnehin weitestgehend mit empfindungsfähigen Tieren zu tun haben (133). Die Sollbruchstelle ist vielmehr die Länge des zugelassenen Ausnahmekataloges (Fällt die Ernährung hier hinein oder nicht?). So ist der Geltungsbereich der Norm, andere nicht schädigen zu dürfen, prima facie im Gesetz auch auf Tiere ausgedehnt (§ 1 des Tierschutzgesetzes), aber die 'Es-sei-denn-Klausel' verlangt für die Übertretung lediglich einen 'vernünftigen Grund', so dass gleichsam durch die Hintertür alle bedenklichen Praktiken trotz des generellen Verbots wieder erlaubt sind.

136Dabei sieht sich die Fraktion, die zwar das Leid eines Tieres, aber nicht dessen Tod für moralisch relevant erachtet, von den Vertretern der Gegenposition dem Vorwurf ausgesetzt, dass dies logisch inkonsistent sei (So etwa Godlovitch, vgl. Linzey: *Art. Vegetarianism*, 197). Ähnlich fragt auch U. Wolf: „Kann man tatsächlich ein Wesen, an dessen Leiden, und das heißt ja auch, an dessen Leben man Anteil nimmt, ohne moralische Skrupel töten?“ Wolf: *Tier in der Moral*, 15.

der uns noch näher beschäftigen wird, begründet Rechte und Pflichten auf der Achtung, die anderen Menschen aufgrund ihrer Würde, d. h.. ihrer Fähigkeit zur Moral gebührt. Bei Regan ist es nun der inhärente Wert eines jeden empfindenden Lebens, der auch Tieren Selbstzwecklichkeit verleiht. Auf dieser Basis fordert Regan (und mit ihm die Tierrechtsbewegung) Rechte für Tiere als 'moral patients' (während Pflichten nur 'moral agents' übernehmen können). Zu diesen Rechten gehört für Regan auch das Recht auf Leben, woraus ein direktes Tötungsverbot in Bezug auf sämtliche Säugetiere und eine Anzahl anderer Wirbeltiere resultiert, das als einzige Ausnahme die Notwehr kennt.<sup>137</sup> Dieses Begründungsmodell ist aber sehr angreifbar; dabei ist das

„Grundproblem dieser Position (...) sicherlich die Ausweitung einer kantischen Position gegenüber der Achtung der moralischen Autonomie auf die Achtung gegenüber 'Subjekten eines Lebens'.“<sup>138</sup>

Einen non-kognitivistischen Zugang wählt Ursula Wolf, wenn sie Schopenhauers Mitleidsethik zur Grundlage einer pathozentrischen Theorie *generalisierten Mitleids* nimmt. Die Schwierigkeit bei jedwem Versuch einer solchen Ethikbegründung ist, dass diese quasi am seidenen Faden von Affekten hängt, die da sind oder auch nicht, und die man nicht schlechterdings vorschreiben kann. Wolf versucht dieses Problem dadurch zu lösen, dass man sich eben in jedem Falle so verhalten müsse, *als ob* man Mitgefühl hätte – ein Kompromiss, der auch nach Ansicht vieler Tierethiker Probleme aufwirft.

In diesem Rahmen verteidigt die Philosophin mit Verweis auf das „Weiterlebenwollen“<sup>139</sup> höher entwickelter Tiere sowie unter Zurückweisung der häufig geäußerten Annahme, keine Spezies außer dem Menschen verfüge über Zukunftsbewusstsein, ein sehr weitreichendes Tötungsverbot von Tieren. Dabei erkennt sie als legitime Ausnahmen nur solche an, die auch bei Menschen hinreichendes Gewicht hätten.<sup>140</sup> Zusätzliches führt sie ein, wie mir scheint, sehr wichtiges, pragmatisches Argument an, das letztendlich den Sinn der ganzen Debatte um die Erlaubtheit schmerzfreier Tötung in Frage stellt: So enthalte die „ganze Vorstellung von einem Töten ohne Leidenszufügung (...) eine Idealisierung, die nur selten der Realität entspricht.“<sup>141</sup>

137Vgl. K. P. Rippe: *Tierethik*. In: M. Düwell / K. Steigleder (Hgg.) *Bioethik. Eine Einführung*, Frankfurt am Main 2003 (1. Aufl.), 407.

138Ebd.

139Wolf: *Tier in der Moral*, 119.

140Vgl. Wolf: *Tier in der Moral*, 118 f.

141Wolf, *Tier in der Moral*, 119.

Konrad Ott sieht aus diskursethischer Sicht als stärkste pathozentrische Argumentation zugunsten eines Tötungsverbots die von Regan und so ähnlich Jean-Claude Wolf geforderte speziesneutrale Verwendung einer Nicht-Töten-Norm, die für sich genommen wohl allgemeine Zustimmung findet.<sup>142</sup> Nun meint er allerdings, dass der entscheidende Punkt dabei, nämlich warum Normen *überhaupt* speziesneutral angewandt werden müssen, noch nicht ausreichend belegt – freilich auch noch nicht widerlegt – sei.<sup>143</sup> Seit Peter Singer 1975 seinen durchschlagenden 'Speziesismus'-Vorwurf vorbrachte, wird darüber diskutiert, inwieweit Gattungs-zugehörigkeit Grund und Geltungsbereich für die Ethik angeben kann.

### 3.2 Schweine als Personen: Peter Singers Präferenzutilitarismus und seine kontra-intuitiven Implikationen

Wie weit trägt die „suggestive Kampfparole“<sup>144</sup> Speziesismus? Der Begriff *specie-cism* geht auf Richard Ryder zurück und meint Gattungsegoismus,<sup>145</sup> sprich, die unbegründete Bevorzugung des Menschen gegenüber den Tieren in der Ethik. Bereits Jeremy Bentham, auf den der moderne Utilitarismus zurückgeht, sah einzig in der Schmerzempfindlichkeit ein entscheidendes Kriterium für eine „unüberwindbare Trennlinie“ zwischen moralisch relevanten und nicht relevanten Lebewesen, und bezog damit viele Tierarten in sein Moralsystem mit ein.<sup>146</sup> In der Tradition Benthams war es Singer daran gelegen, eine egalitaristische, pathozentrische Ethik für Menschen *und* Tiere zu entwerfen. Er knüpft zu diesem Zweck beim alltags-moralischen Konsens an, dass „unsere Rücksicht auf andere nicht davon abhängig sein darf, was sie sind oder welche Fähigkeiten sie haben“.<sup>147</sup>

Die Tatsache, das bestimmte Wesen nicht zu unserer Gattung gehören, berechtigt uns nicht, sie auszubeuten, und ebenso bedeutet die Tatsache, daß andere Lebewesen weniger intelligent sind als wir, nicht, daß ihre Interessen mißachtet werden dürfen.“<sup>148</sup>

Ist für Singer die Basis jeder universalistischen Ethik die Egalität, welche er als

---

142Ott: Tötungsproblem, 147.

143Ott: Tötungsproblem, 155.

144M. Düwell: *Utilitarismus und Bioethik*: Das Beispiel von Peter Singers Praktischer Ethik, in: M. Düwell / K. Steigleder (Hgg.): *Bioethik. Eine Einführung*, Frankfurt am Main 2003 (1. Aufl.), 69.

145Vgl. Höffe, 130.

146Diesen Gedanken brachte Bentham in einer berühmt gewordenen Fußnote zum Ausdruck: „Die Frage ist nicht: können sie denken? Oder: können sie sprechen? Sondern können sie leiden?“ Zitiert nach: P. Singer: *Praktische Ethik*. Stuttgart 1994 (2., rev. und erw. Aufl.), 84 (= PE).

147PE 83.

148Ebd.

Grundpostulat jeglicher universalistischer Ethik zu erweisen sucht,<sup>149</sup> so hat dies jedoch nicht zur Folge, dass deswegen alle gleich zu behandeln wären.

Das Basisprinzip des Singer'schen *Präferenzutilitarismus*, die 'gleiche Interessenabwägung' besteht darin, dass „wir in unseren moralischen Überlegungen den ähnlichen Interessen all derer, die von unseren Handlungen betroffen sind, gleiches Gewicht geben“.<sup>150</sup> Sie diktiert indes keine Gleichbehandlung,<sup>151</sup> und ziehe durchaus „nicht-egalitäre Implikation[en]“<sup>152</sup> nach sich. Zwar gilt das Gleichheitsprinzip in Bezug auf das Zufügen von Schmerzen unterschiedslos für Menschen und Tiere,<sup>153</sup> doch das liegt daran, dass diese sich in diesem Punkt, nämlich bezüglich ihres *Interesses* an Schmerzvermeidung, tatsächlich gleichen. Da aber „etwas, das selbstbewußten Lebewesen zustößt, ihren Interessen zuwiderlaufen kann, während ähnliche Geschehnisse den Interessen nicht-selbstbewußter Wesen nicht zuwiderlaufen“,<sup>154</sup> ergibt sich innerhalb der 'moral community' (die alle leidensfähigen Lebewesen umfasst) noch einmal die kleinere Klasse der *Personen*, d.h. rationaler und selbstbewusster Wesen, für die andere Interessen angenommen werden müssen und die deshalb in entscheidenden Punkten eine andere Behandlung verdienen.<sup>155</sup>

Konkret geht es Singer hier um die Tötungsfrage: So „ist die Tötung einer Person in der Regel schlimmer als die Tötung eines anderen Wesens, weil Personen in ihren Präferenzen sehr zukunftsorientiert sind“<sup>156</sup>, so dass auf einen Schlag nicht nur *ein* spezifisches Interesse, sondern *alle* Pläne des Betreffenden zunichte gemacht werden, und letztendlich „alles, was das Opfer in den vergangenen Tagen, Wochen oder sogar Jahren zu tun bemüht war, ad absurdum geführt“<sup>157</sup> wird. Unter Personen fallen aber keineswegs nur Menschen, sondern die speziesneutrale Verwendung des Be-

---

149In Anlehnung an die Kritik Anne MacLeans (1993) und Klaus Steigleders (1991) bezüglich Singers Herleitung des Gleichheitsprinzips hält Marcus Düwell den postulierten Zusammenhang von Verallgemeinerbarkeit und Egalität für nicht ausreichend begründet. Vgl. Düwell: *Utilitarismus und Bioethik*, 63- 66. Das Prinzip der gleichen Interessenabwägung folge eben „nicht bereits aus dem Moralbegriff als solchen“ (66). Wenn „die Kritik zutrifft, dann entfaltet Singer mit dem Gleichheitsprinzip nur *eine* Moralvorstellung“ unter verschiedenen möglichen (65 – Hervorhebung von mir, M. R.).

150PE 39.

151PE 42.

152PE 43.

153„Schmerzen derselben Intensität und Dauer sind gleich schlimm, sowohl für Menschen, als auch für Tiere“ (PE 90).

154PE 104.

155Vgl. PE 120.

156PE 129.

157Ebd.

griffs würde als rationale, selbstbewusste Lebewesen nach Singers Dafürhalten auch (erwachsene, normale) Menschenaffen, Wale, Delphine und, als Zweifelsfälle, Hunde, Schweine und Katzen einschließen.

Trotz dieser Aufwertung vieler Tierarten sieht sich Singers Tierethik starker Kritik ausgesetzt, welche zum Teil auf dem konsequentialistischen Denken jedweger utilitaristischer Ethik beruht: Letztere könne in einer 'Totalansichts-Perspektive', der es nur um die Endsumme aller „Glücksbehälter“ geht, durchaus die Tötung von Tieren erlauben, so lange diese nur durch die gleiche Anzahl lebender Exemplare ersetzt würden.<sup>158</sup> Im Gegensatz zu kantianischen Ethiktheorien oder etwa der Tierethik Tom Regans, dem kantisch inspirierten 'Rights View', sei ihr das strikte Veto einer absoluten Grenze des Handelns fremd.<sup>159</sup> Ebenso wenig hat der Begriff einer 'Würde der Kreatur'<sup>160</sup> sinnvollerweise in seinem System Platz.

Damit aber, so Ott, sei seine Ethik für Tiere begrenzter, als es zunächst den Anschein habe. Das Tötungsverbot, das Singer nicht für alle empfindungsfähigen Tiere gleichermaßen, sondern nur für 'Personen' einfordert, wird lediglich mit „*pragmatischen* Argumenten (Hinweis auf Massentierhaltung usw.) [ausgeweitet]“.<sup>161</sup> Dieser konditionale Vegetarismus wäre zum Beispiel schon dann nicht mehr als moralische Forderung aufrechtzuerhalten, wenn im Zuge der optimalen Anpassung an die industrialisierten Haltungsformen das Leiden der Tiere „weggezüchtet“<sup>162</sup> werden könnte.<sup>163</sup> Sofern diese pervertierten Wesen kein 'Interesse' mehr an einer Änderung ihres armseligen Zustands hätten, gäbe es im Präferenzutilitarismus nichts mehr zu berück-

158Vgl. Ott: Tötungsproblem, 137 f. Singer hat dieses Ersetzbarkeitsargument neuerdings teilweise anerkannt, indem er zugesteht, dass nur durch die Fleischproduktion bestimmte Tierarten überhaupt gezüchtet werden. (Ott: Tötungsproblem, 138)

159Regan dagegen ist überzeugt: „What is right does not depend on the value of consequences, it depends on the appropriate, respectful treatment of the individual (...)“ T. Regan: Art. „Animal Welfare and Rights. I. Ethical Perspectives on the Treatment and Status of Animals. In: S. G. Post (Hg.): Encyclopedia of Bioethics, Bd. 1, New York u.a. 2004 (3. Aufl.), 191.

160Die geforderte „Würde der Kreatur“ würde laut dem Tierethiker Teutsch, der den Begriff erfolgreich in der deutschsprachige Tierschutzdiskussion etablierte, darin kulminieren, dass „ihr Anderssein als Tiere und ihr spezifisches Sosein sowie ihre Entwicklungsmöglichkeiten“ nicht verletzt werden.“ Teutsch: Würde der Kreatur, 55.

161Ott: Tötungsproblem, 139. Warum sich hier Singer angeblich in „Widersprüche zu verwickeln“ droht, wie Ott hier unterstellt, ist indes nicht nachzuvollziehen. Der Gleichheitsgrundsatz wird bei Singer ergänzt durch ein in dubio pro reo-Prinzip, nach welchem nur Tiere, denen zweifelsfrei der Personenstatus aberkannt werden könnte, wie leidensfähige Nicht-Personen behandelt werden dürfen. Für Nicht-Personen können aber aufgrund ihrer Interessenlage keine direkten Gründe gegen ein Tötungsverbot, sondern nur pragmatische Argumente, sprich: ihr Interesse an Leid-(nicht an Todes-)vermeidung, in Anschlag gebracht werden. Vgl. PE 174 f.

162Weinschenck / Dabbert: Tiere im Wirtschaftsprozess, 577.

163Vgl. Ebd.



sichtigen. Heike Baranzke wendet zurecht ein: „Macht es (...) keinen moralischen Unterschied, ob die Haltungsbedingungen den Tieren oder die Tiere der Haltung angepasst werden?“<sup>164</sup> Der Präferenzutilitarismus führt hier ethisch nicht weit.

Die Frage, die sich andererseits geradezu aufdrängt, ist die, ob nicht die Menschenwürde in gefährlicher Weise relativiert wird, wenn ein Schwein eine Person ist „wie du und ich“. Zwar ist meiner Ansicht nach Singer im Prinzip gegen die Warnungen vieler überbesorgter Stimmen<sup>165</sup> in der Hinsicht rechtzugeben, dass eine ethische Aufwertung auf der einen Seite keineswegs zwangsläufig mit einer Abwertung auf der anderen Seite verbunden ist.<sup>166</sup> Doch in seiner eigenen Ethik ist dies sehr wohl der Fall: ein erwachsenes Schwein genießt Lebensschutz, ein neugeborenes Menschenkind aber nicht. Bedingt durch den „reduktionistische[n] Personbegriff“,<sup>167</sup> der im Übrigen entgegen Singers Annahmen auch nicht als metaphysikfrei gelten kann,<sup>168</sup> bekommen Menschen ohne die relevanten Eigenschaften (Selbstbewusstsein und Rationalität) keinen Personenstatus zuerkannt.

Da Singer nicht für ein generelles Tötungsverbot eintritt, weder für alle (schmerzempfindlichen) Tiere, noch für alle Menschen, sondern in erster Linie exklusiv für Personen, gelten Abtreibung, Euthanasie und Infantizid, sofern dabei nicht die Interessen anderer (z.B. der Eltern) verletzt werden, als legitim. Sie können in seiner Anschauung sogar geboten sein, wenn sie im Interesse des Betroffenen liegen, z.B. wenn dem Baby durch die Kindstötung große Schmerzen erspart werden. Singer zufolge haben Nicht-Personen schlichtweg kein Interesse am Weiterleben, mit all den daraus entstehenden, weitreichenden Konsequenzen: Diese Thesen würden in der praktischen Umsetzung tatsächlich zu einer (weiteren) Verschlechterung der Rechte gerade der schwächsten Glieder der Gesellschaft führen. Dies macht aus christlich-humanistischer Sicht seinen ethischen Ansatz unannehmbar – damit aber muss wohl

---

164Baranzke: Tierliche und menschliche Gefühle, 168.

165Vgl. Th. Hausmanner: Bedarf die Bewältigung der ökologischen Krise einer neuen Ethik? In: H. G. Gruber / B. Hintersberger: Das Wagnis der Freiheit (FS J. Gründel), Würzburg 1999, 365.

166Singer meint der Missbrauch sei „nicht mehr als eine Möglichkeit. Der Wandel, den ich vorschlagen habe, braucht an unserer Behandlung von Menschen nichts zu verändern, ja er könnte ihn sogar verbessern.“ (PE 109). Welches Naturgesetz in der Ethik besagt, dass nicht auch eine *beidseitige* Aufwertung stattfinden kann? Eine neue, von klein auf schon Kindern beigebrachte und in allen Bereichen des öffentlichen Lebens verwurzelte Sensibilität gegenüber Tieren, eine „Entbrutalisierung“ der Gesellschaft – würde sie nicht auch den Menschen zugute kommen?

167K. Arntz: Der umstrittene *Personbegriff* in der Bioethik. Anmerkungen zu den Thesen Peter Singers. In: Theologie der Gegenwart, 41. Jg. (1998), 199.

168Vgl. Arntz: Personbegriff, 199-201.

auch für die von ihm erhofften, weitreichenden Verbesserungen im Tierschutz nach einer anderen Begründung gesucht werden.

### 3.3 Tierschutz unter Beibehaltung einer moralischen Differenz zwischen Mensch und Tier?

Die vorgestellten tierethischen Ansätze konnten kein solides Fundament bieten, um das Verbot der Tiertötung (und dann besonders auch dasjenige zu Nahrungszwecken) konsensfähig begründen zu können. Der vielleicht in sich stimmigste und prominenteste Entwurf, Singers Präferenzutilitarismus, hat einerseits problematische Konsequenzen für die Menschenwürde und weist andererseits auch als Tierethik gravierende Leerstellen auf.

So erscheint es ratsam, eventuell doch an einer gewissen Anthropozentrik festzuhalten. Im Folgenden soll dargestellt werden, wie man weltanschaulich neutral einen prinzipiellen ethischen Vorrang des Menschen begründen kann. Aus tierethischer Sicht stellt sich dabei die Frage, welchen Stellenwert in diesem Rahmen dem Wohlergehen oder dem Lebensschutz von Tieren eingeräumt werden kann. Exemplarisch soll gezeigt werden, wie man auf Basis einer pathozentrischen Erweiterung anthropozentrischer Ethik zwischen den menschlichen und nicht-menschlichen Interessen und Bedürfnissen abzuwägen versucht und wo Vorteile, Probleme und Grenzen eines solchen tierethischen Ansatzes liegen.

Die wie mir scheint einleuchtendste und im Rahmen katholischer Theologie wohl konsensfähige Begründung der Anthropozentrik wurzelt in der „Metaphysik der Freiheit, die (...) nichts mit Biologismus, Naturalismus oder gar Speziesismus zu tun hat.“<sup>169</sup> Als ihre „reale Frucht“ kann die Errungenschaft moderner Rechtsstaatlichkeit gelten, sie reicht aber bereits bis in die Theologie des 13. Jahrhundert zurück und hat die neuzeitliche Philosophie nachhaltig geprägt.<sup>170</sup> Innerhalb dieses Menschenbildes<sup>171</sup> ist es nicht einfach der Verstand an sich, der Menschen einen Sonderstatus verschafft – gegen eine solche Ratiozentrik können in der Tat schlagende Argumente ins Feld geführt werden. Vielmehr ist es die Freiheit und Befähigung zu moralischem Handeln, die (nur) den Menschen zur *Person* erhebt.

<sup>169</sup>Arntz: Personbegriff, 206.

<sup>170</sup>Vgl. Th. Kobusch: *Die Entdeckung der Person*. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild. Freiburg/ Breisgau u.a. 1993, 21.

<sup>171</sup>Vgl. zum dahinterstehenden Menschenbild: Kobusch: *Entdeckung der Person*, 205 f.

Personalität wurde seit Kant zumeist als „genuin praktischer Zuschreibungsbegriff“<sup>172</sup> interpretiert, für welchen das 'Zuschreibungskriterium' die Zugehörigkeit zur menschlichen Gattung ist.<sup>173</sup> Der vorgängige, eigentliche *Zuschreibungsgrund* ist aber die an das menschliche Subjekt gekoppelte „Überzeugung von der eigenen Freiheit“, welche „sinnvoll und unwiderleglich [ist], obwohl es für sie keinen Beweis gibt, ja gezeigt werden kann, daß es einen solchen nicht geben kann“.<sup>174</sup> Sie kann „als ein 'notwendiger, weil unvermeidlicher (aber nicht-religiöser) Glaube' bezeichnet werden“.<sup>175</sup> Als Grundbedingung der Möglichkeit für Moral kommt der Freiheit moralischer Selbstwert zu.

Nun unterscheidet sich aber der – normale, erwachsene – Mensch als Freiheitswesen von allen bekannten Tierarten. Zwar kann man den Singer'schen 'Personen' unter den Tieren durchaus ein hohes Maß an Selbstbewusstsein und Rationalität zusprechen, doch sinnvollerweise ist kein moralisches Handeln von ihnen zu erwarten.<sup>176</sup> Immer wieder kann man wie hier etwa bei Peter Kunzmann den wichtigen Gedanken lesen, dass der eingeforderte „Respekt vor dem Tier als leidensfähigem Wesen und die Fähigkeit, daraus für das eigene Handeln Schlüsse zu ziehen, (...) sehr viele spezifisch menschliche Eigenschaften und Fähigkeiten voraus[setzt].“<sup>177</sup> Otfried Höffe folgert:

„Deshalb kann man nur dem Menschen Tierquälerei, aber keinem Tier Menschenquälerei vor-

172A. Wildfeuer: Art. Person. I. Philosophisch. In: LthK Bd. 8, Sp. 42.

173Vgl. ebd. Dieses von seinem eigentlichen Grund losgelöste Zuschreibungskriterium des schlichten Menschseins findet darin seine philosophische Rechtfertigung, dass das moralische Subjekt nun einmal „nicht anders existiert als in Form eines leibhaften menschlichen Individuums, das durch eine ursprüngliche Einheit von Leib und Ich ausgezeichnet ist“ (ebd.). Gegebenenfalls würde es dann auch nicht nur wie letztlich bei Singer um den Personenstatus einzelner Tierindividuen (z.B. nur erwachsener, normaler, schlauer Schweine), die die hohe Messlatte des Zuschreibungsgrundes erreichen, sondern den ganzen Gattungen gehen. Vgl. R. Wimmer: *Ethische Aspekte des Personbegriffs*, In: E.-M. Engels (Hg.): *Biologie und Ethik*. Stuttgart 1999, 339. Diese Idee der Personalität wendet sich also gegen einen „rein deskriptiv-theoretischen, am aktuellen Besitz bestimmter Fähigkeiten orientierten Personbegriff(...)“ (ebd., 45), wie ihn beispielsweise Singer vertritt. Die einer anderen Personkonzeption zugrundeliegende Ontologie hat zudem selbst „die Beweislast für die mit ihr verbundene Umdeutung unserer natürlichen Sprachverwendung und unserer lebensweltlichen Erfahrung [zu] tragen (...) und nicht umgekehrt.“ L. Honnefelder: *Der Streit um die Person in der Ethik*. PhJ 100 (1993), 258, mit Berufung auf P. Simons und E. Runggaldier (Hervorhebung im Original).

174Wimmer: *Ethische Aspekte des Personbegriffs*, 335.

175Ebd. Schon Kant sah die Freiheit als einen Begriff an, der „für die theoretische Philosophie transzendent“ (...) [ist, aber] im praktischen Gebrauche(...) seine Realität (...) beweist“ (VI 221).

176Allerdings erhärten unter anderem die verhaltensbiologischen „Arbeiten de Waals (...) die These, dass zwischen amoralischem und moralischem Verhalten eine kontinuierliche, evolutive Entwicklungslinie besteht“ (Hagencord: *Diesseits von Eden*, 141 f.). Vgl. F. de Waal: *Der gute Affe*, München, Wien. 1997. Doch kann dabei – nicht mehr und nicht weniger – nur von „ersten 'Stadien der Übernahme einer menschlichen Moral' gesprochen werden“ (Hagencord: *Diesseits von Eden*, 144).

177Kunzmann: *Können Tiere leiden?*, 100.

werfen. Es ist gerade der einzigartige Personstatus, der dem Menschen nicht nur Rechte, sondern auch Pflichten gegen das Tier auferlegt, ohne daß das Tier dieselben Pflichten gegen den Menschen hätte.“<sup>178</sup>

Hier wird deutlich, dass die Verknüpfung der Moralfähigkeit des Menschen mit seinem moralischem Sonderstatus eigentlich *positive* Konsequenzen für Tiere haben könnte und sollte. Schockenhoff zeigt sich sogar überzeugt, dass sich „[a]lle wichtigen Anliegen der Tierethik (...) auch ohne die ungeklärte Behauptung begründen [lassen], daß manche Tiere möglicherweise Personen sind“.<sup>179</sup> Von Befürwortern einer solcherart 'geläuterten' Anthropozentrik wird sogar darauf hingewiesen, dass die Sicht des Menschen als nur eine Tierart unter vielen in gewisser Weise für die Begründung des Tierschutzes „kontraproduktiv“<sup>180</sup> sei.

Auch gegen die Tötung von Tieren zu Nahrungszwecken kann man von der Warte einer Sonderrolle des Menschen her paradoxerweise eher Einspruch erheben, als bei einer biologistischen Einebnung der Unterschiede von Tieren und Menschen. In diesem Falle kann nämlich argumentiert werden, dass sich unser Recht, Tiere zu verzehren, schon von daher ergibt, dass andere (Raub-)Tiere dasselbe tun – ein naturalistischer Analogieschluss, der einst den jungen Franklin vom Vegetarismus abgebracht haben soll.<sup>181</sup> Im Gegensatz zum Raubtier tötet aber

„[d]er Mensch (...) Tiere willentlich und bewußt. (...) Er weiß auch um den qualitativen Unterschied zwischen Ernten und Töten, d.h. der gewaltsamen Vernichtung eines Lebens, das individuelle Züge trägt.“<sup>182</sup>

Der Mensch darf sich nicht einfach „Mutter Natur“ zum Vorbild nehmen, er muss fragen, was wirklich menschengemäß, was human ist, und zwar auch in Hinblick auf eine Natur, die von Humanität nichts weiß. Gerade aber die unserer Willkür hilflos ausgelieferten Tiere sind ein Testfall wahrhafter Humanität. Von daher definiert H. Kessler: „Was 'human' ist, ist menschenfreundlich *und* tierfreundlich (und ökolo-

178O. Höffe: Der wissenschaftliche *Tierversuch*. Eine bioethische Fallstudie. In: E. Ströker (Hg.): Ethik der Wissenschaften? Philosophische Fragen, Paderborn u.a. 1984, 132 f.

179Schockenhoff: Ethik des Lebens, 391.

180Höffe: Tierversuch, 132. Auch Verhaltensforscher plädieren dafür, Tiere Tiere sein zu lassen. Um ihnen moralischen Status zu verschaffen, braucht nicht jeder Unterschied zur Spezies Mensch verwischt zu werden: „Ist es mit uns wirklich so weit gekommen, daß Respekt vor Menschenaffen am wirkungsvollsten eingefordert wird, indem wir sie als geistig zurückgebliebene Menschen im Pelzgewand darstellen?“ (de Waal: Der gute Affe, 263). R. Hagencord, der die Stelle etwas ausführlicher ebenfalls zitiert, sieht in dem zitierten Abschnitt (wohl zurecht) eine deutliche Spitze gegen Peter Singer (vgl. Hagencord: Diesseits von Eden, 144).

181Vgl. P. Scheitlin: Der Mensch als Raubtier [=Auszug aus: Versuch einer vollständigen Thierseelenkunde. 2. Bde. Stuttgart, Tübingen 1849]. In: H. Baranzke / F.-T. Gottwald / W. Ingensiep (Hgg.): Leben – Töten – Essen. Anthropologische Dimensionen. Stuttgart / Leipzig 2000, 258.

182U. Körtner: Art. Tier. In: TRE, 530.

gisch) zugleich.“<sup>183</sup>

Die erste Grundannahme einer anthropozentrischen Tierethik muss also lauten, dass die den Menschen auszeichnende, besondere Würde sich auch in der Verantwortung für seine Mitgeschöpfe bewähren muss, dass es Tierschutz schon aus „Selbstachtung“<sup>184</sup> geben muss. Zweitens muss man Tieren freilich überhaupt moralische Relevanz beimessen, damit sie der geforderten Verantwortung des Menschen überhaupt wert sind. Ein gangbarer Weg ist dabei die pathozentrische Erweiterung der Anthropozentrik, die also Tieren aufgrund ihrer Empfindungsfähigkeit moralischen Berücksichtigung zukommen lässt, die Wichtigkeit tierischer Bedürfnisse und „Interessen“ aber deutlich unterhalb derer des durch personale Würde ausgezeichneten Menschen ansiedelt. Im Gegensatz zur reinen Pathozentrik kann die Kombination von anthropozentrischer und pathozentrischer Moralbegründung (aus naheliegenden Gründen) auch im theologischen Diskurs eher auf Zustimmung hoffen.

Wieviele Zugeständnisse man allerdings im Konfliktfall zwischen tierischen Bedürfnissen und menschlichen Interessen machen sollte, ist damit, bedingt durch das brüchige Nebeneinander zweier ethischer Bewertungsmaßstäbe, noch keineswegs gesagt. De facto ist unter dieser Prämisse ein denkbar breit gefächertes Spektrum von Positionen möglich, das von der Verfechtung weitreichender Tierschutzziele bis zur bloßen Gewährleistung von nach der Gesetzeslage nahezu ohnehin Selbstverständlichem reicht.<sup>185</sup>

Genügt es, wenn Tierschutz moralisch letztlich in der Willkür des Menschen liegt, der „positiv gewendet, (...) einen Handlungsspielraum [hat], (...) in eigener Verantwortung Entscheidungen zu treffen, die das Wohl des Tieres beachten“<sup>186</sup> (oder eben

183Kessler: Anthropozentrik, 146.

184J.-C. Wolf: *Moralische Argumente für den Tierschutz*. In: E.-M. Engels: *Biologie und Ethik*, Stuttgart 1999, 100.

185Der egalitaristische Tierethiker Jean-Claude Wolf unterscheidet hier in Singer'scher Terminologie den „radikale[n] Speziesismus (...), der sogar triviale menschliche Vergnügen höher bewertet als tierliche Grundbedürfnisse“ (Wolf: *Moralische Argumente für den Tierschutz*, 107 f.) und einen „gemäßigte[n] Speziesismus (...), wonach beim Konflikt etwa gleichrangiger Interessen von Menschen und Tieren immer und notwendigerweise die von Menschen den Vorrang hätten“ (108). In der Alltagsmoral wird ein theoretisch sehr unklar begründeter Mittelweg gegangen, der leichte, aber keine zu starken Wettbewerbsnachteile wegen Tierhaltungsvorschriften oder, bezogen auf die Vegetarismusfrage, der leichte, aber keine radikalen Veränderungen der Essgewohnheiten in Kauf nehmen würde (d.h. weniger Fleisch, aber nicht überhaupt keines). Tatsächlich gilt hier auch das Tötungsverbot prima facie für viele Tiere, aber Ernährung wird wie selbstverständlich als legitime Ausnahme erachtet (auch ohne, dass Lebensnotwendigkeit bestünde!).

186F. Surall: *Tierschutz im Kontext der Menschenwürde*. In: H. Kreß / H.-J. Kaatsch (Hgg.): *Menschenwürde, Medizin und Bioethik. Heutige Fragen medizinischer und biologischer Ethik (Ethik interdisziplinär ; 1)* Münster / Hamburg / London 2000, 165.

auch nicht)? Die oberste Entscheidungsebene sei nun einmal stets rein anthropozentrisch, stellt Kurt Bayertz von seinem philosophischen Standpunkt fest, und merkt kritisch an:<sup>187</sup> „Ich bin über diese Schlußfolgerung nicht sehr glücklich; sie lässt dem Menschen noch immer einen gewissen Raum für seinen Egoismus, seine Selbstgefälligkeit und Hybris.“<sup>188</sup>

Mir scheint hier die reale Gefahr gegeben, dass Tierschutz zum bloßes Trostpflaster verkommt. Tatsächlich gelten ja in der „herkömmlichen“ anthropozentrischen Welt-sicht alle weitergehenden Forderungen des Tierschutzes nicht nur als Kür, sondern sogar als unverantwortlich, wenn Menschen dafür größere Einbußen hinnehmen müssten.<sup>189</sup> Vor diesem Hintergrund kann sogar die von Tierschützern scharf kritisierte Einführung der 'Kleinvolierenhaltung' von Legehennen (statt der ersatzlosen Abschaffung der Käfighaltung) als „Versuch (...) unter Verzicht auf ökonomische Vorteile das Wohlbefinden der Tiere zu fördern“<sup>190</sup> von einem evangelischen Theologen das Prädikat 'ethisch zu begrüßen' erhalten.<sup>191</sup>

Dem studierten Theologen und Philosophen Peter Kunzmann ist, wenn er „das Leiden von Tieren [als] (...) *Grund* und *Maß* der Bewertung unseres [tierbezogenen] Verhaltens“<sup>192</sup> als ein klare, wegweisende Handlungsrichtlinie propagiert,<sup>193</sup> offenbar nicht bewusst, wie viel Klärungsbedarf hier eigentlich noch besteht. Zwar hat man tatsächlich ein klares Kriterium, wenn man sich stets für diejenige Handlungsalternative entscheidet, welche mit der größten Leidersparnis für Tiere verbunden ist. Doch Kunzmann thematisiert nicht, dass die eigentliche Entscheidung bereits vorher stattfindet, nämlich in der *Vorauswahl* jener Handlungsmöglichkeiten. Sie ist schon getroffen, wenn beispielsweise nur zur Debatte steht, wie man ein Tier (humaner) töten

187Vgl. Irrgang: Anthropozentrik und christliche Umweltethik, 51, dort Verweis auf: K. Bayertz: *Technik, Ökologie und Ethik*. Fünf Dialoge über die Grenzen der Technik und die Schwierigkeiten einer nicht-anthropozentrischen Ethik; in: G. Bechmann / W. Rammert (Hgg.); *Technik und Gesellschaft*. Jahrbuch 4, Frankfurt / New York 1986, 231.

188Zitiert nach: Irrgang: Anthropozentrik und christliche Umweltethik, 51; hier Verweis auf: Bayertz, *Technik, Ökologie und Ethik*, 231.

189So werden radikale Tierschutzforderungen z.B. nach *gänzlicher* Einstellung von Tierversuchen (so u.a. Ursula Wolf) als „inakzeptabel, als zynisch oder absurd“ zurückgewiesen (Ott: *Das Tötungsproblem in der Tierethik der Gegenwart*, 142).

190Surall: *Tierschutz im Kontext der Menschenwürde*, 167.

191Ein weitergehendes Zugeständnis an die Interessen der Hühner hielte Surall zwar für noch besser, aber nur unter der Voraussetzung, dass für die Nachteile der Landwirte aufgekommen werde. Aber kann Politik das leisten und sind wir dazu moralisch verpflichtet? Ist hier wirklich schon die Grenze zur Zumutbarkeit moralischer Forderungen überschritten? Dies sind freilich sozial- bzw. umweltethische Fragen, die den individualethischen Ansatz dieser Arbeit überschreiten.

192Kunzmann: *Können Tiere leiden*, 99 (Hervorhebung im Original).

193Ebd.

kann, aber nicht, ob man dies überhaupt (zu Nahrungszwecken) tun darf. Man könnte aus Kunzmans Ausführungen eine gemäßigte Reform-Haltung herauslesen, in dem Sinne, dass nicht die als legitim anerkannten Ziele, wohl aber die Art und Weise der Tiere betreffenden gesellschaftlichen Handlungen in Frage gestellt werden.<sup>194</sup> Eine wichtige Anfrage gegen die dahinter stehende Logik wäre meines Erachtens jedoch, ob dabei nicht alle ethischen Konsequenzen letztlich hauptsächlich aus der Zielformulierung folgen, also von einer engeren oder weiteren Spezifikation der menschlichen Ziele, abhängig sind.<sup>195</sup> Des Weiteren: nur weil der Mensch in dieser Sicht wertvoller ist, als die Tiere, sind deshalb alle seine *Ziele* ebenfalls wertvoll? Oft unterliegen Tierschutzforderungen einer gewissen Willkürlichkeit, wenn in ungeklärter Weise der Primat der meisten, aber nicht aller menschlichen Interessen unangetastet bleibt.

Demgegenüber schlägt der katholische Moraltheologe Gerhard Marschütz eine Ethik vor, die nur in wirklichen Konflikten von „gleichrangig zu bewertenden vitalen Interessen“<sup>196</sup> dem Menschen den Vorrang gibt. Statt einer neuen Ethik für Tiere schwebt ihm eine Moral vor, die Tiere aufgrund ihrer (trotz der andererseits frappierenden Andersartigkeit unleugbaren) Ähnlichkeit zum Menschen analog mit einbezieht. Dieses nur noch minimal-anthropozentrische Modell spricht zwar nicht explizit von Pathozentrik, misst aber ausgehend vom alten Testament Tieren einen kategorial anderen Stellenwert bei als etwa Pflanzen und kommt daher einer pathozentrischen Erweiterung gleich. Für Marschütz ist in jedem Konfliktfall „am Kriterium der Notwendigkeit zu prüfen, ob wirklich ein vitales Interesse des Menschen vorliegt.“<sup>197</sup>

Sofern man 'Notwendigkeit' im strikten Sinne auffasst, scheint hier ein klareres Be-

---

194Vgl. Kunzmans Beispiele der Tierversuche, die nach den Prinzipien „replace – reduce – refine“ eingeschränkt werden müssten, und der Tierhaltung, die bestimmten Mindestanforderungen hinsichtlich des Tierwohls gerecht werden müsste (Kunzmann: Können Tiere leiden, 99 f).

195Bezogen auf die Fleischversorgung könnte das anthropozentrische Ziel aus dem Gerechtigkeitsgedanken heraus lauten, dass nicht nur die Reichen es sich leisten können sollen und es damit billig produziert werden muss. Dann wären dem Tierschutz kaum Spielraum gegeben. Es könnte auch beinhalten, dass Fleisch zwar grundsätzlich angeboten werden soll, aber kein Anspruch der Verbraucher auf einen billigen Preis auf Kosten der Tiere besteht (dies ist wohl implizit Kunzmans Haltung). Das Ziel könnte aber ferner einfach heißen, dass jedem eine gesunde Ernährung zukommen sollte, was nicht notwendigerweise Fleischkonsum impliziert, so dass die Fleischerzeugung unter Umständen aufgrund des damit verbundenen Tierleids zur Disposition gestellt werden könnte. Je nach Zielformulierung würden sich also andere sozialetische Handlungsalternativen ergeben. Doch diese Überlegungen verlassen schon wieder den Bereich unserer individualetischen Fragestellung.

196Marschütz: Eine Ethik für Tiere? 168.

197Ebd.

wertungskriterium vorzuliegen, das zudem im Sinne des Tierschutzes wesentlich weiter führen kann. Offenbar schreckt Marschütz allerdings davor zurück, die radikalen Konsequenzen daraus mitzutragen; so hält er vegetarische oder vegane Ernährung als moralische Forderung für „konsensfähig nicht begründbar“,<sup>198</sup> fordert aber, indem er Manuel Schneider zitiert, artgerechte Haltung als minimale Gegenleistung dafür ein. Dennoch stellt Marschütz zumindest die Frage, „ob wir überhaupt das Recht haben, Tiere für Nahrungszwecke zu töten, zumal ernährungs-wissenschaftlich hinreichend feststeht, dass Menschen auf fleischliche Nahrung (in der Regel) nicht notwendig angewiesen sind“,<sup>199</sup> und also sein 'Kriterium der Notwendigkeit' damit nicht erfüllt wäre!

Der Nachteil einer jeden pathozentrisch erweiterten Anthropozentrik ist offensichtlich, dass sie letztlich auf etwas unklarem Fundament aufgebaut ist. Es wird notwendigerweise ein Bruch in der auf Menschen und auf Tiere bezogenen Moralbegründung in Kauf genommen wird. Der Mensch genießt Vorrang, weil er ein mit Freiheit und somit Persönlichkeit ausgezeichnetes Wesen ist, worin ein besonderer intrinsischer Wert, seine Würde, liegt, das Tier aber findet trotz mangelnder Moralität wegen seiner Leidensfähigkeit Berücksichtigung. Bedingt durch diese Sollbruchstelle mangelt es an einem einheitlichen Vergleichsmaßstab für Tierschutzaspekte und menschliche Interessen. Im nächsten Schritt soll daher zur ethischen Begründung des Fleischverzichts auch die den Tierschutz erleichternde, pathozentrische Erweiterung einer anthropozentrischen Ethik fallen gelassen werden.

---

198Ebd.

199Ebd.



## 4 EIN KANTIANISCHER VEGETARISMUS?

Wir sind bei unserem Durchgang durch die Ethiktheorie nun im Bereich der reinen Anthropozentrik angekommen, in der Grund und Maß allen moralischen Handelns der Mensch selbst ist. Anhand der systematischen Ethik ihres wohl hervorragendsten Denkers soll der Versuch unternommen werden, dennoch *indirekt* erstens das Töten von Tieren und zweitens das Essen von Fleisch als individualethisch fragwürdige Handlungen nachzuweisen.

### 4.1 Der indirekte Tierschutz bei Kant

#### 4.1.1 *Der Tierschutzparagraph im System der Kant'schen Pflichtenethik*

Kant ist wohl als der wichtigste säkulare Exponent einer 'Ontologie der Metaphysik der Freiheit' anzusehen. Der Königsberger Philosoph, dessen überragende Bedeutung außer Zweifel steht,<sup>200</sup> teilt demnach das Verständnis der menschlichen Person als einem freien Vernunftwesen; die Berufung zur Moral, der 'gute Wille', adelt ihm zufolge die biologische Natur des Menschen und ist der metaphysische Endzweck seiner Rationalität, welche ihm erst seine Würde verleiht. In der für die Ethik bedeutsamen Schrift *Metaphysik der Sitten* führt Kant dazu in überraschender Relativierung des biologistisch aufgefassten Menschen aus:

„Der Mensch im System der Natur (...) ist ein Wesen von geringer Bedeutung und hat mit den übrigen Tieren, als Erzeugnissen des Bodens, einen gemeinen Wert (...). Selbst daß er diesen den Verstand voraus hat und sich selbst Zwecke setzen kann, das gibt ihm doch nur einen äußeren Wert seiner Brauchbarkeit (...). Allein der Mensch als *P e r s o n* betrachtet, d. i. als Sub-

<sup>200</sup>Welche Bedeutung Kant zukommt, kann man daran ermessen, dass sich laut dem Kant-Forscher Otfried Höffe „die Geschichte der Philosophie seit Kant zu einem wesentlichen Teil als Wirkungsgeschichte, als Aufnahme und Weiterentwicklung, als Kritik und Wiederaufnahme Kantischer Gedanken [liest]“ (O. Höffe: Immanuel Kant, München 2007 (7. Aufl.), 310). Auch Regan, dessen 'Animal Rights Theory' uns bereits begegnet ist, vertritt eine modifizierte kantianische Ethik. Der Gedanke einer Prima-Facie-Norm, die in Bezug auf Töten von Tieren weiter oben diskutiert wurde, entstammt einer kritischen Weiterentwicklung der kantischen Pflichtenethik, die selbst noch keinen Pflichtenwiderspruch für möglich hielt (Ross). Für theologische Ethik ist Kant unter anderem als philosophischer Vertreter der Metaphysik der Freiheit wichtig. Zudem hat Kants Begründung der Menschenwürde immerhin – bis in die Formulierungen hinein – in unser Rechtssystem Einzug gehalten: In der Rechtswissenschaft wird von einer „weitgehenden Analogie der verfassungsrechtlichen Würdekonzepzion mit derjenigen Kants aus[gegangen]“, so dass beispielsweise zur Klärung juristischer Fragen im Bereich des Embryonenschutzes auf Kant zurückgegriffen wird – vgl. D. Junk: Embryonale Forschung aus Sicht des Kantischen Begriffs der Menschenwürde. Reutlingen 2006, 12.

jekt einer moralisch-praktischen Vernunft, ist über allen Preis erhaben, d. i. er besitzt eine Würde (einen absoluten inneren Wert), wodurch er allen anderen vernünftigen Weltwesen Achtung für ihn abnötigt (...)<sup>201</sup>

Aus seiner Würde folgt also direkt sein Anspruch, ein moralisch handelndes Subjekt zu sein. Moralisch handelt der, der sich Tugendpflichten (im Gegensatz zu den Rechtspflichten, „für welche eine äußere Gesetzgebung möglich ist“)<sup>202</sup> auferlegt. Diese Tugendpflichten erfolgen nur aus „freiem Selbstzwange“<sup>203</sup> zur Befolgung des moralischen Gesetzes, denn ein anderer kann „mich zwar zwingen, etwas zu tun (...), aber nicht, daß ich es mir zum Zweck mache“;<sup>204</sup> gerade aber diese dahinter stehende Motivation macht das Wesen *moralischer* Handlungen aus.<sup>205</sup> Die reine Achtung vor dem Gesetz soll demnach die Antriebsfeder des Handelnden sein, das dem Menschen zwei oberste Prinzipien seinen Handlungen als Tugendpflicht (hier im engeren Sinne verwendet) vorschreibt:<sup>206</sup> „Eigene Vollkommenheit – fremde Glückseligkeit“<sup>207</sup> – beides zusammen ist die Ausgangsbasis aller ethischen Pflichten oder Tugendpflichten (im weiteren Sinne).

Dank unserer Vernunftbegabung können wir das moralische Gesetz a priori erfassen, so dass wir (eigentlich) für jedwede Problemstellung gerüstet wären.<sup>208</sup> das *Gesetz der Sittlichkeit*<sup>209</sup> kann jeder nach folgender Anleitung selbst überprüfen: Man soll sich fragen, ob man erstens *denken* und zweitens *wollen* kann, dass die eigene handlungsleitende Maxime (nicht die Handlung selbst, sondern das dahinterstehende Prinzip) verallgemeinert, also von der Gesamtheit der moralischen Subjekte geteilt werden könnte, ohne dass dies zu Widersprüchen führen würde.

Dabei können aus einem „einigen Imperativ alle Imperativen der Pflicht als aus ihrem Princip abgeleitet werden“,<sup>210</sup> nämlich aus der Grundform, der *Gesetzesformel*<sup>211</sup>

201VI 434 f.

202Ebd., 239.

203VI 383.

204VI 381.

205Vgl. VI 21.

206Vgl. VI 222.

207Ebd., 225.

208Die von der praktischen Vernunft zu erkennenden Weisungen müssen „a priori gegründet und notwendig eingesehen werden können“ (VI 215) um den Anspruch erheben zu können, sittlich (ethisch) zu sein – ohne dass dafür *aposteriorisches*, also empirisches Wissen nötig wären, ja, dieses kann sogar fehlleiten (vgl. ebd.).

209Grundlegung der Metaphysik der Sitten, 420.

210Ebd., 421.

211Vgl. zur Systematisierung und Benennung der fünf Formeln des kategorischen Imperativs den „Klassiker“ H. J. Paton: *Der kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie* (Original: *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, London 1947). Berlin 1962, hier 152-155.

des *kategorischen Imperativs*: „Handle nur nach derjenigen Maxime, von der du wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“<sup>212</sup> Der besagte Imperativ in seinen verschiedenen Varianten heißt kategorisch, weil er nicht durch einen willkürlichen Zweck, den sich das Individuum frei setzt, bestimmt ist. Vielmehr setzt er als einzige Triebfeder die Erfüllung des Sittengesetzes bzw. die darin zum Vorschein kommende Achtung vor der endzwecklichen Würde der menschlichen Person voraus.<sup>213</sup> Der Mensch als Vernunftwesen existiert nämlich als 'Zweck an sich selbst' und daher lautet die materiale Fassung des kategorischen Imperativs oder *Selbstzweckformel*, auf die ich im Laufe meiner Ausführungen ebenfalls noch einmal zurückkommen möchte: „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.“<sup>214</sup> Trotz der lupenrein-anthropozentrischen Gesamtausrichtung bringt Kant im § 17 seiner Tugendlehre in der *Metaphysik der Sitten* einen Abschnitt zum Tierschutz unter. Zunächst wirkt dieser Abschnitt wie ein Fremdkörper im kantischen System,<sup>215</sup> doch zum einen wurde laut Baranzke lange übersehen, welch hohen Stellenwert Kant den 'Pflichten gegen sich selbst' beimisst, denen § 17 zugeordnet ist. Zum anderen aber wurde (zu) wenig beachtet, dass das Tierquälereiverbot bei Kant darüber hinaus eine *vollkommene* Pflicht des Menschen ist, also als ausnahmslos verbindlich zu verstehen ist.<sup>216</sup> Baranzke zufolge kommt Kant das Verdienst zu, „[d]urch den Bezug auf die moralische Selbstachtungspflicht des intellegiblen moralischen Subjekts (...) *de facto* den sog. modernen 'ethischen Tierschutz' [begründet]“<sup>217</sup> zu haben (im Gegensatz zum älteren, lediglich ästhetischen).

Die Begründung des Tierquälereiverbots lautet bei Kant folgendermaßen:

„In Ansehung des Lebenden, obgleich vernunftlosen Teils der Schöpfung ist die gewaltsame und zugleich grausame Behandlung der Tiere der Pflicht des Menschen gegen sich selbst weit inniglicher entgegengesetzt, weil dadurch das Mitgefühl an ihrem Leiden abgestumpft und dadurch eine der Moralität im Verhältnisse zu Menschen sehr dienliche natürliche Anlage geschwächt und nach und nach ausgetilgt wird.“<sup>218</sup>

---

212IV 421.

213Zum Unterschied von Rechts- und Tugendpflichten vgl. VI 220.

214IV 424 (Die durchgehende Hervorhebung im Original wurde von mir weggelassen, M. R.).

215Ursula Wolf etwa schreibt etwas respektlos, dass „Kants Herz für Tiere seine Vernunfttheorie der Moral aufzulösen droht.“ Wolf: Tier in der Moral, 37.

216Vgl. Baranzke: Würde der Kreatur?, 315 f.

217Baranzke: Würde der Kreatur?, 316.

218VI 443.

Das in diesen Zeilen zum Ausdruck kommende Verrohungsargument wurde nicht nur von Schopenhauer scharf attackiert,<sup>219</sup> weil es die Tiere nur indirekt in den Blick nimmt. Dass indes Pflichten nur 'in Ansehung von' Tieren und nicht 'gegen' Tiere bestehen, ergibt sich schon daraus, dass sie selbst keine Pflichten übernehmen können und daher kein reziprokes Rechtsverhältnis vorgestellt werden kann; diese oft kritisierte Einteilung stammt jedoch nicht genuin von Kant. Vielmehr übernimmt er sie von der einflussreichen, in der Tradition der 'Metaphysik der Freiheit' stehenden Pufendorf'schen Naturrechtslehre.<sup>220</sup> Auch dass Kant das tierische Wohlergehen nicht als eigenständiger Zweck der Moralität gelten konnte, liegt nahe, denn auch das psychophysische Glück des Menschen ist bei ihm lediglich deshalb von Belang, weil und insofern es eine wichtige Voraussetzung für dessen eigentliche Berufung, die Moral, darstellt.<sup>221</sup>

Nichtsdestotrotz wird nicht nur das Verbot von grundloser Tierquälerei, sondern ebenso die Forderung nach der guten Behandlung ausgedienter Haustiere erhoben, und zwar im Geiste der Dankbarkeit für das Geleistete.<sup>222</sup> Beides „gehört indirekt zur Pflicht des Menschen, nämlich in Ansehung dieser Tiere, direkt betrachtet ist [es] (...) immer nur Pflicht des Menschen gegen sich selbst.“<sup>223</sup>

Bei der Formulierung dieser Pflichtvorgabe könnte am ehesten eine weitere, in dieser Arbeit bisher noch nicht vorgestellte Formulierung des kategorischen Imperatives zugrunde liegen. Diese seit Paton oft als *Naturgesetzformel* bezeichnete Fassung, welche die Moralität der Maxime am Maßstab einer teleologisch gedeuteten Natur bemisst, lautet wörtlich : „Handle so, als ob die Maxime deiner Handlungen durch deinen Willen zum **allgemeinen Naturgesetze** werden sollte.“<sup>224</sup>

219„Also bloß zur Uebung soll man mit Thieren Mitleid haben (...).“ A. Schopenhauer: Kleinere Schriften (Arthur Schopenhauers Werke in fünf Bänden, Nach d. Ausgabe letzter Hand hg. von L. Lütkehaus, Bd. 3), Zürich 1987, 518. Der heute lebende Tierethiker Jean-Claude Wolf kommentiert: „Was für den gesunden Menschenverstand so skandalös wirkt, ist nicht so sehr die Bezugnahme auf eine selbstbezügliche Pflicht oder Kultivierung der eigenen Tugend (...), sondern die *Reduktion* der Pflichten in bezug auf Tiere auf Pflichten gegenüber Menschen. Tiere haben in dieser Theorie einen ähnlichen Stellenwert wie Objekte der Zuneigung oder Verehrung, z.B. Sammelstücke oder Denkmale. (...) Sie werden zu Übungszwecken oder Wetzsteinen der Tugend degradiert.“ – Wolf: Moralische Argumente für den Tierschutz, 103.

220Vgl. Baranzke: Würde der Kreatur?, 314.

221Vgl. Baranzke: Würde der Kreatur?, 209-212.

222VI 443.

223Ebd (Hervorhebung im Original).

224IV 421 (Hervorhebung im Original). Aus den Beispielen, die Kant für diese Formel anführt, wird verständlich, was Kant unter 'allgemeinem Naturgesetz' versteht: Die Handlungsprinzipien des moralischen Menschen müssen sich im Einklang befinden mit den natürlich-instinktiven Dispositionen des Menschen bzw. mit dem Sinn und Zweck, den ein vernünftiger Schöpfer in dieselben

Dem entsprechenden Abschnitt in § 17 könnte demnach die folgende Frage des moralischen Subjekts zugrunde liegen: Kann ich mir ein Naturgesetz vorstellen, demzufolge man beliebig brutal bzw. undankbar mit Tieren umgehen darf, da sie ja keine Selbstzwecklichkeit, sondern lediglich einen instrumentellen Wert besitzen? Die Antwort heißt nein, denn dieses Gesetz würde dazu führen, dass der Mensch sein Mitgefühl unterdrücken und damit auch nach und nach überhaupt seine Fähigkeit zum Mitleid einbüßen würde; dies widerspricht dem (unterstellten) Zweck, aus welchem die Schöpfer-Natur uns (kantisch gedacht) die Fähigkeit zum Mitgefühl mitgegeben hat: Das Mitgefühl soll uns zum Endzweck der Moral hinführen.

Diese moral-propädeutische Funktion kann diese 'natürliche Anlage' freilich nur erfüllen, wenn sie *kultiviert* wird, was für Kant nach § 35 eine indirekte Pflicht des Menschen darstellt.<sup>225</sup> Jedes (unnötige) Ignorieren untergräbt sie und ist gegen ihren hypothetischen Zweck gerichtet.<sup>226</sup>

#### 4.1.2 Grausamkeit 'in Ansehung' der Tiere I: Das Schmerzkriterium

In seiner Anwendung jedoch lässt auch § 17 einigen Spielraum zu. Die Grundlage der sittlichen Bewertung von Handlungen ist das kategorische Verbot der Grausam-

---

hineingelegt haben könnte. So führt Kant beispielsweise den Selbstmord aus Überdruß auf eine 'Empfindung' zurück, deren eigentlicher Sinn es ist, den Menschen zu motivieren, sein Leben zu ändern, mithin „zur Beförderung des Lebens anzutreiben“ (IV 422). Dasselbe Gefühl könne nicht plötzlich im anderen Fall zur Zerstörung des eigenen Lebens motivieren ohne seinem eigenen Sinn zu widersprechen. Ein solcher Fall fällt bei Kant in die Kategorie der Handlungen, deren „Maxime ohne Widerspruch nicht einmal als ein allgemeines Naturgesetz gedacht werden kann“ (IV 424), bzw. in Widerspruch mit einem anderen 'Naturgesetz' tritt.

225„Obzwar aber Mitleid und so auch Mitfreude mit anderen zu haben, an sich selbst nicht Pflicht ist, so ist es doch die tätige Teilnahme an ihrem Schicksale, und zu dem Ende also indirekte Pflicht, die mitleidigen natürlichen (ästhetischen) Gefühle in uns zu kultivieren (...)“ – VI 457. Vor diesem Hintergrund greift A. Brenners Einwand gegen Baranzkes Lesart der kantischen Tierethik m. E. zu kurz (geäußert im Rahmen der Tagung *Ehrfurcht vor dem Leben*, Protokoll, 29); Kants Verrohungsargument könne ausgehebelt werden, wenn nur „abgehärtete[...] Charaktere“ „im Verborgenen“ das Quälen der Tiere überlassen werde. Kant geht jedoch wie selbstverständlich davon aus, dass das Mitgefühl mit Tieren zunächst natürlicherweise bei allen (normal sozialisierten) Menschen kraft ihres Einfühlungsvermögens vorhanden ist. Das Fehlen solcher Mitgefühle mit Tieren würde somit bereits auf einen *Verlust* pro-moralischer Intuitionen in der Vergangenheit hindeuten, die aktiv wieder *rückgängig* gemacht werden müssten, weil sie ja bereits einen Verstoß einer vollkommenen Pflicht gegen sich selbst ausmachen würden! Gerade die dickfelligen und gedankenlosen Tierquäler verstoßen also permanent gegen die Idee der Menschheit in der eigenen Person – gerade sie müssten sich jeglicher roh-gewaltsamer Handlungen, und sei es auch „nur“ an Tieren, enthalten, um ihrer offensichtlich in Mitleidenschaft gezogenen Fähigkeit zur empfindenden Teilnahme überhaupt die Chance zu geben, sich (wieder) zu entwickeln!

226So lässt sich meines Erachtens auch schlüssig erklären, dass Kant das Tierschutzgebot (als Verrohungs-Prophylaxe) unter die engeren, vollkommenen Pflichten zählt, die durch einen Widerspruch im Denken und nicht lediglich im Wollen gekennzeichnet sind: Dies ist nämlich der Fall, wenn Kant in der wegwerfenden Missachtung von Mitgefühl einen Widerspruch zu dem naturgegebenen Sinn unserer Empathiefähigkeit gesehen haben mag.

keit gegenüber Tieren (wenn man das Adjektiv *gewaltsam* – da im Adjektiv *grausam* bereits semantisch inbegriffen – als redundant ansieht). Näher zu bestimmen wäre aber, welche Handlungen als 'grausam' einzustufen sind und welche nicht.

So wie ich § 17 lese, richtet sich das Verbot der Grausamkeit 'in Ansehung' der Tiere zunächst gegen diejenigen Handlungen, die nicht nur mit Schmerz verbunden, sondern auch objektiv, gleichsam vor dem Forum aller vernünftigen Weltwesen, nicht angemessen begründbar erscheinen. Der Begriff 'grausam' impliziert also schon eine Güterabwägung. Wann immer ein Missverhältnis von zweifelhaftem Nutzen für den Menschen und unzumutbarem Leid des Tieres gegeben ist, ist eine Handlung als 'grausam' zu verwerfen, weil nur dann, so müssten wir schlussfolgern, dadurch menschliche Verrohung zu erwarten ist.<sup>227</sup> Dabei geht es zunächst um eine subjektive Rechtfertigung aus Sicht des handelnden Subjekts, dann aber auch um eine objektive Einschätzung der Handlung; schließlich könnte der Betroffene bereits so viel Mitgefühl eingebüßt haben, dass ihm *objektiv* unwichtige Gründe für das Quälen von Tieren genügen. Diese Auslegung möchte ich im Folgenden entfalten.

Kants eigene Logik gebietet, dass das Grausamkeitsverbot durch zwei Kriterien von verschiedenen Richtungen her beschränkt ist; seine Ethik kennt bekanntlich keine Pflichtenkollision,<sup>228</sup> also müssen Pflichten bereits so formuliert sein, dass ein Widerspruch zu einer anderen Norm logisch ausgeschlossen werden kann. Dies wird erreicht, indem nur die Schnittmenge der einerseits nicht angemessen begründeten und andererseits qualvollen Handlungen verworfen wird. Dadurch qualifiziert sich das Verbot erst zu einer 'unnachlässlichen' Pflicht, da so keine Ausnahmen mehr denkbar sind. Die Einschränkung der *Maxime* dient also ihrer kategorischen Gültigkeit.

Das Beispiel des spekulativen Tierversuches in § 17 erfüllt dementsprechend wohl auch nicht zufällig beide Kriterien. Wenn nach Kant „die martervollen physischen Versuche zum Behuf der Spekulation, wenn auch ohne sie der Zweck erreicht werden könnte, zu verabscheuen sind“,<sup>229</sup> dann erstens deshalb, weil sie 'martervoll' sind,

---

227Nimmt man hingegen an, das Zufügen von Schmerzen wirke sich negativ auf den Ausführenden aus, egal, zu welchem Zweck es dient, müsste man auch annehmen, dass beispielsweise Zahnärzte verrohte Menschen sind.

228Vgl. Höffe: Immanuel Kant, 200. Kant gesteht lediglich eine „Kollision ihrer Bestimmungsgründe“ zu – VI 426.

229VI 443. Ich verstehe den Zusatz „wenn auch ohne sie der Zweck erreicht werden könnte“ als Zusatzbedingung, nicht als *Amplificatio* dessen, was mit Spekulation (zweckfreies Forschen) hier gemeint sein könnte. Im anderen Falle freilich wäre die Tierschutzposition härter, denn so ist implizit nicht ausgeschlossen, dass es spekulative Tierversuche geben kann, die statthaft sind, weil eben

zweitens aber, weil sie nicht unbedingt nötig erscheinen.<sup>230</sup> Demgegenüber sind gleichermaßen schmerzhaft Versuche, die im Gegensatz dazu wirklich dem Wohle der Menschheit dienen, gerade nicht verboten; Sie geschehen in Kants Sicht wohl aus einem gutem, einem moralischen Grund und verstoßen damit nicht gegen das Grausamkeitsverbot.<sup>231</sup>

Daraus resultiert freilich auch eine doppelte moralische Absicherung, die die meisten Zwecke, für welche Tiere gebraucht werden, legitimiert (indem diese einerseits als genügend wichtig, andererseits als nicht qualvoll dargestellt werden), weswegen man scheinbar trotz der kategorischen Geltung nur wenige tierethische Forderungen daran knüpfen kann. Nun hat sich aber gewissermaßen die Front der Tierschutzanliegen seit dem 18. Jahrhundert weit verschoben. Die moderne vegetarische Bewegung etwa ist ein Phänomen des ausgehenden 19. Jahrhunderts, vorher muss die heutige, in der pluralen Gesellschaft gegebene Möglichkeit, aus Überzeugung zum Vegetarier zu werden praktisch unbekannt und kaum durchführbar gewesen sein.<sup>232</sup> Unter dieser Prämisse musste Kant den Tierschutzparagrafen so formulieren, dass er bestimmte, alltägliche Formen der Tierquälerei auf das Schärfste verurteilen konnte, ohne etwa das Gewerbe der Metzger in Verruf zu bringen. Das „Schlachtfeld“ war damals zum einen eher die im Aufwind befindliche Vivisektion, zum anderen das gänzlich man-

---

diese Spekulation nur mittels dieses Tierversuches erfolgreich durchgeführt werden kann. In jedem Fall aber reicht die bloße Schmerzhaftigkeit offenbar nicht aus, sondern es kommt die völlige Grundlosigkeit bzw. zumindest (nach der anderen Lesart) die Zweifelhaftigkeit des Anliegens des jeweiligen Experiments hinzu, um es moralisch in Misskredit zu bringen.

230 Auch die beiden negativen Beispiele beziehen sich auf Vorgänge, die bei genauerem Hinsehen *beide* Bedingungen, die bei dem Verbot bestimmter Tierversuche zur Sprache kamen, in Kants Sichtweise nicht erfüllen. Zwar nennt Kant im Falle der Tötung gerade keinen besonderen Zweck (im Falle der Arbeitstiere versteht sich der Zweck von selbst). Doch mit Blick auf die eingeschränkte Tierversuchserlaubnis müsste im Sinne der Kohärenz ein solcher hier mitgedacht sein (zumal man beim Lesen sofort an das Schlachten zur Fleischgewinnung denkt). Außerdem vermeidet man in dieser Interpretation das Problem, die Grenze zwischen (zumutbaren) Schmerz und (unzumutbarer) Qual festlegen zu müssen, wenn der Grad der Schmerzen ausschlaggebend für ein Verbot wäre.

231 Ausdrücklich formuliert Kant das in seiner moralphilosophischen Vorlesung: „Wenn also Atomici lebendige Thiere zu den Experimenten nehmen, so ist es zwar grausam, ob es gleich da zu was gutem angewandt wird, weil die Thiere als instrumenta der Menschen betrachtet werden, so geht es an, aber auf keine Weise als ein Spiel.“ – *Kant's Vorlesungen*. Hg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Bd. 4. Vorlesungen über Moralphilosophie 2/2 (Kant's gesammelte Schriften. Hg. von der Akademie der Wissenschaften der DDR, Bd. 27), Berlin 1979, 1573. Hier verwendet der Philosoph den Begriff 'grausam' allerdings noch nicht im Sinne von § 17 Tugendlehre, sonst dürfte er ein zwar qualvolles, aber durch seinen guten Zweck gerechtfertigtes Handeln nicht 'grausam' nennen.

232 Vgl. C. Leitzmann: *Vegetarismus*. Grundlagen, Vorteile, Risiken. Unter Mitarbeit von M. Keller und A. Hahn, München 2007 (2., aktual. Aufl.), 32 ff.

gelnde Feingefühl der Halter im Umgang mit ihren Tieren.<sup>233</sup> Gedankenlos und unnötig war letztere, alltägliche Art von Tierquälerei sicherlich das Hauptübel aus Sicht von Tierfreunden, dem logischerweise zuerst die Kampfansage gelten musste. Erst nachdem hier eine gewisse Sensibilität geweckt worden war, konnte auch der Tierschutz weitere Forderungen erheben, doch dafür war es noch ein halbes Jahrhundert nach Kant offensichtlich zu früh.<sup>234</sup>

Löst man Kant also aus dieser Zeitbedingtheit, kann man vor dem Hintergrund, dass Fleisch in der Ernährung heute als nicht mehr notwendig gilt, durchaus auch die Tötungsfrage diskutieren: Ist die Tötung eines Tieres nicht immer – nach traditionellen Methoden wie nach der modernen Fließbandschlachtung – mit Angst und Schmerz verbunden? Unterliegt die Entkopplung der Tötungsfrage von der Frage des Schmerz-zufügen-Dürfens daher nicht einer Illusion?<sup>235</sup>

Klammern wir die Tötungsfrage zunächst aus und stellen sie bis zum nachfolgenden Kapitel hintan, könnte das Geschütz von § 17 gegen die moderne Form der Haltung und Tötung von Tieren aufgefahren werden. Es kann sowohl gezeigt werden, dass diese grundsätzlich qualvoll, als auch, dass ihr Zweck vergleichsweise unnötig ist. Was den Aspekt der Qualen angeht, so wurde bereits weiter oben ausgeführt, dass intensive Mast, strapaziöse Schlachttiertransporte und Schlachtung am laufenden Fließband fraglos dieses Kriterium hinlänglich, und zwar systematisch, erfüllen. Dementsprechend hängt das Massentierhaltungsverbot an der Frage, ob vielleicht transsubjektive (also die individuellen Interessen des Produzenten übersteigenden), gute Gründe dafür vorliegen.

---

233Einer der Gründerväter des deutschen Tierschutzes, Pfarrer Christian Adam Dann, beschreibt nicht lange nach Kants Tod eindrücklich die alltägliche und gedankenlose Misshandlung des Viehs. „Aber ach! - des unnötigen, muthwilligen, unvernünftigen Plagens ist so viel, daß man nicht fertig werden könnte, alles zu erzählen. Man kann kaum einen Schritt aus dem Hause oder ins Feld oder auf die Straße thun, man kann keiner Arbeit, wozu man Thiere nöthig hat, nur eine Weile zusehen, ohne das Aechzen der mißhandelten Creatur und die Roheit ihrer Dränger wahrnehmen zu müssen.“ C.A. Dann: *Bitte der armen Thiere, der unvernünftigen Geschöpfe, an ihre vernünftigen Mitgeschöpfe und Herrn, die Menschen*. Tübingen 1822 (1. Aufl.), 24 f. Zitiert nach Baranzke: *Würde der Kreatur?*, 240.

234So verurteilte auch Dann nicht den Fleischkonsum. Der Vater des deutschen Tierschutzes bedauert zwar das Leid der Tiere, doch, ähnlich wie vor ihm Kant, verurteilte er es nicht, wenn es einem wichtigen Zweck diene. - Vgl. Baranzke: *Würde der Kreatur?*, 239.

235H. Bartussek verweist zum Beweis der Möglichkeit einer angst- und schmerzfreien Tötung auf die Herrmannsdorfer Landwerkstätten bei München, gesteht aber zu, dass im Regelfall die Tötung der Tiere weit von diesem Ideal entfernt ist. Vgl. H. *Bartussek: Ist Fleischkonsum moralisch vertretbar?*, URL: <http://www.bartussek.at/pdf/feischkonsumethik.pdf> [3.6. 2008], 2. (Ebenfalls veröffentlicht in: *Landwirtschaft* 99. Der kritische Agrarbericht, Rheda-Wiedenbrück, BRD, 1999, 264-270).



Als Hauptgrund kann hier wohl die Demokratisierung des Fleischkonsums gelten. Es besteht das Anliegen der Gesellschaft, dass im Gegensatz zu früheren Zeiten die Versorgung mit einem Grundnahrungsmittel für alle erschwinglich sein soll.<sup>236</sup> Nun wurde aber bereits angedeutet, dass die schiere Menge des Fleischverbrauchs ohnehin an Wahnsinn grenzt und mit gesunder Ernährung oft nur noch wenig zu tun hat. Nicht nur Ursula Wolf sieht jene 'Scheinrechtfertigung' der Massentierhaltung durch den Einwand, dass die Gesellschaft mit weit weniger auskommen, ja auf Fleisch 'leicht' ganz verzichten könne, als widerlegt an.<sup>237</sup> Für den katholischen Theologen Schockenhoff stellen die „meisten Formen der Nutztierhaltung (...) eine gedankenlos praktizierte Barbarei dar“,<sup>238</sup> die nicht mit einer kostengünstigen Herstellung zu rechtfertigen seien. Er richtet sich aus diesem Grund gegen den Motor dieser unheilvollen Entwicklung, den überhöhten Fleischkonsum der Verbraucher.<sup>239</sup> Bartussek argumentiert dahingehend, dass tatsächlich sogar dieselbe Menge Fleisches auch im Rahmen extensiver Landwirtschaft produziert werden könne, allerdings natürlich zu drastisch höheren Preisen (was wohl ebenfalls für weite Teile der Bevölkerung zwangsläufig auf eine in jedem Falle zumutbare, wenn nicht gesundheitlich vorteilhafte, Reduktion der entsprechenden Nahrungsmittel hinauslaufen würde).<sup>240</sup> Billiges Fleisch ist kein Menschenrecht: es besteht daher keine gesellschaftliche Notwendigkeit nicht artgerechter Zucht-, Mast- oder strapaziöser Schlachtmethoden, welche die damit verbundenen Tierleiden legitimieren könnte.<sup>241</sup>

---

236Wenn Schweine beispielsweise in Freilandhaltung aufwachsen, was auch vor der Einführung der intensiven Haltung nicht mehr üblich war, würde ihr Fleisch geradezu unbezahlbar teuer. Vgl. E.-M. Bohle / J. Wandel: „Das könnte man gar nicht bezahlen.“ Interview mit dem nordrheinwestfälischen Landwirtschaftsminister Eckhard Uhlenberg (CDU) über zu billiges Fleisch und die Freiheit der Verbraucher. In: *Zeitzeichen*. 7. Jg. (2006), Heft 1, 32.

237Vgl. Wolf: *Das Tier in der Moral*, 17 f. Ähnlich argumentiert auch Breßler, vgl. derselbe: *Ethische Probleme*, 21.

238Schockenhoff: *Ethik des Lebens*, 415.

239Vgl. Schockenhoff: *Ethik des Lebens*, 413 f.

240Vgl. Bartussek: *Ist Fleischkonsum moralisch vertretbar?*, 2.

241Aus Sicht der Fleischproduzenten könnte man höchstens noch eine individuell-wirtschaftliche Alternativlosigkeit in Anschlag bringen, also das Argument, dass ein ökonomischer Sachzwang die betreffenden Unternehmer zu einer nicht tiergerechten Umgangsweise zwingt. Obwohl natürlich zuzustimmen ist, dass der Wettbewerb großen Druck ausübt, enthebt das niemanden der *individualethischen* Verantwortung, genauso wenig wie der pragmatische Hinweis, dass dann eben nur noch größere, skrupellosere Landwirte den Gewinn abschöpfen. Im Zweifelsfall ist das Aufgeben des Berufes die bessere Wahl gegenüber einem immer industrielleren, immer weniger tiergerechten Produzieren, wenn andere Alternativen (biologische Tierhaltung) ausscheiden.

### 4.1.3 Grausamkeit 'in Ansehung' der Tiere II: Das Analogiekriterium

Wichtig ist nun, dass Kant es nicht bei seinem Tierquälereiverbot bewenden lässt, sondern mit dem Hinweis auf die Analogie zum menschlichen Hausgenossen ein Dankbarkeitsgebot Haustiere betreffend aufstellt.

„Selbst Dankbarkeit für lang geleistete Dienste eines alten Pferdes oder Hundes (gleich als ob sie Hausgenossen wären) gehört i n d i r e k t zur Pflicht des Menschen, nämlich in Ansehung dieser Tiere, d i r e k t aber betrachtet ist sie immer nur die Pflicht des Menschen gegen sich selbst.“<sup>242</sup>

Bereits in den Ethikvorlesungen hatte Kant die Tiere „Analoga der Menschheit“<sup>243</sup> genannt. Aufgrund ihrer Empfindungsfähigkeit, die sie vom Rest der Natur unterscheidet, erinnern sie den Menschen trotz aller jeweils größeren Unähnlichkeit in einem wichtigen Punkt, ihrem Glücksstreben, an sich selbst. Hansson folgert von daher im Rahmen seiner bioethischen Kantstudien aus § 17 eine 'duty of beneficence' in Ansehung von Tieren: „In so far as animals have a capacity to feel joy and sadness to some extent, we have a duty to take active part in their feelings.“<sup>244</sup> Es macht also Sinn, positive Fürsorgepflichten analog, „quasi als Liebespflichten“<sup>245</sup> auch auf (Haus-) Tiere auszudehnen, nicht weil ihr tierisches Glück ein würdiger Zweck für den Menschen wäre – das ist er, wie schon gesagt, für Kant sicher nicht – sondern weil Barmherzigkeit gegen Tiere der *eigenen moralische Vollkommenheit* dient.<sup>246</sup> Fasst man eine solche Pflicht zur Barmherzigkeit allerdings als eigenen kategorischen Imperativ, siedelt sie also auf der Stufe einer verallgemeinerbaren Maxime an, wie Hansson dies tut, kann diese angesichts des zugestandenen instrumentellen Wertes der Tiere für menschliche Zwecke keine absolute Gültigkeit beanspruchen, so dass man das streng kantische Denken bereits verlassen hat.<sup>247</sup>

242VI 443 (Hervorhebung im Original).

243Kant's Vorlesungen, 1572. Baranzke weist auf diese Sonderstellung der Tiere bei Kant hin, welche U. Wolf in ihrer Kritik übersehen habe. Vgl. Baranzke: *Würde der Kreatur?*, 207.

244M. G. Hansson: *Human Dignity and Animal Well-being*. A Kantian Contribution to biomedical ethics (Acta Universitatis Uppsaliensis. Uppsala Studies in Social ethics 12), Uppsala 1991, 149.

245Baranzke: *Würde der Kreatur?*, 207 (Hervorhebung im Original).

246Diese Begründung weicht ab von Hansson, der argumentiert, Kant habe hier implizit Tiere als 'ends in themselves' angesehen, was aber zurückzuweisen ist (vgl. Hansson: *Human Dignity and Animal Well-being*, 148 ). Da Würde bei Kant keine Größe darstellt, „an der Tiere in irgendeiner Form teilhaben könnten“ (Baranzke: *Würde der Kreatur?*, 171) spricht er ihnen Endzwecklichkeit und damit Glückswürdigkeit ab. Deshalb zielt auch U. Wolfs Vorwurf ins Leere, dass Kant zur Begründung von § 17 uneingestandene Ähnlichkeiten zwischen Tier und Mensch brauche, deren Konsequenz darin liege, dass auf einer bestimmten Stufe schon gegenüber Tieren direkt unmoralisches Verhalten möglich sei – vgl. Wolf: *Tier in der Moral*, 36 f.

247Dies gesteht auch Hansson ein. Folgerichtig muss er mit dem Begriff der Prima-facie-Pflicht operieren, um die generelle 'duty of beneficence' implementieren zu können. Vgl. Hansson: *Human Dignity and Animal Well-being*, 149.

Sinnvoller scheint es mir, die Analogieregel, deren genaue Implikationen noch einer Klärung bedürfen, als bloße Handlungsregel aufzufassen, die aus einer übergeordneten Maxime folgt. In dieser Deutung wäre die Fürsorgepflicht abgeleitet aus einer Regel der analogen Anwendung von Liebespflichten auf Tiere, die in letzter Instanz der Tugendpflicht gegen sich selbst untergeordnet ist. Da selbige jedoch nur eine unvollkommene Pflicht darstellt, besagte Regel aber bei den vollkommenen Pflichten zu finden ist, ist doch noch nach einer enger gefassten, 'vollkommenen' Pflichtmaxime als Konkretion der weiten Tugendpflicht gegen sich selbst Ausschau zu halten.

Meines Erachtens kommt dafür nur die bereits besprochene Grausamkeitsmaxime in Betracht. Versteht man unter Vermeidung von Grausamkeit, wie U. Wolf, nur den oben behandelten Aspekt der Schmerzminimierung, dann wäre es in der Tat nicht übermäßig grausam „wenn der Besitzer seinen altersschwachen Hund überraschend und schmerzlos töten würde.“<sup>248</sup> Für mein Verständnis hat Kant aber einen anderen, umfassenderen Begriff von Grausamkeit, wie auch in folgender Passage aus seiner Vorlesung deutlich wird:

„Wenn ein Hund sehr treu seinem Herrn lange gedient hat, so ist das ein Analogon des Verdienstes, deswegen muß ich es belohnen und den Hund wenn er nicht mehr dienen kann, bis an sein Ende erhalten (...). Wenn also jemand seinen Hund tod schießen läßt, weil er sich nicht mehr das Brodt verdienen kann, (...) vertilgt [er] dadurch die Leutseligkeit und Menschlichkeit in sich, die er in Ansehung der Pflichten der Menschheit ausüben soll. Damit der Mensch solche nicht ausrotte, so muß er schon an Thieren solche Gutherzigkeit ausüben. Denn der Mensch der an den Thieren schon solche *Grausamkeit* ausübt, ist auch gegen Menschen ebenso abgehärtet.“<sup>249</sup>

Damit gesteht Kant nicht mehr und nicht weniger zu, als dass es „zumindest in einigen Fällen (...) für die Menschheit nützlicher [sei] die Tötung der Tiere zu verbieten“,<sup>250</sup> weil ihr sonst (langfristig) moralischer Schaden drohe. Die Begründung müsste also ebenfalls sein, dass einer solchen Haltung ein Verstoß gegen das kategorische Verbot 'gewaltsamer und zugleich grausamer Behandlung' von Tieren zugrundeliegt und deswegen die beschworene Verrohungsgefahr besteht. Dabei kann das Töten von ausgedienten Haustieren freilich nicht aus Gründen etwaiger Schmerzer-

<sup>248</sup>Wolf: Tier in der Moral, 37.

<sup>249</sup>Kant's Vorlesungen, 1573 (Hervorhebung von mir, M.R.). Auch an einer anderen Stelle zeigt sich, dass Kant Grausamkeit nicht an die Zufügung physischer Schmerzen koppelt, wenn Kant nämlich erläutert, wie verschiedene Spielarten der 'Unmenschlichkeit' aussehen: „Macht man andere unglücklich, so ist dieses Grausamkeit, entspringt daraus ein körperlicher Schmerz, so ist es Blutdürstigkeit (...)“ I. Kant: Vorlesung zur Moralphilosophie, hg. von W. Stark. Mit einem Vorwort von Manfred Kühn, Berlin / New York 2004, 322.

<sup>250</sup>J.-P. Luy: Die *Tötungsfrage* in der Tierethik. Berlin 1998, URL: <http://deposit.ddb.de/cgi-bin/dokserv?idn=96186012x> [8. 5. 2008], 29.

zeugung, sondern aus bloßer Analogie zu Undankbarkeit einem (abhängigen) Menschen gegenüber 'Grausamkeit' genannt werden.

Das Analogiekriterium dient hier also zur näheren Bestimmung der aus dem übergeordneten Grausamkeitsverbot abgeleiteten Handlungsregeln. Dafür ist es von Bedeutung, in welchen Fällen es zur Anwendung gelangen könnte. Kant umreißt in seiner Moralvorlesung die betroffenen Situationen folgendermaßen: Solche seien nur dann gegeben, „[w]enn also die Handlungen der Thiere aus denselben Principien entspringen, woraus die Handlungen der Menschen entspringen, und die Thierische davon Analoga sind“.<sup>251</sup> Das heißt: Ein Pferd steht in einer Art Dienstverhältnis zum Menschen, so dass die Beziehung zu seinem Halter an diejenige zwischen Knecht und Herrn erinnert. Das Prinzip des Umgangs müsste sich dann an den Umgangsformen mit Dienstpersonal orientieren, insoweit es übertragbar ist, so dass das Pferd gerechten Lohn für seine Arbeit erwarten dürfte.

Nun halten sich demgegenüber Menschen jedoch keine Mitmenschen um sie zu schlachten. Wenn man Menschen tötet, dann wohl kaum mit dem Vorsatz, sie essen zu wollen. Doch gegen Luy, der solchermaßen argumentiert,<sup>252</sup> muss darauf hingewiesen werden, dass es nach Kant ja gar nicht um die menschlichen, sondern um die 'Handlungen der Tiere' geht. Das Pferd oder der Hund *dient*, das Prinzip ist somit also das des Dienstverhältnisses. Das Nutztier hat demgegenüber unterschiedliche Funktionen, von denen es manche ja durchaus lebend ausübt. Die Kuh, die ihren menschlichen Besitzern 1000 Liter Milch im Jahr schenkt, oder das Eier legende Huhn, „dienen“ sie nicht auch? Ihnen wird dennoch ein Gnadenbrot in den allermeisten Fällen versagt.

In der Frage der Anwendbarkeit einer Analogie bezüglich der Schlachtung von Masttieren liegt bei Luy ein gewisser Bruch in der Argumentation vor. Beim Arbeitstier nimmt er Kant folgend die 'Handlungen' der Tiere zur Grundlage, um den Analogiefall anwenden zu können; im Falle der Schlachttiere hingegen zieht er deren Zweck für den Menschen heran, um zu zeigen, dass kein Analogiefall vorliegt. Ein solches Zweck-Kriterium war aber im Rahmen von Kants Analogiefalldefinition (s.o.) nicht

---

<sup>251</sup>Kant's Vorlesungen, 1573.

<sup>252</sup>„Die landwirtschaftlichen Nutztiere, die traditionell (auch) der Fleischproduktion dienen, haben hinsichtlich Schlachtung und Verzehr kein Analogon im zwischenmenschlichen Bereich. Das diesbezügliche Verhalten ihnen gegenüber hat also keinen schwächenden Einfluß auf das Verhalten gegenüber anderen Menschen.“ Luy: Tötungsfrage, 29.

genannt!

Man könnte sagen, dass Schlachttiere mit ihrem Fleisch „dienen“, doch das ist ein sehr passives Dienen ganz anderer Art, als in einem menschlichen Dienstverhältnis irgend vorstellbar: Hier liegt gerade keine Handlung vor, die man vergleichen könnte, denn geschlachtet zu werden kann eben sinnvollerweise nicht als aktive Handlung in Betracht kommen. Doch statt nun mangels tierischer Handlung die menschliche Handlung an ihnen für einen Vergleich heranzuziehen, müsste man das Verhältnis des Masttieres zum Halter während seines Lebens beschreiben: Es arbeitet während seines Lebens nicht, es lebt einfach so unschuldig wie unfreiwillig in der Obhut seines Halters. Es ist ihm auf Gedeih und Verderb ausgeliefert. Ist das später zu schlachtende Masttier damit nicht aus Perspektive seiner Situation durchaus Analogon von einem Schutzbefohlenen oder Gefangenen (je nach Qualität der Haltung)?

Statt also jede Vergleichbarkeit (außer vielleicht in Bezug auf den etwas abwegigen Kannibalismusfall) zu negieren, wäre es sinnvoller, eine Analogie zum Töten eines unschuldigen und wehrlosen, ausgelieferten Menschen zu ziehen. Das macht auch psychologisch Sinn, wenn man von einer eher fließend, nicht sprunghaft, schwächer werdenden natürlichen Tötungshemmung in Bezug auf Menschen und (höhere) Tiere ausgeht (siehe Kap. 2.1.1). Karl Barth zog sogar explizit den Vergleich mit der Menschentötung. („Und die Nähe des Tiers zum Menschen bringt es unweigerlich mit sich, daß der Mensch mit seiner Tötung etwas tut, was der Menschentötung mindestens sehr ähnlich ist.“<sup>253</sup>)

Abgesehen davon, dass Kant jedes *sinnlose* Zerstören als der Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuwider erachtet (vgl. *Metaphysik der Sitten* § 17), ist Luy wohl beizupflichten, dass „Kant offensichtlich nicht davon ausgeht, daß es ein begründetes Mitgefühl mit dem (schmerzlos) zu tötenden Wesen gibt“.<sup>254</sup> Allerdings liegt dafür meines Erachtens ein anderer Grund vor, als ihn Luy annimmt. Mir scheint, dass un-

253K. Barth: Die Lehre von der Schöpfung (Die Kirchliche *Dogmatik*. Bd. III/4). Zürich 1959 (2. Aufl.), 401.

254Luy: Tötungsfrage, 30, obgleich hier Vorsicht geboten ist; in seiner Moralphilosophie-Vorlesung klingt an einer Stelle fast so etwas wie Schweitzers 'Ehrfurcht vor dem Leben' an, wenn Kant von der Sanftmut, berichtet, die der Mensch von den Tieren lernen könne: „Je mehr man sich mit der Beobachtung der Thiere und ihrem Betragen abgiebt, desto mehr liebt [!] man die Thiere, wenn man sieht wie sehr sie für ihre Junge (...) Sorge tragen, dann kann man nicht gegen den Wolf grausam denken. Leibnitz des Würmchen, welches er beobachtet hatte, wieder mit dem Blatt auf den Baum, damit es nicht durch seine Schuld zu Schaden käme. Es thut dem Menschen leid ein solches Geschöpf ohne raison zu zerstören, diese Sanftmuth geht gerne auch auf den Menschen über.“ Kant's Vorlesungen, 1573.

ausgesprochen wieder dieselbe einschränkende Zusatz-Prämisse dazukommt, wie weiter oben bereits zum Schmerzkriterium: Es geht um nur um diejenigen Situationen, in denen aus anthropozentrisch-instrumentellen Blickwinkel nicht ohnehin ein vitales (oder nur moralisch vernünftiges?) Interesse des Menschen und damit aus anthropozentrischer Sicht auch eine moralische Notwendigkeit vorliegt. Auf das Beispiel bezogen, wäre die nicht erfolgende Belohnung des Tiers für seine Verdienste aus Gründen der Analogie hartherzig und „zeig[te] (...) eine sehr kleine Seele des Herren an“.<sup>255</sup> 'Grausam', also der Verrohung des Menschen Vorschub leistend, wird sie dadurch, dass normalerweise keine moralisch gewichtigen Gründe dagegen sprechen (sondern nur Geiz etc.), dem Tier einen ruhigen Lebensabend zu gönnen.

Das bedeutet, auf den Fall der Schlachtung bezogen Folgendes: Sie ist nur deswegen als nicht grausam und also dem Mitgefühl nicht abträglich einzustufen, weil ein wichtiges Bedürfnis des Menschen, seine Ernährung, sie erforderlich macht. Diese vielleicht etwas schwierige Logik scheint durchaus menschlichem Denken gerecht zu werden; jedenfalls lässt sie sich durch empirische Beobachtungen stützen: im Einklang mit einem tieferen Sinn empfindet der Schlachtende sein Handeln, so in der beschriebenen rituell-heiligen Herangehensweise, nicht als grausam (siehe Kapitel 2.2.1). Dagegen liefen die Gefühle vieler Menschen Sturm, als etwa zu Zeiten der BSE-Krise Rinder gekeult wurden, ohne dem Verzehr und damit noch irgendeinem Zweck zu dienen.<sup>256</sup>

Sobald bei dem Durchführenden Risse in die Überzeugung von der absoluten Notwendigkeit seines Tuns kommen, könnte ihm aus den genannten Analogiegründen auch ohne weitere qualvolle Begleitumstände die Tötung eines Tieres grausam erscheinen. Selbst eine nur subjektiv als grausam, weil nicht genügend gerechtfertigt empfundene Handlung ist aber wohl durchaus dazu angetan, dem Handelnden moralisch zu schaden.<sup>257</sup> Heute sind aber solche Risse gesellschaftlich definitiv vorhanden

---

255Vorlesungen zur Moralphilosophie, 1573.

256So wurden die 'Gesamtsbestandstötungen' oft von massiven Protesten der Bevölkerung begleitet (Eierwürfe etc.) und die Tötungsteams selbst empfanden ihre Aufgabe überwiegend als nicht gerechtfertigt. Vgl. Ehrfurcht vor dem Leben, Protokoll, 159 f.

257Dieser Aspekt ist auch ein Vorteil der beschriebenen Lesart der Grausamkeitsmaxime, da ansonsten von dieser Warte aus nicht zu begründen ist, warum die schmerzlose Auslöschung prinzipiell (nicht nur potenziell) würdelosen Lebens überhaupt ein größeres moralisches Problem sein könnte als etwa die Zerstörung einer Eisblume, was der erste Abschnitt von Paragraph 17 unter anderem, als Verletzung der ästhetischen Gefühle des Menschen, wie auch anderes sinnloses Zerstören untersagt.

und manifestiert sich in einer (wenn auch noch nicht so breit rezipierten) emotional bis polemisch geführten öffentlichen Debatte über die Berechtigung des Fleischkonsums,<sup>258</sup> aber auch in der immer spürbareren Pluralisierung der Ernährungsstile der Bevölkerung. Folglich können sie auch Zweifel in denen, die mit der Tötung der Tiere betraut sind, wecken und ihnen ihre Arbeit erschweren.

Damit ist natürlich noch nicht gesagt, dass bei der Tötung zu Nahrungszwecken auch wirklich eine objektive Grausamkeit im Sinne Kants vorliegt. Dafür spricht immerhin, dass die Frage, ob der Mensch Fleisch braucht, heute „aus ernährungsphysiologischer Sicht verneint werden“<sup>259</sup> kann, und daher von einer gesundheitlichen *Notwendigkeit* der Fleischproduktion zumindest für moderne Gesellschaften westlichen Zuschnitts nicht mehr die Rede sein kann. Tatsächlich wäre auch eine Milchwirtschaft ohne das Töten von Kälbchen zwar wenig wirtschaftlich, aber möglich.<sup>260</sup>

Doch da wir die Wichtigkeit des Fleischessens als Argument gegen seine Grausamkeit ja nur implizit erschlossen hatten, haben wir von Seite Kants kein explizites Kriterium; in Frage käme hier ein vitaler oder auch nur ein vernünftiger Grund, der aber moralisch ein gewisses Gewicht haben muss (vgl. Kants Beispiel des spekulativen Forschers, der vielleicht subjektiv, aber Kant zufolge *objektiv* nicht gerechtfertigt ist!). Notwendigkeit oder zumindest Quasi-Notwendigkeit, wie zu Kants Zeiten (oder heute noch etwa bei den Inuit), kommt dem Töten von Tieren zur Fleischgewinnung aber unter den gegebenen Ernährungsumständen nicht (mehr) zu. Als moralisch immerhin vernünftiger Grund kann Fleischverzehr (vor einem anthropozentrischen Hintergrund) vermutlich dennoch gelten.<sup>261</sup> Unter anderem kann man dazu anführen,

---

258Radikale Tierschützer wie H. Kaplan werfen etwa Fleischessern unverblümt Mord (und Dummheit, weil sie den erfüllten Tatbestand nicht einmal erkennen) vor – vgl. Bartussek: Ist Fleischessen moralisch vertretbar?, 1 f.

259Leitzmann: Vegetarismus, 21.

260Vgl. Bartussek: Ist Fleischkonsum moralisch vertretbar?, 3 f. Bartussek hält aber aus sozio-ökonomischen Gründen diese Möglichkeit für realitätsfern (vgl. ebd., 4). Damit eine solche machbar wäre, müsste die Gesellschaft die überschüssigen, „nutzlosen“ Nachkömmlinge der Milchkühe mitfinanzieren. Eine gewaltige Drosselung der Milchproduktion wäre wohl unvermeidlich. Dies mag radikal klingen, doch ist es nicht eigentlich eine Sache des Anstands, Lebewesen, von denen wir großen Nutzen haben (während wir aus unseren sehr kostspieligen Heimtieren ja gar keinen materiellen Nutzen ziehen) im Kreise ihrer „Familie“ leben zu lassen und ihnen nicht noch zum Dank für die erbrachte Milchleistung ihre Jungtiere wegzunehmen?

261Wie schon erwähnt sieht das BVerfG den vernünftigen Grund in der Tradition gegeben (siehe Anm. 85) Auch im philosophischen Diskurs werden unter anderem kulturalistische Argumente geltend gemacht. Kritisch kann man hier anmerken, dass unsere Esskultur sich bisher auch nicht als „Heilige Kuh“ erwiesen hat: immerhin wurde sie in den letzten Generationen sowieso tiefgreifend verändert (Steak, Fischstäbchen und Tiefkühlhähnchen gehören genauso wenig wie Tomaten oder Bananen zu unserer ursprünglichen deutschen Esskultur!). Zu fragen wäre auch, ob nicht Bedin-

dass, so Schockenhoff, das Essen von Fleisch nicht generell, sondern nur im Übermaß gesundheitlich und global schade, sonst aber ja durchaus zu „einer variantenreichen Ernährungsweise des Menschen“<sup>262</sup> beitragen könne.<sup>263</sup>

Die Frage, ob ein Tiertöter, der sich nach ausführlicher Reflexion völlig im Einklang sieht mit dem Sittengesetz, tatsächlich gerechtfertigt ist, oder nicht, muss deswegen an dieser Stelle offen bleiben. Dennoch kann man aus dem Kriterium der Grausamkeit aus Analogiegründen hinsichtlich der Tiertötung folgende Schlussfolgerungen ziehen:

1. Wenn grundsätzlich eine Analogie zum Töten von Menschen vorliegt, so muss der Vorgang unbedingt in einer respektvollen Art und Weise ausgeübt werden, damit der Durchführende nicht in ein automatisiertes Töten verfällt, das ihn ja tatsächlich wohl sehr abstupfen oder gar verrohen könnte. Er muss Zeit haben, sich klar zu machen was und aus welchen (guten) Gründen er es tut, und vielleicht sogar Gelegenheit haben, innerlich mit dem Tier seinen Frieden zu machen, während es durch ihn stirbt. Das bedeutet aber, dass, sofern man keine moralisch wichtigen Gründe für das Fließbandschlachten geltend machen kann (was wohl zu verneinen ist), diese spezifische Art des Schlachtens als besonders problematisch hinsichtlich der Abstumpfung des Schlachters zu betrachten ist!
2. Da heute allgemein nicht mehr von einer gottgegebenen Notwendigkeit des Fleisch-Essens ausgegangen wird, ist grundsätzlich die Rechtfertigung des Tiertötens zu Nahrungszwecken auf wackligeren Füßen. Je weniger moralische Legitimation und allgemeinen Konsens der Tiertöter aber vorfinden kann, desto mehr muss er sich moralisch fragwürdiger Distanzierungsmechanismen wie etwa der Abwertung der Tiere etc. bedienen, um einer kognitiven Dissonanz zu entgehen (s.o.). Macht er sich folglich nicht allein schon dann der Verletzung einer Pflicht gegen sich selbst schuldig, wenn er *subjektiv* das

---

gung einer glaubhaft hochgehaltenen traditionellen Esskultur auch traditionelle Herstellungsverfahren (wie etwa in den Herrmannsdorfer Landwerkstätten) und damit verbunden tierfreundlichere Haltungsformen sein müssten. Kulturalistisch ist auch das etwas anders gelagerte „Ultra-posse-nemo-obligatur“-Argument, das besagt, dass der Mensch nur zu etwas verpflichtet werden kann, wenn er auch dazu in der Lage ist, es auszuführen. Ott hält es angesichts des breiten Nahrungsangebots für 'zweifelhaft', ob „hier und heute 'Ultra-posse-nemo-obligatur'-Argumente greifen“ (Ott: Tötungsproblem, 154).

262Schockenhoff: Ethik des Lebens, 414.

263Vgl. Schockenhoff: Ethik des Lebens, 413 f.



(vielleicht nur „leise“) Gefühl hat, eine Grausamkeit zu begehen und sich deswegen in Selbstbetrug flüchtet?<sup>264</sup>

## 4.2 Vegetarismus als Teil einer kantianischen Konsumentenethik

### 4.2.1 Vegetarismus und die 'Selbstzweckformel' des kategorischen Imperativs

Was ergibt sich daraus für den Verbraucher? Wir hatten die These aufgestellt, dass die an grausamen Haltungsformen und besonders die an der massenhaften Tötung von Tieren beteiligten seelisch-moralisch Schaden nehmen können und daher eigentlich die Achtung der Menschheit in ihrer eigenen Person verletzen. Jetzt stellt sich allerdings die Frage, inwieweit das den Konsumenten angeht, denn offensichtlich, auch wenn dies früher behauptet wurde und auch heute noch von esoterischen Gruppen vertreten wird, ist Fleischverzehr *an sich* dem Charakter eines Menschen überhaupt nicht abträglich. Unzählige „Gute“ Menschen, ja Heilige, Propheten und vermutlich selbst Jesus waren keine Vegetarier.<sup>265</sup> Und dennoch: Schadet es nicht der moralischen Integrität und Sensibilität der Gesellschaft als ganzer, dass sie auf Tierleid so wenig Rücksicht nimmt? Drewermann schreibt:

„Wenn sich der Krieg zugleich mit der Jagd entwickelt hat, so wird man jedenfalls ganz sicher sagen können, daß die Menschheit erst dann richtig friedfertig sein kann, wenn sie es fertigbringt, (...) die Selbstverständlichkeit in der 'Nutzung' und Ausbeutung der Tiere aufzugeben.“<sup>266</sup>

---

264Es gibt hier sozusagen zwei maßgebliche Instanzen: Da es sich um eine Pflicht gegen sich selbst handelt, ist das verpflichtende Subjekt man selbst, die Beurteilung aber, ob man gegen dieses verpflichtete Selbst verstößt, obliegt der transsubjektiven Weltvernunft, nicht etwa dem Gewissen. Wer subjektiv sein Handeln gerechtfertigt findet (aber vielleicht nicht objektiv genug abgewogen hat), kann deshalb noch nicht sicher sein, dass es dies objektiv auch ist und er daher nicht vielleicht doch gegen eine Pflicht gegen sich selbst verstößt (und zwar bereits eine Stufe höher angesiedelt: nicht das verpflichtete, sondern das verpflichtende Selbst hat gegen das Sittengesetz verstoßen, indem es versäumt hat, dem verpflichteten Selbst die richtigen Vorgaben zu machen!): Das ist der Fall im oben genannten Beispiel Kants vom Forscher, der aus spekulativen Interessen Tierversuche vornimmt und dabei, weil der Grund transsubjektiv nicht bestehen kann, *objektiv* gegen das Grausamkeitsverbot verstößt. In einer Frage, wo man zu unterschiedlichen Ansichten über einen möglichen Verstoß des verpflichteten Selbst gegen das verpflichtende Selbst kommen könnte, muss meiner Ansicht nach, wenn der kantische Entwurf der Pflichten gegen sich selbst überhaupt Sinn machen soll, die Überzeugung des Individuums selbst den Ausschlag geben.

265Dennoch ist in der Neuzeit immer wieder der Versuch unternommen worden, Jesus posthum als Vegetarier auszuweisen, z.B. vom evangelischen Theologen Carl Anders Skriverv (1909-1983). Vgl. zu den verschiedenen Ansätzen und den damit verbundenen Problemen: R. A. Young: *Is God a Vegetarian? Christianity, Vegetarianism and Animal Rights*. With a Foreword by C. J. Adams. Chicago and La Salle, Illinois 1999, 6 f. Vielleicht auffällig in diesem Zusammenhang ist aber die Beobachtung, dass zumindest die Eucharistie von jeher vegetarisch war: Anstatt des Fleisches des (Pascha-)Lammes, ist es das Brot, das im Sakrament zum Fleisch Christi wird.

266Drewermann: *Der Krieg und das Christentum*, 194.

Ich halte das für einen gewichtigen, aber schwer beweisbaren Einwand. Deshalb möchte ich mich im Folgenden auf einen anderen Argumentationsgang einlassen. Gesetzt, das Fleischessen „verroht“ als solches weder den einzelnen Konsumenten noch die ganze Gesellschaft, sondern höchstens, und das sicher auch in unterschiedlichem Maße, die Durchführenden. Gehört es dann aber nicht dennoch zur Achtung der Menschheit in meiner eigenen Person, mir einzugestehen, dass es auch diese letzteren Menschen gibt – Menschen, die auch durch mein Konsumverhalten in moralisch-seelisch für sie unter Umständen schädliche Tätigkeiten gedrängt werden? Gehört das Sich-Rechenschaft-Ablegen über die menschlich problematischen Herstellungsbedingungen bestimmter von mir konsumierter Produkte nicht vielleicht zur Pflicht der Wahrhaftigkeit?

Sofern man sich aber damit auseinandersetzt, kommt man eventuell zu der Frage, ob man hier als Konsument nicht den kategorischen Imperativ in der Fassung der Selbstzweckformel verletzt. Dieser besagt bekanntlich, dass man die Menschheit niemals nur als Mittel zum Zweck benutzen darf (s.o.). Denn es existiert logisch gesehen ein hypothetischer Imperativ (der Geschicklichkeit)<sup>267</sup> der besagt: Wenn du Fleisch essen willst, musst du oder ein anderer ein Tier halten und schlachten. Verallgemeinert man die subjektive Maxime („ich will Fleisch essen“), müssen sehr viele Tiere gehalten und geschlachtet werden. In einer post-agrarischen Gesellschaft müssen notwendigerweise einzelne wenige für die große Mehrheit der Fleischesser die Nahrung produzieren, diesen wenigen aber würde die Bürde einer Tätigkeit zukommen, mit der ich mir selbst eventuell nicht die Finger beschmutzen wollen würde.<sup>268</sup> Nun ist prinzipiell nichts dagegen zu sagen, dass eine Gesellschaft Aufgaben verteilt, unter denen eben auch einige unangenehme sind, solange die Betroffenen nur eine angemessene Gegenleistung in Form von Bezahlung erhalten. Doch überall dort, wo Menschen entweder physisch oder materiell ausgebeutet werden (was hier aber nicht das Thema sein soll) oder aber seelisch-moralisch Schaden nehmen, werden diese

---

<sup>267</sup>Zum Unterschied zwischen bedingten bzw. hypothetischen Imperativen der Klugheit und der Geschicklichkeit und dem unbedingten kategorischen Imperativ (der Sittlichkeit), vgl. GMS, IV 414-421.

<sup>268</sup>Auf das Schicksal der betroffenen Schlachter weist schon in den zwanziger Jahren des letzten Jahrhunderts der engagierte ethische Vegetarier M. Schwantje hin: „Versetze dich auch in die Lage der unglücklichen Menschen, die jahrelang täglich Schlachterarbeiten verrichten und frage dich, ob du auch dann Fleisch essen würdest, falls du dir die Fleischnahrung nur dadurch verschaffen könntest, daß du selber diese rohen (...) Arbeiten ausführtest!“ M. Schwantje: Hat der Mensch das Recht, Fleisch zu essen? Hg. von dem Verein für radikale Ethik e.V. Dresden 1923 (2. Aufl.), 75.

unbotmäßig, nur als Mittel zum Zweck gebraucht und damit in ihrer Selbstzwecklichkeit missachtet. Wenn Menschen aufgrund eines Bedürfnisses anderer für Geld Tätigkeiten verüben, die man materiell gar nicht entschädigen *kann*, weil sie deren moralische Integrität verletzen (theologisch könnte man hier von der Gefährdung des Seelenheils sprechen!) werden sie vom Nutznießer in diesem Sinne „missbraucht“. Wenn man den Bereich des Konsums verlässt, könnte man auch an die zwar ordentlich bezahlte, aber eigentlich unbezahlbare Tätigkeit eines Berufssoldaten (wenn er für die Interessen seiner Regierung tötet) oder eines Abtreibungsarztes denken.<sup>269</sup>

Der Konsument „missbraucht“ also die Fleischerzeuger zu einem gewissen Grade. Einige wenige müssen sich finden, um den Fleischhunger der Massen mit Hilfe von intensiver Haltung und technisierten Massenschlachtungen zu befriedigen. Gerade aber unter diesem kapitalistischen Primat der ökonomischen Effizienz verstoßen die Betroffenen ob bewusst oder nicht gegen die Grausamkeitsmaxime und damit gegen eine Pflicht gegen sich selbst. Im schlimmsten Fall stumpft wohl ihr Mitgefühl völlig ab, im „besten“ Fall sitzen sie womöglich erträglicheren, aber ebenfalls unredlichen Illusionen auf, was das Leiden der Schlachttiere betrifft.<sup>270</sup>

---

269In der Diskussion um die moralische und rechtliche Legitimation von Schwangerschaftsabbrüchen scheint mir ähnlich wie in der tierethischen Tötungsfrage auf dem Durchführenden selbst zu wenig Augenmerk zu liegen. Wenn etwa der Slogan „Mein Bauch gehört mir“ zumindest aus christlicher Sicht schon in Hinblick auf das unverfügbare werdende Menschenleben darin unhaltbar ist, übersieht er auch, dass die Frau die Abtreibung ohne Gefährdung gar nicht selbst machen kann: Damit ist aber mindestens noch ein Mensch von der Abtreibung ihres Kindes betroffen, nämlich der Arzt. J. Gründel weist 1971, also noch vor Änderung des Abtreibungsgesetzes in Deutschland, auf dessen schwierige Lage hin: „Immerhin weiß sich ja der Arzt auch heute noch dem Grundgesetz ärztlicher Ethik verpflichtet, das schon Jahrhunderte vor Christus im Eid des Hippokrates zum Ausdruck kam“ und das ausdrücklich Abtreibung verbietet (J. Gründel: Die bedingte strafrechtliche Freigabe des Schwangerschaftsabbruchs aus moraltheologischer Sicht. In: Derselbe (Hg.): Abtreibung Pro und Kontra, Innsbruck u.a. 1971, 125). Selbst, wenn der Arzt seine Handlung für verantwortlich hält oder die Verantwortung der betreffenden Schwangeren zuweist, muss er sich womöglich überwinden, den Foetus zu töten. Mir ist unbekannt, ob es darüber Studien gibt, wie belastend solche Eingriffe für Ärzte sind, doch ähnlich wie beim Schlachten gibt es sicher sehr viele Menschen, die unabhängig von der Frage der ethischen Legitimation eine solche Handlung auf keinen Fall ausführen wollen würden. Könnte aus kantianischer Sicht das (vielleicht auch uneingestandene oder bereits verdrängte) Mitleid des Arztes mit dem zu tötenden Ungeborenen nicht Grund genug sein, Abtreibungen für unmoralisch zu halten?

270Neben den direkt daran Beteiligten betrifft dies auch engagierte Tierschützer: viele Tierfreunde leiden am Umgang der Gesellschaft mit Tieren so sehr, dass es sie geradezu krank macht. Wie mir eine engagierte Tierschützerin vor einiger Zeit sagte, litten sehr viele ihrer Bekannten, die zum Beispiel heimliche Fotos von Schlachthöfen oder Tiertransporten machten, an schweren Depressionen. Sollen diese Menschen nun gegen ihr moralischen Empfinden handeln und sich nicht mehr um das Ergehen der Tiere kümmern? Wäre das nicht auch gegen die Pflicht gegen sich selbst, ihre Wahrhaftigkeit, gerichtet – und würde es überhaupt nützen? Es wird wenig thematisiert, doch die Gesellschaft muss sich eingestehen, dass diese Menschen der durch nichts vermeidbare menschliche Kollateralschaden der heutigen Fleischerzeugung sind. Selbst wenn die Fleischproduktion komplett durchautomatisiert wäre, was die Schlachter entlasten könnte, würde das nicht verhin-

Das heißt, der Verbraucher muss sich unter der Prämisse, dass er Fleisch (oder eventuell noch mehr tierische Produkte) zum Leben nicht unbedingt braucht folgendes fragen: Ist er bereit, einen winzigen Teil der Verantwortung dafür mitzutragen, dass wegen unserer Vorliebe für ein bestimmtes Nahrungsmittel ein Schlachter den lieben langen Tag nichts anderes macht, als Schweine zu töten, ein Lieferant Tiere unter Einsatz eines Elektroschockers in den Lastwagen treibt, oder ein Team von Veterinären tagelang zur Seuchenprävention Rinder keult? Können wir sicher sein, dass dies keine schweren Folgen für ihre Psyche und ihre Sensibilität für Betreffende der Moral haben wird? Das heißt, man soll sich nicht anmaßen, zu einem Fleischer zu gehen und ihm um seiner eigenen moralischen Vollkommenheit willen sein Gewerbe ausreden – denn die ist seine Sache und nicht die eine anderen. Doch man soll durch sein Konsumverhalten dazu beitragen, dass niemand ein solches Geschäft verüben muss, um die Nachfrage anderer zu decken.<sup>271</sup>

Der kategorische Imperativ könnte dementsprechend auf den Konsumenten bezogen lauten: Vermeide das Kaufen oder die Inanspruchnahme von Produkten oder Dienstleistungen, die den (oder auch nur einen der) Hersteller bzw. Anbieter nur als Mittel zum Zweck gebrauchen, indem sie ihm einen materiellen Anreiz dazu bieten, in Missachtung der Menschheit in der eigenen Person die eigene moralische Vollkommenheit zu verhindern. Das Verbot des Fleischessens wäre (neben etwa dem kategorischen Verbot von pornographischen Produkten etc.) eine Ableitung aus dieser Regel, die vor allem im Kontext von industrialisierter Fleischproduktion einerseits und gegebener Möglichkeit einer alternativen Ernährung andererseits zum Tragen kommen würde.

---

dern, dass jene mitleiden, im Gegenteil. „Heilen“ kann sie nur ein humanerer Umgang mit den Tieren. So ähnlich argumentiert übrigens J.-C. Wolf im Rahmen eines ethischen Egoismus, der ihm heute als weniger voraussetzungsreich erscheint als eine unparteiische Moral: „Tierschutz wird in der menschlichen Gesellschaft indirekt moralisch relevant, nämlich als Rücksicht auf die Gefühle und Rechte jener, die bestimmte Tiere besitzen oder (einige) Tiere besonders mögen.“ Wolf: Tierethik, 135 (Nachwort zur zweiten Auflage).

<sup>271</sup>Kant hatte als unsere Pflicht anderen gegenüber gerade nicht deren Vervollkommnung im moralischen Sinne gesehen, sondern ihre Glückseligkeit gesehen (VI 386), doch geht es ja in diesem Fall nicht darum, Menschen dazu zu bringen, dass sie moralischer werden, sondern nur darum, nicht aktiv dazu beizutragen, dass sie es nicht werden.

#### 4.2.2 *Exkurs: Vegetarismus und die 'Transsubjektivitätsformel' des kategorischen Imperativs*

Neben dieser Ableitung einer Konsumeinschränkung aus der Selbstzweckformel heraus, kann eine Essens- oder Konsumethik auch aus einer anderen Formulierung des kategorischen Imperativs ihre kantianische Begründung finden, nämlich aus der so genannten 'Transsubjektivitätsformel'.

Der kategorische Imperativ in der Transsubjektivitätsformel verlangt vom Subjekt: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“<sup>272</sup> Angesichts des rasanten globalen Bevölkerungswachstums müssen dringend Wege zur Verbesserung der Welternährungslage gefunden werden. Als ein problematischer Aspekt dabei wird auch der in den reichen Nationen heute so hohe Fleischverbrauch diskutiert. Eine Maxime der Beachtung der globalen Nahrungsgerechtigkeit und daraus abgeleitet eines sozial-nachhaltigen, Nahrungsressourcen-schonenden Ess- und Konsumverhaltens ist vor diesem Hintergrund sicherlich verallgemeinerungsfähig. Sie könnte (theoretisch) zu einem sinnvollen allgemeinen Gesetz gemacht werden. Die gegenteilige Grundhaltung, die darin besteht, so üppig zu essen, wie man es sich leisten kann, kann besonders auf lange Sicht vor der transsubjektiven Vernunft nicht standhalten: Dies wird auch den Industrieländern angesichts der rasant steigenden Nachfrage der Schwellenländer nach Fleisch allmählich bewusst.

„Wenn die gesamte Weltbevölkerung sich so ernähren würde, wie die Bevölkerung in den Industrieländern, könnte nur wenig mehr als die Hälfte der Weltbevölkerung ausreichend ernährt werden. Wenn sich dagegen die Weltbevölkerung weitgehend vegetarisch ernähren würde – und nur so viele tierische Erzeugnisse essen würde, wie auf absolutem Grasland erzeugt werden können – würde die Ernährungsleistung der Welt für 120 % der gegenwärtigen Weltbevölkerung ausreichen (...).“<sup>273</sup>

Tatsächlich dient Ende der Neunziger ca. ein Drittel des Weltgetreides als Viehfut-  
ter.<sup>274</sup> Bedenkt man, dass pflanzliche Nahrung direkt weitaus mehr Menschen ernähren kann als über den Umweg der Fleischproduktion mit ihren gravierenden 'Veredelungsverlusten', muss in einer Zeit weltweit knapper werdender Ressourcen und des

---

272IV 421.

273Weinschenck / Dabbert: Tiere im Wirtschaftsprozess, 572, in Anschluss an R. S. Chen / R. W. Kates: Towards a Food Secure World: Prospects and Trends. In: Downing, T (Hg.): Climate Change and World Food Security. Berlin 1996, 23-52. Die Autoren möchten allerdings den 'moralischen Apell' dieser Rechnung davon relativiert wissen, dass sich „unter den herrschenden institutionellen Bedingungen kaum (...) eine bedarfsgerechte Verteilung oder eine den natürlichen Ressourcen angepasste Produktionsweise umsetzen“ lasse. (Weinschenck / Dabbert: Tiere im Wirtschaftsprozess, 572).

274S. Storz: Das Brot und die Wurst. In: Spiegel special. 3. Jg. (1996), Heft 4, 106.

Welthungers Fleischkonsum als hochgradig problematisch gelten. Die Situation wird sich in Zuge der dramatischen Bevölkerungsentwicklung noch verschärfen, so dass also zukünftig ein sozial-nachhaltiges Essverhalten der Erdenbürger immer wichtiger werden wird.

Einige propagieren als tier- und sozialverträgliche Lösung die vegetarische oder sogar vegane Ernährungsform.<sup>275</sup> Zumal häufiger Fleischgenuss stelle, meint der Publizist und Vegetarier G. Stolzenberg, „soweit er Land und Futter, das direkt zur menschlichen Ernährung genutzt werden könnte, in Anspruch nimmt, eine Extravaganz dar (...), welche die Kluft zu den Hungerländern unnötig vertieft.“<sup>276</sup>

Unzweifelhaft trägt man durch unreflektiertes Essverhalten vielfach dazu bei, anderen die Lebensmöglichkeiten zu entziehen und handelt damit nicht nach der Maxime der globalen, nachhaltigen Verträglichkeit.

Inwieweit freilich ein (radikaler) Vegetarismus daraus zu folgern wäre, ist damit noch nicht ausgesagt, zumal seine Verallgemeinerungsfähigkeit teilweise angezweifelt wird: er gilt nicht in allen Regionen der Erde als durchführbar und wirft seinerseits gewisse ökologische und vor allem schwierig (wenn auch vielleicht nicht unmöglich) zu lösende sozio-ökonomische Probleme auf.<sup>277</sup> Außerdem kann man einwenden, dass das Problem der Ausbeutung der Ressourcen der Entwicklungsländer ebenfalls eine Vielzahl anderer Konsumgewohnheiten betrifft, selbst wenn man nur Lebensmittel und Genussmittel betrachtet. In der Vegetarismusdebatte wird dieses Argument oft vereinfachend lediglich auf den Fleischkonsum angewandt, doch könnte man einwenden: Ist nicht ein immerhin proteinreiches Nahrungsmittel wie Fleisch *trotz allem* noch weniger Verschwendung als der gesundheitlich (völlig!) nutzlose, ja schädliche Tabak? Dieser zeitigt Veredelungsverluste, doch jener ist ja letztlich ein *einziges* Verlustgeschäft im Sinne des Gesamtwohls der Menschheit.<sup>278</sup> Es ist wohl

<sup>275</sup>Vgl. z.B. Clements: Vegan, 11 f.

<sup>276</sup>G. Stolzenberg: Die Zukunft der menschlichen Ernährung. Mehr Nahrung oder Geburtenkontrolle? München 1982, 120.

<sup>277</sup>Vgl. dazu Bartussek: Ist Fleischkonsum moralisch vertretbar?, 4; sowie: M. Schneider: Tiere als Konsumware? Gedanken zur Mensch-Tier-Beziehung. In: M. Schneider und A. Karrer (Hg.): Die Natur ins Recht setzen. Ansätze für eine neue Gemeinschaft allen Lebens. (Alternative Konzepte ; 82), Karlsruhe 1992, 140 f.

<sup>278</sup>Breßler führt einen ähnlichen Einwand von Rippe an: „Der Welthunger ist (a) nicht allein die Folge einer zu kleinen landwirtschaftlichen Weltproduktion, sondern auch, ja zuallererst, ein Verteilungsproblem. Und ginge es (b) nur um die Produktion von Nahrung, könnte man ja noch auf anderem Wege die Weltlage verbessern. Warum reservieren wir einen Großteil der besten Böden und der besten Lagen für solche Luxusprodukte wie Weintrauben, Hopfen und Malz, Kaffee oder Tee? Beschränken wir uns auf den Anbau der Grundnahrungsmittel (etwa Weizen, Roggen, Gerste, Reis,

schwierig, das eine gegen das andere abzuwägen oder auszuspielen, zumal die Gewohnheiten bezüglich des Konsums bestimmter Ernährungs- und Genussmittel regional und kulturell stark differieren. Wegen dieser unterschiedlichen Umsetzbarkeit müsste hier eine weite Tugendpflicht angenommen werden, also eine, die den regionalen und individuellen Möglichkeiten Rechnung tragen kann.

Die praktische Handlungsanweisung aus der Pflicht zur Rücksicht auf globale Nahrungs(-ressourcen-)gerechtigkeit könnte heißen: Informiere dich möglichst umfassend und versuche, bloße Genussmittel sowie möglichst viele Nahrungsmittel zu vermeiden, von denen du weißt bzw. erfährst, dass deren Ressourcenverbrauch unverhältnismäßig hoch ist zu ihrem Nährwert.<sup>279</sup> Diese vielleicht etwas komplizierte Regel wäre meines Erachtens eine konsequente Umsetzung der Pflicht zur Kompatibilität der individuellen Ernährung (und möglichst des ganzen Lebensstils) mit einer nachhaltig sicherbaren Welternährungslage. Nicht unbedingt der Fleischverzicht selbst ist somit individualetisch gefordert, wohl aber das dahinterstehende Umdenken. Dieses wird freilich auch eine mehr oder weniger weitgehende vegetarische Ernährung nahelegen, wo sie sinnvoll und durchführbar ist, sich aber zum Beispiel grundsätzlich auch im möglichst sparsamen Umgang mit Luxusgütern wie Tabak, Alkohol, Kaffee, Tee, Zucker etc. äußern.

---

(Mais), wir könnten Nutztiere und Menschen gleichermaßen ernähren“ (K. P. Rippe: Die Diskussion um den moralischen Status von Tieren. In: *Ethica* 2 (1994), 147, zitiert nach: Breßler: *Ethische Probleme*, 188). Zu Argument (a), das Breßler so nicht stehen lassen will, kann man auch auf die aktuell debattierte Getreideknappheit verweisen, weswegen ja bereits händeringend nach zukunftsfähigen Lösungen der Getreide-Produktionssteigerung gesucht wird. Ganz offensichtlich ist das Problem also nicht *nur* die Verteilung, sondern auch die Menge der Gesamproduktion, und das wird auch jetzt auch vermehrt von der Weltöffentlichkeit wahrgenommen. Argument (b) kontert Breßler damit, dass es nicht so sicher sei, dass „die Konsumenten lieber auf (...) Wein, Bier, Kaffee oder Tee verzichten wollen“ als auf Fleisch (vgl. Breßler: *Ethische Probleme*, 189).

<sup>279</sup>Der Ressourcenverbrauch von Nahrungsmitteln darf dabei nicht ins Verhältnis gesetzt werden zu einem subjektiv empfundenen Genussserlebnis, was jeden objektiven Maßstab untergraben würde. Vielmehr sollte dieser lediglich im Verhältnis zu anderen Nahrungsmitteln gesehen werden, die einen (annähernd) vergleichbaren Nährwert haben. So könnte man verschiedene Fleischsorten untereinander, aber z.B. auch mit Tofu oder Hülsenfrüchten vergleichen, Kuhmilch mit der Milch anderer Tiere, aber auch mit Soja-„Milch“, etc. Ressourcen werden natürlich auch beim weiten Transport (auch in versteckter Form, etwa von Futtermitteln) oder bei nicht-saisonalen Anbau von Gemüse verbraucht, was in diese „Rechnung“ einfließen müsste!

## 5 DER CHRISTLICH-MITGESCHÖPFLICHE GEIST DES MITFÜHLENS MIT TIEREN UND DES FLEISCHVERZICHTS

Obwohl im Rahmen der beiden oben skizzierten kantianischen Argumentationsgänge Vegetarismus nicht als Pflicht eingefordert werden konnte, sondern der kategorische Imperativ lediglich dahinter stehende Grundhaltungen vorschreibt, konvergieren doch die logischen Folgerungen aus beiden Ansätzen im Fleischverzicht. Dies verleiht der Vegetarismusforderung von kantianisch-anthropozentrischer Seite einen überraschenden, und wie ich meine, ihrer Wichtigkeit gebührenden Nachdruck. Nach all den philosophischen Erwägungen soll nun jedoch der genuin theologische Beitrag zu einer Einbeziehung der Tiere in die Moral und speziell der Vegetarismusfrage erarbeitet werden.

Es soll dabei gezeigt werden, dass zu den genannten normativen Gründen eine religiöse Motivation zum Fleischverzicht treten kann, nämlich das Sich-Leiten-Lassen vom Geist der Liebe; vom theologischen Verständnis von Tier und Mensch als Teilen einer „Differenzgemeinschaft“<sup>280</sup> aller Geschöpfe und von den biblischen Bildern von Ur-Vegetarismus und Schöpfungsfrieden. Denn auch hier, so sagt J. Fischer in seinem Entwurf christlicher Ethik, sei „die *religiöse Frage* nicht die nach 'Begründungen', sondern vielmehr jene nach dem *Geist* (...), in welchem der nicht-menschlichen Schöpfung zu begegnen ist.“<sup>281</sup> Mitgefühl mit Tieren ist als Teil dieses Geistes zu sehen und seine Existenz kann damit einerseits noch einen tiefere, theologische Erklärung finden (über mehr oder weniger überzeugende evolutionsbiologische Erklärungsversuche hinaus, siehe Kap. 2.1.1), andererseits eine Würdigung erfahren, die vielleicht zu seiner stärkeren Wahrnehmung und Förderung auch in Bezug auf die unseligen Schlachttiere beiträgt.

### 5.1 Mensch und Tier: 'Differenzgemeinschaft' der Geschöpfe Gottes

#### 5.1.1 Die Würde alles Geschaffenen

Was macht also die 'Differenzgemeinschaft' der Geschöpfe aus? Das Fundament be-

<sup>280</sup>Marschütz: Eine Ethik für Tiere?, 167.

<sup>281</sup>Fischer: Theologische Ethik, 193 (Hervorhebungen im Original).



steht in ihrem gemeinsamen transzendenten Ursprung: der Grund ihres Daseins ist nach christlichem Glauben nicht sie selbst, sondern Gott. Wir glauben, dass er alles aus nichts erschaffen hat und es ständig vor dem Rückfall ins Nichts bewahrt. Gen 1,31 erzählt von einem Gott, der, bevor durch den Mensch die Sünde in die Welt kommt, sieht, dass alles von ihm Geschaffene „sehr gut“ ist. Diese explizite Hochschätzung Gottes für seine Werke bildet das „schöpfungstheologische 'Startkapital'“<sup>282</sup> für den modernen Begriff der 'Würde der Kreatur' als einer Eigenschaft, an der alle Geschöpfe teilhaben. Hans Kessler schreibt: „Es macht die ureigene Würde eines jeden Geschöpfes aus, von Gott zu stammen und von ihm geliebt zu sein“.<sup>283</sup> Die Grund-Gemeinsamkeit alles Irdischen, dass „alles Geschaffene sich Gott verdankt“,<sup>284</sup> hat zur Folge, dass die gesamte Schöpfung noch „vorgängig zu jeder Unterscheidung und Rangordnung eine unhintergehbare Einheit bildet.“<sup>285</sup>

Daraus kann man analog der Mitmenschlichkeit die Mitgeschöpflichkeit<sup>286</sup> als ethische Grundhaltung ableiten, die aber aus Sicht Schockenhoffs kein Tötungsverbot von Tieren mit einschließt. Der Zürcher Theologe Hans Ruh spricht sogar, dies sei an dieser Stelle ebenfalls erwähnt, von einer Lebens- und Tötungsgemeinschaft, in der auch dem Menschen ein gewisses Maß am Töten zustünde.<sup>287</sup>

Ein anderer Ansatz in der theologischen oder philosophischen Bioethik, der oft in einem Atemzug mit Mitgeschöpflichkeit genannt wird, besteht in der Rede von Tierwürde oder Würde der Kreatur (wobei Kreatur nun enger als der lebendige Teil der Schöpfung aufgefasst wird). Der Rekurs auf den Würdebegriff hat sich im tierethischen Diskurs, spätestens, seit der Begriff 'Würde der Kreatur' in die Schweizer Verfassung Eingang gefunden hat,<sup>288</sup> weithin durchsetzen können, ja hat sich in der Diskussion bestimmter tierethischer Fragestellungen sogar als „notwendig“<sup>289</sup> erwiesen.<sup>290</sup> Hier knüpft man an die *Bonitas*-Tradition an, beruft sich also nicht nur auf

282Baranzke: Würde der Kreatur?, 316.

283Kessler: Anthropozentrik, 132.

284Marschütz: Eine Ethik für Tiere?, 167.

285Ebd.

286Der Begriff der Mitgeschöpflichkeit, der heute für die christliche Umweltethik eine große Rolle spielt, wurde von F. Blanke (F. Blanke: Unsere Verantwortung gegenüber der Schöpfung. In: Der Auftrag der Kirche in der modernen Welt. Festschrift für E. Brunner, Zürich 1959, 193-198) in die Diskussion eingeführt. Vgl. Schockenhoff. Ethik des Lebens, 389.

287Ruh: Tierrechte, 114.

288Vgl. Baranzke: Würde der Kreatur?, 11.

289Weinschenck / Dabbert: Tiere im Wirtschaftsprozess, 577.

290Heike Baranzke hat es unternommen, das theologisches Fundament des Begriffs offenzulegen und verbindet damit auch den Anspruch, den äquivoken Terminus „Menschenwürde“ präzisiert zu ha-

dem gemeinsamen Ursprung, sondern auf das in all ihrer Unterschiedlichkeit allen Geschöpfen gemeinsame „Güte-Siegel“. 'Würde' fungiert hier also als eine deontologische Kategorie, die man anerkennen, nicht zuschreiben kann.<sup>291</sup> Freilich fällt es mitunter schwer, zu verstehen, warum Gott diese oder jene in unseren Augen „niedere Kreatur“ erschaffen hat bzw. was an ihr gut oder selbstzwecklich sein könnte. Die absolute Andersartigkeit solcher Mitgeschöpfe lässt, so meint Hans Martin Sass, eine oft verschüttete Ahnung vom „uns verborgene[n] Gott als Deus absconditus, welcher [z.B. auch] Schöpfer und Gott des Seesterns ist“,<sup>292</sup> aufflackern. Wir können mit anderen Worten nicht wissen, was Gott am Seestern schätzt und in welcher Beziehung dieser zu ihm steht. Nur dass er ganz offensichtlich die Vielfalt der unterschiedlichsten Daseinsformen wollte, können wir mit Fug und Recht behaupten.<sup>293</sup> Mit Bezug auf Thomas von Aquin stellt Kardinal Schönborn fest:

„Die Vielfalt der Geschöpfe ist der vielgestaltige Ausdruck der Liebe Gottes. (...) Alle Geschöpfe haben ihren eigenen Wert, ihre eigene Gutheit. Jedes Geschöpf, ob Stern oder Stein, ob Pflanze oder Baum, ob Tier oder Mensch, spiegelt in je eigener Weise die Vollkommenheit und Güte Gottes wider. Alle haben ihren eigenen Wert wie auch ihr eigenes Wirken.“<sup>294</sup>

In Anerkennung aller geschöpflichen Würde kann der Mensch „das Anderssein des Anderen [respektieren] und (...) so die Spannung zwischen Nähe und Fremdheit, zwischen Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit lebendig [halten].“<sup>295</sup> Diese Haltung erinnert an die für Schweitzer in dem universalen Lebenswillen alles Lebendigen gründende 'Ehrfurcht vor dem Leben'. Sie ist aber eigentlich Ehrfurcht vor der *Schöpfung*

---

ben, indem sie zwei Traditionsstränge unterschieden und voneinander abgrenzte: Bonitas- und Dignitas-Tradition des Würde-Begriffs. Baranzke: Würde der Kreatur?, 54.

291Folglich kann sie, wie Baranzke deutlich macht, in keiner Weise mit dem kantischen Würdebegriff vermittelt werden. Vgl. Hagencord: Diesseits von Eden, 189. Hier wird verwiesen auf: H. Baranzke: Das Tier – ohne Würde, Heil und Recht? In: W. Loth (Hg.): Jahrbuch des Kulturwissenschaftlichen Institutes im Wissenschaftszentrum NRW 1995, Essen 1996, 151 f.

292H. M. Sass: *Menschliche Verantwortung für nichtmenschliches Leben*. In: M. Herberhold: *Menschenrechte für Menschenaffen?* Paderborn 2003, 107.

293Damit aber kommt man in einer auf der Bibel fußenden Argumentation ethischen *Begründens* statt Verstehens gar nicht um den vielgeschmähten Schluss vom Sein zum Sollen herum: Alles was Gott mutmaßlich will, muss per definitionem gut sein. Indem wir den Willen zeigen, dass als gut und damit als würdevoll anzunehmen, was Gott geschaffen hat, nehmen wir auch ethische Verpflichtungen diesen „Gütern“ gegenüber auf uns. Von Rad schreibt: „In der Schöpfung liegt nicht nur Schönheit, sondern Wahrheit.“ G. v. Rad: *Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens*. In: Derselbe: *Gesammelte Schriften zum alten Testament (ThB 8)*, München 1961, 211 [zitiert nach Hagencord: *Diesseits von Eden*, 71 f.].

294C. Schönborn: *Ziel oder Zufall? Schöpfung und Evolution aus der Sicht eines vernünftigen Glaubens*. Freiburg im Breisgau 2007, 62. Schon Augustinus schrieb in den *Confessiones*: „so wünschte ich nicht mehr, es sollte Ding für Ding vollkommener sein, weil ich das Ganze bedachte und mit mehr Verstand erwog, es sei das höhere zwar besser als das Niedere, doch besser als das Höhere für sich allein sei die Allheit dessen, was da ist.“ Augustinus: *Confessiones VII, 12, 18*.

295Marschütz: *Eine Ethik für Tiere?* 169.

und damit mittelbar Ehrfurcht vor dem Schöpfer, der nach christlicher Überzeugung der dreifaltige Gott ist. Nicht aus sich selbst heraus, sondern weil sie von Gott aus Liebe erschaffen wurde und im Dasein erhalten wird, kommt der Welt eine Ehrfurcht gebietende und zum Staunen einladende „Heiligkeit“ zu.

Es tut der Würde der Schöpfung auch keinen Abbruch, dass der Mensch als Person von einem Standpunkt gemäßigter Anthropozentrik aus noch mit einer qualitativ anderen (Dignitas-)Würde ausgestattet ist: Der bekannte katholische Moraltheologe Franz Böckle stellt klar, dass man den besonderen Wert des Menschen nicht in Gegensatz zu wertlosem tierischen Leben setzen dürfe; vielmehr gelte die Unterscheidung: „menschliches Leben gegenüber 'anderem' Leben mit je eigener Würde“.<sup>296</sup>

Nun könnte man zwar versuchen, aus der Würde der Schöpfung konkrete ethische Regeln zu ziehen. Böckle bringt die ethische Verpflichtung hier auf das Stichwort der „kreatürlichen Verantwortung“,<sup>297</sup> die sich in der „Partneinahme für den Schwächeren, das heißt hier das dem Menschen (...) ausgelieferte Tier“<sup>298</sup> zu beweisen habe. Teutsch leitet aus der Würde der Kreatur sogar einen Katalog bestimmter moralischer Quasi-Rechte von Tieren ab. Darum geht es mir aber in diesem Rahmen nicht. Wichtig erscheint mir vielmehr, dass mit der Würde der Kreatur das als (zunächst einfach feststellbares) menschliches Phänomen in den Blick gekommene Mitgefühl mit Tieren eine schöpfungstheologische Berechtigung und Aufwertung erhält. Zwar gibt es das Phänomen spontanen Mitleids mit Tieren, doch wie man jenes bewertet, ob man es ernst nimmt, fördert oder innerlich bekämpft, ist eine Frage seiner Bewertung.

„Genau an diesem Punkt wird die Fähigkeit des Menschen zur symbolischen Strukturierung seiner Welt wichtig, welche ihn 'in' den Naturphänomenen etwas sehen und erleben lassen kann, das er affektiv besetzt: 'Leben, das Leben will (Schweitzer), 'Schöpfung' [mit eigener Würde, M. R.] oder Natur in einem emphatischen Sinne. Eben dies bestimmt den Geist seines Umgangs mit der Natur.“<sup>299</sup>

Um umgekehrt auf den Wert der Mitgeschöpfe andere aufmerksam zu machen, kann, so stellt J. Fischer überzeugend heraus, die sichtbare Art des Umgangs mehr zum Ausdruck bringen, als eine theoretische Erläuterung.<sup>300</sup> So kann auch ein christlicher Fleischverzicht zeichenhaft anderen verdeutlichen: Ein Tier hat Würde; einen Wert als lebendiges Geschöpf Gottes, der um so vieles den geschmacklichen des toten Tie-

296Böckle, Das Tier als Gabe und Aufgabe, 56.

297Böckle: Das Tier als Gabe und Aufgabe, 50, 57.

298Böckle: Das Tier als Gabe und Aufgabe, 57.

299Fischer: Theologische Ethik, 193.

300Vgl. Fischer: Theologische Ethik, 193 f.

res überwiegt, dass man seinen Tod um der eigenen Ernährung willen nicht mehr in Kauf nehmen möchte.<sup>301</sup>

### 5.1.2 Die theologische Besonderheit der Tiere

Doch hat nicht auch die Pflanze Würde, welche der Vegetarier bedenkenlos isst? Mag für die Spiritualität unter anderem die Würde der Berge von Belang sein, ist ethisch die Überzeugung der Güte der Schöpfung wohl am ehesten in Bezug auf Lebendiges, hier aber vor allem aber in Hinblick auf Empfindungsfähiges Leben bedeutsam: *Mitgefühl* gibt nur dort Sinn, wo auf der anderen Seite auch *Gefühl* da ist. Wie schon Franz von Assisi, der „auch in der für ihn unbelebten Natur wie Sonne, Wasser und Himmel Brüder und Schwestern gesehen, aber (...) nur den Lebewesen gepredigt und Hilfe gegeben“,<sup>302</sup> und hier wiederum „der leidendfähigen Kreatur seine besondere Fürsorge zugewandt“<sup>303</sup> hat, sollten wir uns besonders das „Wohl und Wehe“ der mit Individualität und Empfindungsfähigkeit ausgezeichneten Tiere zu Herzen nehmen. Die Würde der Tiere fordert, insofern die Leidensfähigkeit wichtiger Teil der „gut“ erschaffenen Tiernatur ist, hier nicht nur zu Ehrfurcht (wie etwa die Schönheit eines Eiskristalls), sondern auch zu aktiver Teilnahme an ihrem Schicksal auf, wo immer sie in unseren Gesichts- oder Handlungskreis treten.

Theologisch gedeutet sind die Tiere in ihrer Eigenschaft als fühlende Wesen in den Worten H. Baranzkes „dazu bestimmt (...), ihr Lebensglück zu genießen.“<sup>304</sup> Anders als der Stein oder wohl auch die Blume besitzt das Leben hier eine Innenseite der Wahrnehmung, die für Menschen freilich, selbst wenn wir ein Tier gut kennen, nie ganz zugänglich wird. Wenn man nicht von einer von Gott gewollten Selbstzwecklichkeit guter Gefühle auch bei Tieren ausgeht, ist schwer erklärlich, warum Gott Tieren diese Eigenschaften mitgegeben haben sollte. Insbesondere ergibt sich hier ein Theodizee-Problem: Es wäre wohl grausam von einem Schöpfer, Wesen mit Empfindungsfähigkeit auszustatten nur damit sie dann, wenn sie ihren (vom Standpunkt des

---

301 Gerade auch Kindern gegenüber kann eine solche Haltung beeindrucken und nicht nur den immateriellen Wert der Tiere, sondern auch gelebtes Mitgefühl überhaupt veranschaulichen. Umgekehrt kann es sich womöglich später auch in ganzen Bereichen sehr negativ auswirken, wenn ein Kind, das von selbst Mitleid mit dem Schlachttier hat, darin überhaupt nicht ernst genommen wird. Lernt es nicht dadurch, dass einer solchen „sentimentalen“ Regung im Grunde genommen keine sehr hohe Relevanz beizumessen ist?

302 Breßler: Ethische Probleme, 44.

303 Ebd.

304 H. Baranzke: Tierliche und menschliche Gefühle, 169.

Anthropozentrikers) einzigen Sinn als Instrumente des Menschen erfüllen, sinnlos leiden müssen.<sup>305</sup> Dagegen passt es weit besser in unsere Vorstellung eines liebenden Schöpfergottes, dass er den Tieren die Bestimmung mit auf den Weg geben hat, dass sie sich an seiner Welt möglichst erfreuen sollen und so durch ihre Glücksgefühle (unbewusst) in den Lobgesang göttlicher Herrlichkeit mit einstimmen. Auch wenn Gott eine Welt geschaffen hat, in der Tiere sich im Daseinskampf gegenseitig Tod und Leid bereiten, kann ein liebevoller Gott niemals das Leiden seiner Geschöpfe gut heißen; das Leid der Tiere ist wohl eher als die dunkle Kehrseite der von Gott um der positiven Gefühle willen erschaffenen Empfindungsfähigkeit zu sehen. Wenn wir endlichen Wesen schon Mitleid mit Tieren empfinden können, um so viel mehr dann der, der die Liebe ist und die Tiere zudem selbst erschaffen hat?

Theologisch kann man wohl die Behauptung wagen, dass Tierleid in den Augen Gottes nichts Gutes ist (damit ist allerdings noch nicht gesagt und hier auch nicht Gegenstand der Erörterung, ob das Zufügen oder die Inkaufnahme von Tierleid unter bestimmten Umständen dennoch gerechtfertigt ist). Dessen eingedenk wird sich der gläubige Mensch wohl schwerer tun, Tiere um die Glücksmomente in ihrem kurzen Leben zu betrügen oder ihnen aktiv Leid zuzufügen!

Der Empfindungsfähigkeit der Tiere entspricht biblisch, dass sie genau wie der Mensch den Lebensatem, hebräisch: den *nəpəš*, besitzen. Dieser wird manchmal mit Seele wiedergegeben, aber meint nicht Unsterblichkeit, sondern gefühlte Lebendigkeit, so etwas wie Lebensfreude.<sup>306</sup> In diesem Sinne sind Tiere für die Bibel ganz selbstverständlich beseelt. Sie unterscheiden sich dadurch von den Pflanzen, und bedürfen im Gegensatz zu diesen auch des Segens, des begleitenden Wortes Gottes (siehe Gen 1,22). Mit der Beseeltheit verbindet sich biblisch ganz stark die Zuschreibung ethischer Relevanz; die Frage sei nach der Bibel, so Young (in Anspielung auf Bentham), gerade nicht:

„Can they reason?, nor, Can they talk? nor, Can they suffer, nor, Were they made in the image of God? But, Do they possess a *nəpəš*? Possession of a *nəpəš* is unquestionably the biblical criterion for establishing a compassionate ethic toward animals.“<sup>307</sup>

Nach dem Hl. Thomas von Aquin sind Mensch und Tier im Gegensatz zur Pflanze,

<sup>305</sup>Von daher erklärt sich auch ein Teil des Erfolges der cartesischen Automatenlehre, siehe Kap. 2.2.3.

<sup>306</sup>Vgl. Gen 1, 20.21.24,30; 2,19; 9,4-5.10.12.15; Lev 24,18; Ijob 12,10; Sprichwörter 12,10. Die Liste stammt von Young: *Is God a Vegetarian?* 25. Zur Bedeutung von *nəpəš* vgl. Hagencord: *Diesseits von Eden*, 77.

<sup>307</sup>Young: *Is God a Vegetarian?*, 25.

die immerhin eine *anima vegetativa* besitzt, mit der *anima sensitiva* ausgestattet. Dieser kommt traditionell freilich nicht wie der menschlichen Geistseele das Attribut der Unsterblichkeit zu. Jedoch stellt der Besitz der *anima sensitiva* bzw. des Lebensatems dennoch eine Grundgemeinsamkeit von Mensch und Tier dar; sensitiv beseelt wie der Mensch (nicht nur vegetativ wie pflanzliches Leben) ist das Tier besonderer Rücksicht des Menschen wert, zeigt aber andererseits auch eine dem Menschen – und Gott (?) – schon etwas näher stehende Seinform an.

M. L. Henry zieht ein enthusiastisches Fazit für die alttestamentliche Sicht auf das Tier:

„Welch ein Gedanke, den die Heilige Schrift (...) dem Menschen des 20 Jahrhunderts nahe bringt: auch das Tier ist nicht nur Materie, sondern beseeltes Wesen, von Gott gewollt, auf ihn hin ausgerichtet, von ihm geschützt und geliebt, gleich dem Menschen von seinem Erbarmen lebend.“<sup>308</sup>

Tatsächlich kann Tieren biblisch gesehen eine „besondere, eigene Gottesbeziehung“<sup>309</sup> unterstellt werden, die man als diejenige der Gottunmittelbarkeit kennzeichnen kann. „In ihrer Not können die Tiere Gott anrufen, der ihnen hilft und sie mit dem Lebensnotwendigen ausstattet (Ps 36,7)“.<sup>310</sup> Mit Hinblick auf ein ähnliches Motiv in Psalm 104 (die von Gott Nahrung verlangenden jungen Löwen, V. 21) schreibt Henry:

Das Tier kennt seinen Schöpfer, es wartet auf ihm gleich dem Menschen, es erschrickt wie er, wenn sich der Gott verbirgt, ja es erheischt gleich jenem seine Nahrung von ihm. (...) Der Verfasser hat also dem Gedanken Ausdruck verleihen wollen, daß auch das Tier eine Haltung einzunehmen vermöge, welche derjenigen des menschlichen Gebetes ähnlich ist. Die Wurzel solcher Aussagen ruht in der dunklen Ahnung rätselhaft irrationaler Beziehungen zwischen allen Kreaturen und der Gottheit (...).“<sup>311</sup>

Thomas spricht vom *desiderium naturale* der Tiere, ihrem instinktiven Streben zu Gott hin, was J. Bernhart in seinem Nachdenken über die Tiere aufgreift.<sup>312</sup> Auf Seiten Gottes entspricht dem ein Hören auf die Bedürfnisse seiner Geschöpfe: Jesus weiß darum, wenn er im Gleichnis unseren Blick auf die Vögel des Himmels lenkt, die nicht sähen und nicht ernten, und dennoch vom himmlischen Vater versorgt werden (vgl. Mt 6, 26). Wer wahrhaft groß ist braucht seine Größe nicht dadurch unter

---

308M. L. Henry: *Das Tier im religiösen Bewußtsein* des alttestamentlichen Menschen, In: *Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel*. Hrsg. Von B. Janowski u.a. Neukirchen-Vluyn 1993, 48.

309P. Riede: *Art Tier*. In: *Calwer Bibellexikon* Bd. 2. Hrsg. v. O. Betz u.a., Stuttgart, 2., verbesserte Auflage 2006, 1348.

310Ebd.

311Henry: *Tier im religiösen Bewußtsein*, 46.

312Vgl. Bernhart: *Die unbeweinte Kreatur*, 73.

Beweis stellen, dass er sich nur mit Großen abgibt, und wer voll Liebe bzw. die Liebe selbst ist, kann sich selbst noch dem Wurm fürsorglich zuwenden: Und so sagt Bernhart zurecht: Die „Gottunmittelbarkeit des Tieres nimmt dem Schöpfer nichts von seiner Hoheit.“<sup>313</sup>

Hagencord greift Bernharts Begriff der 'Gottunmittelbarkeit' der Tiere auf und verbindet ihn mit dem biblischen Bild des Paradieses. So setzt er der traditionellen Schlussfolgerung, dass dank des menschlichen Sündenfalls auch die Existenz der Tiere fortan (unverschuldeterweise) post-paradiesisch sei, eine eigene Lesart entgegen. Schon Karl Barth hatte die selbstverständliche Rede von der 'gefallenen Schöpfung' kritisiert und vermutet, dass es so etwas wie 'Gottlosigkeit' nur beim Menschen geben könne.<sup>314</sup> Die Geschichte vom Verlust des Paradieses wird von Hagencord nun so verstanden, dass die Tiere nach dem Fall des Menschen im Garten Eden bleiben dürfen. Bildlich gesprochen bewohnen sie ihn damit eigentlich noch heute.<sup>315</sup>

„Als die Geschöpfe, die das Paradies nie haben verlassen müssen, verkörpern sie für den Menschen eine Existenz in der Unmittelbarkeit Gottes, die durch denkerische Leistungen weniger als durch ein schlichtes, waches und selbst-loses Leben im Hier und Jetzt erfahrbar werden kann.“<sup>316</sup>

Es bestehe eine Parallele zu den Bestrebungen menschlicher Mystik: Um dasselbe „schlichte In-der-Gegenwart-sein geht es allen Meditationsübungen, nicht etwa um ekstatische Weltfluchten.“<sup>317</sup> Die Lebensform der Tiere, der damit „Zeichenhaftigkeit“<sup>318</sup> für den Mystiker zukomme, war indes auch die des Menschen: damals, bevor sein Selbstbewusstsein erwachte, ihn gleichsam aus dem Paradies für immer vertrieb (so Hagencords psychologische Deutung)<sup>319</sup> und ihn sich selbst, seiner Umwelt und Gott entfremdete. Hagencord zitiert hier Nietzsche:

„Deshalb ergreift es (...) [den Menschen], als ob er eines verlorenen Paradieses gedächte, die weidende Herde oder in vertrauter Nähe das Kind zu sehen, das noch nichts Vergangenes zu verleugnen hat und zwischen den Zäunen der Vergangenheit und der Zukunft in überseliger Blindheit spielt.“<sup>320</sup>

313Bernhart: Die unbeweinte Kreatur, 73 f. Die Stelle bezieht sich wiederum auf die Deutung des Aquinaten.

314K. Barth: Die Lehre von der Schöpfung (Die Kirchliche *Dogmatik*. Bd. III/2). Zürich 1959 (2. Aufl.), 166.

315Hagencord: Diesseits von Eden, 32.

316Hagencord: Diesseits von Eden, 27.

317Hagencord: Diesseits von Eden, 34.

318Hagencord: Diesseits von Eden, 35.

319Hagencord greift hier zurück auf ein Gleichnis des Neurobiologen A. Damasio: A. Damasio: Ich fühle, also bin ich. Die Entschlüsselung des Bewusstseins, München 2000 (Vgl. Hagencord. Diesseits von Eden, 27).

320F. Nietzsche: Unzeitgemäße Betrachtungen, Frankfurt, Leipzig 1981, 97 f. zitiert nach Hagencord: Diesseits von Eden, 34.

Das Tier sei schon Adam

„offenbar als leibhaftige Erinnerung an die Seite gestellt worden – so als hätten die Autoren geahnt, das die Leib- und Schöpfungsvergessenheit des Menschen, der so sein will 'wie Gott' (vgl. Gen 3,5), zur Gefahr für ihn selbst und die ihm anvertraute Mitwelt werden könnte.“<sup>321</sup>

Tiere leben ganz im Augenblick, ganz in der unmittelbaren Wahrnehmung, und sie sind ganz in ihrem ihnen zugedachten Platz beheimatet.<sup>322</sup> Sie können also auch dem heutigen Menschen, der biblisch seit der Vertreibung aus dem Paradies bzw. evolutionsgeschichtlich seit den Anfängen seines abstrakten Denkvermögens und seines Selbstbewusstseins oft mit quälenden Sinnfragen zu kämpfen hat, etwas wichtiges vor Augen halten: „Sie verkörpern – je nach Gattung und (...) Nähe zum Menschen mehr oder weniger intensiv – jene Kraft des Ja, die dessen existenzielle Infragestellung (noch) nicht kennt.“<sup>323</sup>

Was also seit der Antike als Mangel des Tieres interpretiert wurde, seine Instinktgebundenheit, wird nach diesem Perspektivwechsel auf eine gewisse Weise neu geschätzt. Das setzt auch den (mutmaßlichen) Mangel der Tiere in Bezug auf Religiosität in ein anderes Licht: Wer das Paradies gar nicht verlassen hat, wer immer unmittelbar aus Gottes Hand lebte, braucht womöglich keine bewusste Religion. So hat Karl Barth die Besonderheit der Tiere in ihrer geheimen Beziehung zu Gott gesehen:

„Ihre Ehre ist die Verborgenheit ihres Seins mit Gott nicht weniger als unsere Ehre dessen Offenbarsein ist. Denn was wissen wir schließlich, welches die größere Ehre ist? Was wissen wir, ob es sich wirklich so verhält, daß der äußere Kreis der anderen Geschöpfe nur um des inneren, nur um des Menschen willen da ist? Was wissen wir, ob es sich nicht gerade umgekehrt verhält? Was wissen wir, ob nicht beide Kreise, der äußere und der innere, je ihre eigene Selbständigkeit und Würde, je ihre besondere Art des Seins mit Gott haben?“<sup>324</sup>

Vielleicht ist Religion, die möglicherweise das unterscheidend Menschliche schlechthin ausmacht (s.u.),<sup>325</sup> und umso mehr wohl Theologie, nur ein notwendiger Umweg des suchenden Menschen zu Gott *zurück*, den Tiere nicht brauchen, weil sie den Bezug zu ihm (ähnlich wie Kinder) gar nicht erst verloren haben?

Tiere nehmen also in biblischem Denken über die Güte alles Geschaffenen hinaus

---

321Hagencord: Diesseits von Eden, 219.

322Vgl. Hagencord: Diesseits von Eden, 34 f.

323Hagencord: Diesseits von Eden, 211. Diese Deutung des Tieres kann sich nach Hagencord auf die Bibel berufen. „Schon den biblischen Menschen erinnern (...) Tiere an das 'alte Gefühl', zu wissen, wohin man gehört: 'Der Ochse kennt seinen Besitzer und der Esel die Krippe seines Herrn; Israel aber hat keine Erkenntnis' (Jes 1,3). Eingebunden zu sein in einen größeren Sinnzusammenhang und von der 'Erkenntnis' erfüllt zu sein, den eigenen Ort bei Gott und somit in der Welt zu haben, gehört in den Grundbestand der Sehnsüchte des Menschen.“ Hagencord: Diesseits von Eden, 35 f.

324Barth: Dogmatik III/2,165.

325Vgl. U. Lüke: *Der Mensch-das betende Tier*. Über den bio-theologischen Zusammenhang von Tier und Mensch. In: *Diakonia*, 36. Jg. (2005), Heft 3, 158-163.



durch ihre „Beseeltheit“ im Sinne von gefühlter Lebendigkeit eine besondere Stellung ein – zusammen mit dem Menschen. Es lohnt sich zudem, sich bewundernd den tierischen Mitgeschöpfen zuzuwenden. Dies sah schon Kant, der meinte, von Tieren könne der Mensch Sanftmut lernen.<sup>326</sup> Beizupflichten ist auch H. Kessler, dass der Mensch im Tier „des schöpferisch-fürsorglichen Waltens Gottes inne (...) werden“<sup>327</sup> kann. Er geht sogar noch weiter, indem er sagt, dass der Schöpfer selbst den Menschen im Rahmen einer mystischen Erfahrung „im beseelten Blick des Tieres anschau[en]“<sup>328</sup> könne. Für Martin Buber war das Entscheidende, dass in der Begegnung mit dem Tier dieselbe beziehungsstiftende *Dynamis* Gottes offenbar werden kann, die der Mensch auch in der Begegnung mit anderen Menschen erfahren kann.<sup>329</sup> Echte Begegnung mit einem 'Du', an dem der Mensch nach Buber erst zum 'Ich' wird,<sup>330</sup> kann also mit einem Menschen, einem Tier (bei Buber selbst mit einer Pflanze) stattfinden, und sie ist letztlich immer das Werk Gottes.<sup>331</sup> Hagencord schreibt dazu:

„Der Weg der 'natürlichen Theologie', der bis in die Renaissance hinein selbstverständlich begehbar war und beschritten wurde, leuchtet hier wieder auf; dieser führt dazu, sich von der Natur (...) auf dem Weg der Gott-und Sinnsuche leiten zu lassen.“<sup>332</sup>

Tiere als Träger natürlicher Theologie zu sehen oder sogar selbst zu erfahren, geht sicherlich mit einer Aufwertung der Werthaftigkeit der Tiere einher: Der Geist des staunenden Hinsehens auf Tiere (als Geschöpfe Gottes) und des Sich-Öffnens für Tiere (in der gottgewirkten Begegnung) führt uns weg von einer (rein) instrumentellen Sicht der Tiere. Aus unserer Beurteilung verändert sich, wie ich denke, nicht so sehr unser Sollen, sondern vor allem unser *Wollen*. Unsere eigene veränderte Haltung, die Wertschätzung ihres Wesens und das Wissen um ihren eigenen theologischen Ort, hat dann auch Auswirkungen auf unser Handeln – womöglich bis hin zum keineswegs zu schwierigen Schritt des Fleischverzichts.

326Kant's Vorlesungen, 1573. Siehe in der vorliegenden Arbeit Anm. 254.

327Kessler: Anthropozentrik, 133.

328Ebd. Solche Aussagen sind natürlich insofern etwas gefährlich, als sie an Pantheismus denken lassen und den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf verwischen.

329Vgl. E. Spiegel: *Tierethik* – eine sozio-theologische und didaktische Orientierung. In: Katechetische Blätter. 130. Jg. (2005), Heft 3, 176.

330Vgl. M. Buber: *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1997, 32.

331E. Spiegel sieht diese 'beziehungsstiftende *dynamis* einer Art dritten Macht' daran anknüpfend als Basis einer *ethischen* Verpflichtung gegenüber Tieren, vgl. Spiegel: *Tierethik*, 176.

332Hagencord: Diesseits von Eden, 205.

### 5.1.3 *Der Mensch: die Frage nach seiner Differenz und der damit verbundenen Verantwortung*

„Geistgeleitet“, d. h. aus (religiöser) Werthaltung heraus verantwortlich leben, kann freilich nur der Mensch. Damit sind wir zuletzt (wieder, siehe Kap. 3.3) bei der entscheidenden Differenz in der 'Differenzgemeinschaft' angelangt. Schließlich ist im christlichen Selbstverständnis der Mensch trotz aller Gemeinsamkeit radikal vom Tier durch seine unsterbliche Seele, und damit seinen Anruf durch Gott und seine Berufung zu Gott, unterschieden: Er ist *imago Dei*, Gottes Ebenbild auf Erden. Der darin zum Ausdruck kommende so strikte und in der katholischen Theologie sehr betonte Unterschied zum Rest der Schöpfung kann einerseits (zurecht) seine höheren ethischen Ansprüche begründen, aber auch zu fragwürdigem Hochmut und sträflichem Desinteresse am Rest der Schöpfung führen.

Die Menschenwürde gegenüber der (*Bonitas*-)Würde der Kreatur hat ihre Wurzeln in der griechischen Tradition, wo die Gleichheit der Menschen mit ihrem Anteil an der Weltvernunft begründet wurde, und ist in der Patristik mit der 'Spitzenaussage der biblischen Anthropologie', dem Gedanken der Gottebenbildlichkeit verbunden worden.<sup>333</sup> Sie fand in der säkularen Interpretation Kants ihre wegweisende Fassung für die Neuzeit.<sup>334</sup> Normativ-ethisch beinhaltet die bibeltheologische Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, „in Freiheit und Verantwortlichkeit sein Leben und seine Welt selbst zu gestalten und darin stets mehr Bild Gottes zu werden.“<sup>335</sup> Gen 1,26 liefert die Grundlage für dieses 'Treuhändermodell'. Der Mensch als Abbild und Repräsentant des Urbildes ist gleichsam der irdischer Sachwalter Gottes. Das heißt, der Mensch ist keineswegs „nur ein gutes Geschöpf wie die anderen guten Geschöpfe (*bonitas*), sondern als Bild Gottes kommt ihm zugleich die besondere Ehre und Aufgabe zu, Verantwortung für die Schöpfung vor dem Schöpfer zu tragen (*dignitas*)“.<sup>336</sup>

Nach der fundamentalen Kritik am biblischen Herrschaftsauftrag im Rahmen der ökologischen Krise bemühte sich die Theologie vielfach, diesen Aspekt der sorgenden Verantwortung zu betonen (gegenüber einer fälschlichen Auslegung als Freibrief zur Schöpfungs-Tyrannie). Denn trotz dieser Sonderstellung, die durch das Christu-

<sup>333</sup>Vgl. K. Hilpert: Art. Menschenwürde. LthK 7, Sp. 134.

<sup>334</sup>Ebd.

<sup>335</sup>K.-W. Merks: Art. Gottebenbildlichkeit. V. Theologisch-ethisch., LthK Bd. 4, Sp. 877

<sup>336</sup>Baranzke: Tierliche und menschliche Gefühle, 168 f.

sereignis von Gott noch einmal besiegelt wird, empfiehlt sich dem oft allzu herrisch-arrogant auftretenden Menschen eine gewisse Demut. *Innerhalb* der 'Differenzgemeinschaft' besteht nach Marschütz die Sonderstellung des Menschen: „inmitten (und nicht gegenüber) der Schöpfung“<sup>337</sup>. Sie bringt damit eine Verantwortung für die schwächeren Glieder der Schöpfungsgemeinschaft mit sich, von der noch die Rede sein wird. Nicht per se, sondern aus Gottes unfassbarer Gnade hat der Mensch, wenn man so will, eine Sonderstellung inne, derer er sich „in freier Wahl des Guten“ (Gaudium et Spes 17) als würdig erweisen soll.

Das zugrunde liegende Menschenbild stellt den Menschen ontologisch als Einheit zweier Pole (oder 'Seinsprinzipien'<sup>338</sup>) dar: Auf der einen Seite ist er ganz in die Welt, und eben auch in die Natur hinein gestellt: dem entspricht die Materie oder die Leiblichkeit. Auf der anderen Seite ist er Bild Gottes, Gottes Dialogpartner: Dieser Pol kann seine *Seele* genannt werden.<sup>339</sup> Nannten wir mit J. Bernhart und R. Hagencord das Tier in seinem leiblichen Lebensvollzug gottunmittelbar, ist es beim Menschen der Pol der Seele, dem 'Gottunmittelbarkeit' zukommt, indem die Seele im Unterschied zum Lebensatem der Tiere *individuell* von Gott erschaffen wird.<sup>340</sup> Das bedeutet, dass er von Beginn seines Lebens an in eine Beziehung zu Gott hinein genommen, von ihm gewollt und bejaht ist.<sup>341</sup> „Der Begriff der Seele steht für eine personale Gottesbeziehung“,<sup>342</sup> für eine einzigartige „Liebesbeziehung“ zwischen Gott und Mensch, die beidseitig ist (oder zumindest sein kann) und wie wir auch aufgrund der *Menschwerdung* Gottes annehmen dürfen, von gänzlich anderer Qualität als das unbewusst-abhängige Hingeordnetsein des Tieres auf seinen Schöpfer. Biblisch kommt dies darin zum Ausdruck, dass dem Menschen der Lebensatem von Gott persönlich eingehaucht wird (vgl. Gen 2, 7), während bei den Tieren davon nicht die Rede ist (vgl. Gen 2, 19).

Eine scharfe Trennlinie zieht der Glaube an die individuelle Seele des Menschen

---

337Marschütz: Eine Ethik für Tiere?, 167.

338Vgl. zur traditionellen Sicht der Seele und der Materie als Seinsprinzipien des Menschen: H. Vorgrimler: Art. Seele. In: H. Vorgrimler: Neues Theologisches Wörterbuch. Mit CD-Rom. Freiburg im Breisgau 2000, 566.

339Vgl. G. Greshake: Art. Seele. VI. Systematisch-theologisch. In: LthK, Bd. 9, 378.

340Vgl. Lüke: Säugetier von Gottes Gnaden, 165.

341Vgl. Lüke: Säugetier von Gottes Gnaden, 166.

342E. Discherl: Grundriss theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen. Regensburg 2006, 102.

(heute) nicht mehr in Hinblick auf den lange Zeit abgewerteten menschlichen Leib,<sup>343</sup> wohl aber in Hinblick auf die (leiblich gedachten) Tiere. Die Seele ist gewissermaßen „die Chiffre einer Menschenwürde von Gottes Gnaden“.<sup>344</sup> Der Treuhänder des Schöpfers auf Erden hat von Beginn an und auch in Ewigkeit einen kategorial anderen Wert bei Gott. Dagegen fragte Kohelet im dritten Jahrhundert vor Christus noch: „Wer weiß, ob der Atem der einzelnen Menschen wirklich nach oben steigt, während der Atem der Tiere ins Erdreich hinabsinkt?“ (Kohelet 3, 21). In Mittelalter und früher Neuzeit wurde noch über die individuelle Erschaffung der Tierseele diskutiert (siehe Anm. 125). Danach war die Tierseele offenbar weithin kein theologisches Thema mehr. Heute sind einzelne Stimmen wie die von Drewermann<sup>345</sup> (oder auch R. Radlbeck-Ossmann<sup>346</sup>) zu vernehmen, die für die Seele der Tiere und/oder ihre Unsterblichkeit argumentieren.

Nun wäre gerade bei dieser starken Abgrenzung des Menschen durch die Seele eventuell verstärkt die Rezeption von evolutionsbiologischen Erkenntnissen einzufordern. Diese könnten unter Umständen geeignet sein, auch hier eher den geschöpflichen Kontinuitäts- als den Differenzaspekt zu betonen (wobei Naturwissenschaften freilich über *Unsterblichkeit* als reiner Glaubensfrage schon prinzipiell nichts aussagen können). Ich denke hier an das Problem des Zeitpunkts der Beseelung der Menschheit als ganzer, die theologisch als „Grunddatum des Menschseins“<sup>347</sup> angesehen werden kann. Es geht also um die Frage, wann im Laufe der Menschwerdung zum ersten Mal ein Lebewesen mit individuell erschaffener Seele aufgetreten sein könnte. Hierzu schreibt der schon mehrfach in dieser Arbeit zitierte Theologe und Biologe Hagencord ironisch:

„Welchen Menschen soll Gott denn nun mit der Geistseele ausgestattet haben – schon den *Australopithecus afarensis* oder erst den *Homo erectus*? Und hat „Er“ sie dem *Homo sapiens neanderthalensis* wieder aberkannt, nachdem er im Kampf mit dem *Homo sapiens sapiens* un-

343Insofern der Mensch die Einheit von Beidem darstellt, ist auch die Leiblichkeit in seine Seele, seine Beziehung zu Gott, hineingenommen (vgl. Greshake: Seele, 378 f.), bzw. der Leib ist die Ausdruckseite der Person (vgl. H. Vorgrimler: Art. Seele. In: NthWb, 566). So kann man 'Seele' auch „als einen Begriff für das ganze, leibgeistige Wesen des Menschen [verstehen]“ – D. Sattler / Th. Schneider: Schöpfungslehre. In: Th. Schneider (Hg.): Handbuch der Dogmatik. Erarbeitet von B. J. Hilberath, H. Kessler, A. Müller u.a.. Bd. 1 . Prolegomena. Gotteslehre. Schöpfungslehre. Christologie. Pneumatologie. Düsseldorf 2006 (3. Aufl.), 222.

344Lüke: Säugetier von Gottes Gnaden, 163.

345Vgl. E. Drewermann: Über die Unsterblichkeit der Tiere. Olten 1992.

346Vgl. R. Radlbeck-Ossmann: Eine kleine *Eschatologie der Tiere*. In: Katechetische Blätter. 130. Jg. (2005), Heft 3, 181-186.

347Lüke: Säugetier von Gottes Gnaden, 150.

tergegangen war?<sup>348</sup>

U. Lüke nennt als Kriterium für die zeitliche Bestimmung der Beseelung den „paläo-anthropologisch zumindest ansatzhaft erkennbaren Transzendenz- bzw. Gottessbezug“.<sup>349</sup> Dabei stellt die Seele dann den entscheidenden Unterschied zwischen Mensch und Tierreich dar, doch vielleicht zugleich auch die Brücke: „Wo der Primate zu beten beginnt, kommt er als Mensch zur Welt“,<sup>350</sup> schreibt Lüke über den 'bio-theologischen Zusammenhang' von Mensch und Tier. Dieser Ausspruch ist freilich eigentlich kausativ und perfektiv zu verstehen: *Weil* Gott das ungeheure Wunder geschehen ließ, dass *einst* ein „Primate“ zu beten begann, bzw. Gott ihm das schenkte, was wir 'Seele' nennen, entstand der Mensch. Doch falls, was freilich aus der Offenbarung nicht hervorgeht und nicht gerade wahrscheinlich anmutet, Gott vorhätte, dass dieses auch der nächste oder übernächste Entwicklungsschritt des Schimpansen wäre, müssten dann nicht selbst Anthropozentriker diese Ahnen *potenzieller* „Menschen“ jetzt schon entsprechend respektvoll behandeln, ja alles daransetzen, ihre Zukunftsmöglichkeiten nicht (durch Ausrottung) zunichte zu machen (Einem Ur-Wesen, aus dem später der Mensch hervorgehen sollte, hätte man dieses Potenzial seinerzeit wohl ebenfalls kaum ansehen können)? Tierische Entwicklungsmöglichkeiten, die natürlich auch in entsprechend längeren Zeiträumen bei weniger hoch entwickelten Tieren vorhanden sind, sollten jedenfalls bei den sehr strikten Grenzziehungen nicht völlig ausgeblendet werden. So schreibt auch der evangelische Theologe U. Körtner:

„Es gibt auch evolutionsgeschichtlich ein für die anthropologische Diskussion wichtiges Mensch-Tier-Übergangsfeld. Seine Vernachlässigung in der theologisch-philosophischen Diskussion führt zwangsläufig zur Überbetonung der 'Sonderstellung' des Menschen und zur Unterbetonung tierischer *Entwicklungsmöglichkeiten*.“<sup>351</sup>

Auch wenn man die individuell erschaffene, unsterbliche Seele als *Unterscheidungsmerkmal* aufrecht erhalten möchte, sollte man auch in der Theologie im Hinblick auf unser heutiges Wissen über die evolutive Verwandtschaft allen Lebens und unserer Herkunft aus dem Tierreich eher die Gemeinschaftsaspekte in den Vordergrund rücken: Gemeinsamkeit in der gemeinsamen geschöpflichen Hinordnung auf den Schöpfer, der Bonitas-Würde der Schöpfung, der gemeinsamen Beseeltheit im Sinne von Empfindungsfähigkeit, aber auch *Gemeinschaft* in Begegnung, Solidarität oder

348Hagencord: Diesseits von Eden, 59 f.

349Lüke: Säugetier von Gottes Gnaden, 150.

350Lüke: Der Mensch – das betende Tier, 163.

351U. Körtner: Art. Tier. In: TRE Bd. 33, 530 (Hervorhebung von mir, M. R.).

sogar Freundschaft. Die Gemeinsamkeit besteht nicht in der personalen Gottesbeziehung, doch mir erscheint es problematisch, wenn wir aus diesem Grunde Tiere ein Leben nach dem Tod absprechen: Wissen wir über die andersartige Gottesbeziehung nicht viel zu wenig, da wir ja weder Gott in seinen von uns verborgenen Seiten, noch die in vielem ja doch fremd bleibenden Tiere, wirklich kennen und begreifen (um so viel weniger also die Beziehung zwischen diesen beiden unbekanntem Größen !)? Auf dieses 'Verborgensein' der tierischen Beziehungen zu Gott wies Karl Barth hin, deren Anerkennung er als „Zurückweisung alles menschlichen Hochmuts“<sup>352</sup> und „Akt der Demut“<sup>353</sup> ansah. Lücke bekennt:

„Ja wir sterben mit den Tieren! (...) Gleichwohl glauben wir ChristInnen, es kommt ein Mehr nachher! Dass dieses Mehr an Leben aber nur den Menschen betrifft und die übrige nicht-menschliche Schöpfung ausklammert, erscheint den meisten schöpfungssensiblen TheologInnen höchst fraglich.“<sup>354</sup>

Der Glaube an die Seele sollte in diesem Sinne nicht dazu hergenommen werden, daraus die Minderwertigkeit des Tieres abzuleiten. Wer beschenkt wird, soll sich dankbar über das Geschenk freuen (und sich dessen würdig erweisen), nicht aber Rückschlüsse darüber ziehen, dass die anderen anscheinend weniger wert sind, weil sie offenbar (zumindest nach seinem Kenntnisstand !) nicht so beschenkt wurden. Die unsterbliche Seele ist so ein Geschenk, und wem Gott sie gewährt und wem nicht weiß letztlich nur er. Dem Geist des Beschenktseins entspricht es sicherlich, wenn uns die Hoffnung auf Auferstehung, die ja mit dem Seelenglauben verknüpft ist, zum christlichen *Handeln* motiviert: Und das heißt in Bezug auf die Mitschöpfung in die wir hineingestellt sind, dass wir in Demut und Dankbarkeit unseren Herrscherauftrag auf eine für die ganze Schöpfung schonungsvolle, heilsame und verheißungsvolle Weise (vgl. Röm 8, 19 ff.) ausüben.

„Für die Christen gilt das Gesetz in neuer Form, nicht mehr als hierarchisch verordnetes Gebot, sondern als *lex scripturae ex corde*, aus der Verantwortung des individuellen Gewissens mit oder auch ohne Exhortation oder Admonition durch kirchliche Hierarchien, in der Verantwortung nicht des individuellen Menschen vor dem Tier, sondern in der Verantwortung vor Gott *für* das Tier.“<sup>355</sup>

352Barth: Dogmatik III/2, 165.

353Ebd.

354Lücke: Der Mensch – das betende Tier, 160.

355Sass: Menschliche Verantwortung, 110. Wenn man diese (den Begriff der Potenzialität vielleicht etwas überstrapazierende) Argumentationsfigur nicht bemühen will, um den Menschen eine gewisse Demut nahezu legen, kann man auf etwas anderem Wege zu einem ähnlichen Ergebnis gelangen: Der Übergang vom Menschen zum Tier lässt sich in zwei Weisen interpretieren. In einer naturalistischen Sichtweise der „Biographie“ unserer eigenen Spezies gab es nie die eine große Geburtsstunde, sondern unzählige kleine Geburten. Aus dieser Betrachtungsweise folgt zwangsläufig ein graduelles Menschwerden und damit auch ein abtönbarer Begriff von Humanität (im Sinne von

Während bei Kant der Mensch der Strenge des eigenen Gewissens überlassen war, muss sich im christlichen Kontext jedes Handeln, auch das gegenüber Tieren, prinzipiell *zusätzlich* vor der letzten Instanz des dreieinigen Gottes bewähren. Radlbeck-Ossmann zieht die in meinen Augen keineswegs zu radikale Schlussfolgerung, dass sofern

„in der endzeitl. Vollendung das Leben jedes Individuums in all seinen Bezügen vor Gott [kommt], (...) dabei – entgegen der Annahme *Descartes'* – auch unser Verhalten gegenüber Tieren zur Sprache kommen müsste.“<sup>356</sup>

J. Fischer warnt allerdings davor, indem er *Rechtfertigung* und *Begründung* des Handelns auseinanderhält, christliche Ethik zu eng an diese Verantwortung *vor Gott* zu knüpfen:

„Die Verantwortungsbeziehung zu Gott *begründet* nicht das christliche Handeln, sondern in ihr muss das christliche Handeln gerechtfertigt werden. Das bedeutet, dass es seine Orientierung und Veranlassung von etwas anderem her bezieht, und dies ist die christliche Spiritualität, wie sie sich für die christliche Tradition in den geistlichen Tugenden konkretisiert. Sie ist es, welche zur Übernahme von Verantwortung verbindet, freilich nicht *vor* einer Rechenschaft fordernden Instanz, sondern *für* andere und anderes.“<sup>357</sup>

Die Frage nun, ob die Ermächtigung, Tiere nicht nur zu domestizieren, sondern auch zu töten mit dieser Verantwortung vereinbar ist, zielt auch auf *Rechtfertigung* unseres Handelns vor Gott, nicht aber auf den eigentlichen Geist, die hermeneutisch zu erschließende 'Orientierung' unserer Handlungen und ist damit nicht unser eigentliches Thema.<sup>358</sup>

---

„Menschhaftigkeit“) , ein 'Mensch-Tier-Übergangsfeld'. Bei einer scharfen, mit der Freiheit, der Gott-Ebenbildlichkeit bzw. der Seele des Menschen begründeten Trennlinie von Mensch und Tier dagegen ergibt sich bei Anerkennung der Evolutionslehre einerseits, und andererseits unter Annahme der Glaubenslehre, dass die Seele bei der Befruchtung der Eizelle „entsteht“: *Die Mutter des allerersten Menschen muss zwangsläufig schon per definitionem ein Tier gewesen sein. Du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren – gilt das vierte Gebot auch für den ersten Menschen, dessen Mutter sozusagen noch ein Tier war, jedenfalls ein Wesen ohne unsterbliche Seele? Und gilt hier wirklich, dass die Mutter ein Wesen von qualitativ, und nicht nur graduell anderer Art war? Wenn wir in Klassen denken: Mensch auf der einen, Tier auf der anderen Seite, gehört die Mutter des ersten beseelten Primaten offenbar der gleichen Klasse an, wie alle auch heute noch lebenden Tiere.*

Das interessante an dem vielleicht etwas befremdlichen und provozierenden Gedanken ist, dass in beiden Sichtweisen eine Annäherung an das Tier zugestanden werden muss: Entweder durch das Eingeständnis eines Übergangsfeldes, oder in der Anerkennung der Tiere als direkter Eltern (nicht nur „Cousins“ oder ähnliches) der (ersten) Menschen!

356Radlbeck-Ossmann: *Eschatologie der Tiere*, 186 (Hervorhebung im Original).

357Fischer: *Theologische Ethik*, 133 (Hervorhebung im Original).

358An dieser Stelle nur ein paar Worte: Schon Zucht und Haltung von Tieren stellt eigentlich einen Ausdruck menschlicher Verfügungsgewalt dar, deren Erlaubnis, so Marschütz, eine „Tierethik, die ihren Namen gerecht werden soll, (...) prinzipiell hinterfragen“ müsse (Marschütz: *Eine Ethik für Tiere?*, 164). Doch angesichts der Tötungspraxis bekommt diese Frage noch eine andere Dringlichkeit, wie bereits Karl Barth sah: „Ernte ist kein Bruch des Schöpfungsfriedens, Tierhaltung und Tiernutzung ist es auch nicht, Tiertötung aber setzt voraus, daß der Schöpfungsfriede mindestens bedroht ist und ist selber Fortsetzung dieser Bedrohung.“(Barth: *Dogmatik III/4*, 401) Karl Barth betont von daher das sich immer neu stellende Rechtfertigungsbedürfnis jedweger Tiertö-

Das heißt: Die Ontogenese, die Herkunft unserer Fähigkeit zur Verantwortungsübernahme als unterscheidendes Speziesmerkmal ist im individuellen christlichen Handeln eigentlich weniger wichtig als die Aktualgenese, die lebendige Quelle der Verantwortung, die im Geist der Liebe (und damit wohl dem Hl. Geist) zu suchen ist: „In theologisch-ethischer Perspektive ist Verantwortung in Liebe fundiert, und nicht etwa umgekehrt.“<sup>359</sup> Eine Verantwortung, die aus Liebe kommt (und weniger aus dem Bewusstsein, Gottes moralfähige Elite auf Erden darzustellen) äußert sich nahe liegender Weise in einem weitgehenden Gewaltverzicht. Wo Leben nehmen selbstverständlich wird und für spontanes Mitleid kein Platz mehr ist – wie wohl heute in den modernen Fleischfabriken – ist es jedenfalls wohl schwierig, noch etwas von Gottes Geist wahrzunehmen, wie auch unter den erbärmlichen Umständen, unter denen heute Tiere größtenteils aufgezogen werden.

## 5.2 Der biblische Ur-Vegetarismus und die eschatologische Utopie des Tierfriedens

Für eine daraus erwachsene christliche Motivation zum Fleischverzicht sind schlussendlich sicherlich der biblische Ur-Vegetarismus und die endzeitliche Tierfriedensvision von großem Interesse. Ich möchte im Folgenden den Fragen nachgehen, welcher Geist daraus spricht und inwiefern dieser trotz der späteren biblischen Erlaubnis zum Fleischessen im noachitischen Bund für eine heutige Ethik des Fleischverzichts wegweisend sein kann.

Im ersten, dem Schöpfungsbericht der Priesterschrift, wird Mensch und Tier eine vegetarische Kost nahegelegt:

„Dann sprach Gott: Hiermit übergebe ich euch alle Pflanzen auf der ganzen Erde, die Samen tragen, und alle Bäume mit samenhaltigen Früchten. Euch sollen sie zur Nahrung dienen. Allen Tieren des Feldes, allen Vögeln des Himmels und allem, was Lebensatem in sich hat, gebe ich alle grünen Pflanzen zur Nahrung.“ (Gen 1,29)

Man kann diesen Speiseplan als einen frutarischen interpretieren, so dass nicht die ganze Pflanze, sondern nur ihr Samen oder ihre Frucht zum Verzehr freigegeben wäre. Das würde bedeuten, dass nicht nur kein Tier, sondern auch keine Pflanze ihr Leben lassen muss, damit alles, was Lebensatem (*נַפְשׁ*) hat, sich ernähren kann. Es geht also um eine ideale, gewaltfreie Schöpfungsordnung, die auch dem *dominum*

---

tung, das Baranzke zufolge auch in der jüdischen Religion präsent geblieben ist (Baranzke. Würde der Kreatur?, 352 f.).

<sup>359</sup>Fischer: Theologische Ethik, 133.



*terrae* (Gen 1,26 f.) eine klare Richtung vorgibt: Die Herrschaft über die Erde bedeutet nicht die Ausbeutung der Tiere, sondern vielmehr soll der Mensch Sorge dafür tragen, dass die gottgewollte Ordnung aufrecht erhalten bleibt. Diese Ordnung bezieht Tiere als untergeordnete, aber zu schonende Lebewesen mit ein.

Nun versteht sich von selbst, dass die priesterschriftliche Speisevorschrift von Autoren stammt, welche selbst mit Sicherheit keine Vegetarier waren. Man kann die unblutige Ernährung als ein Bild für eine menschliche Gesellschaft, die auf Gewaltfreiheit basiert, lesen, sogar eine herrschaftskritische Stoßrichtung ausmachen: Die Verteilung von Fleisch setzt im Gegensatz zu vegetarischer Nahrung hierarchische Strukturen voraus.<sup>360</sup> So geht es also nicht nur um Gewalt gegen Tiere, sondern auch darum, dass das „Haus des Friedens (...) nicht zu einem Platz von Kampf und Krieg um die besten Fleischstücke werden“<sup>361</sup> soll.

Liest man den biblischen Text in seinem urgeschichtlichen Zusammenhang mit der jahwistischen Paradieseserzählung vom Garten Eden, die ebenfalls von einer vegetarischen Ernährung Adams und Evas auszugehen scheint, fügt sich das fleischlose Leben in ein Bild kosmischen Schöpfungsfriedens. Noch im Weltgefühl einer 'unio magica' hat in Gen 2 die „intuitive Gewißheit untergründiger Verwandtschaft aller Lebewesen Mensch und Tier noch als ein einheitliches Ganzes umfaßt.“<sup>362</sup> Zärtlich, wie ein „tastender Versuch des Gottes“<sup>363</sup> erscheint es, wenn dem Menschen die Tiere zugeführt werden, mit dem Zweck, seine Einsamkeit zu beenden, und zu sehen, wie er die Tiere nennen, sich zu ihnen in Beziehung setzen würde. Dass der Mensch sofort die Namen der Tiere weiß, (während Mose in Ex 3,13 f. den Gottesnamen gerade nicht ahnen kann) kann man so deuten, dass der Mensch „in freudigem Erstaunen ihr Wesen erkennt, nachdem er sie als ein zu sich gehörendes wahrnimmt.“<sup>364</sup>

Ob nun demgegenüber der Vegetarismus der Priesterschrift mehr eine friedliche

360Vgl. J. Ebach: Ursprung und Ziel. Erinnerter Zukunft und erhoffte Vergangenheit. Biblische Exegesen. Reflexionen. Geschichten. Neukirchen-Vluyn 1986, 33 f.

361K. Löning / E. Zenger: Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien. Düsseldorf 1997, 157.

362M. L. Henry: *Das Tier im religiösen Bewußtsein* des alttestamentlichen Menschen, In: Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel. Hg. von B. Janowski u.a. Neukirchen-Vluyn 1993, 24.

363Henry: *Das Tier im religiösen Bewußtsein*, 27.

364Henry: *Das Tier im religiösen Bewußtsein*, 26. Spontanes Benennen könne nur gelingen, wenn dem ein spontanes Erkennen des anderen vorausgehe; das aber setze voraus und zeige, dass eine tiefe Wesensähnlichkeit zwischen Mensch und Tier vorhanden sei (vgl. ebd.). Freilich geht diese Ähnlichkeit bekanntlich nicht so weit, dass dem Menschen die Gesellschaft der Tiere gereicht hätte – weswegen in der biblischen Erzählung dann die Frau erschaffen wird.

menschliche Gesellschaft oder mehr einen Tierfrieden im Auge hatte, offensichtlich sollte dem Ist-Zustand der erlebten Realität ein Kontrastbild, wie Gott die Welt ursprünglich gewollt haben könnte, gegenübergestellt werden. Um die eigene Tradition der Tiernutzung und des Tieropfers ätiologisch dennoch rechtfertigen zu können, musste innerhalb der Priesterschrift eine andere, immer noch gültige, nachsintflutliche Ordnung von Gott erlassen werden. Westermann wertet es als Pedanterie der Priesterschrift, dass sie diese in Gen 9, 3 mit Einsetzen der geschichtlichen Zeit eigens ausführt; der alttestamentliche Leser habe vor dem Hintergrund des idealisierend-unhistorischen Charakters der Paradieseserzählung ohnehin verstehen müssen, dass im Hier und Jetzt ganz andere Spielregeln gelten würden.<sup>365</sup>

In Gen 9, 3 sagt Gott im Rahmen des noachitischen Bundes, in welchem nicht nur der Mensch, sondern auch die Tiere seine Bundespartner sind (!): „Alles Lebendige, das sich regt, soll euch zur Nahrung dienen. Alles übergebe ich Euch wie die grünen Pflanzen. Nur Fleisch, in dem noch Blut ist, dürft ihr nicht essen.“ Fortan herrschen „Furcht und Schrecken“ (Gen 9, 2) unter den Tieren, von einem harmonischen Zusammenleben mit dem Menschen kann keine Rede mehr sein. In diesen brutalen Worten entdeckte die Exegese Anklänge an die Sprache des Jahwekrieges.<sup>366</sup> Entsprechend sieht Westermann hier zum Ausdruck gebracht, „daß dieses Ausgeliefertsein der Tiere in die Gewalt des Menschen und die dadurch bedingten 'Furcht und Schrecken' der Tiere mit dem guten Willen des Schöpfers alles Lebendigen in einer Spannung steht“.<sup>367</sup> Mit Hinblick auf das Verbot, das Blut als den Sitz des Lebens zu verzehren, wird aber die Erlaubnis sogleich wieder eingeschränkt. Es scheint Gott ein Anliegen zu sein, dass dem Leben der Tiere, wenn es schon nicht grundsätzlich geschont wird, doch die nötige Pietät entgegengebracht wird. In dem Blutverbot erinnert Gott die Menschen daran, dass, auch wenn diese Tiere nutzen, sie niemals ganz über sie verfügen können: alles Leben gehört letztlich ihm, nicht dem Menschen. Die

365C. Westermann: *Genesis*. 1. Teilband Genesis 1-11, (Biblicher Kommentar Altes Testament ; I/1), Neukirchen-Vluyn 1974, 225.

366Vgl. Seebass: *Genesis*, 222. Zenger wendet sich gegen diese 'kriegsideologische' Deutung: Der Gottesschrecken, der die Tiere davon abhalten soll, die Lebensräume zu verwüsten, ist (...) ein Schöpfungssegen, der dem Lieben dient.“ - E. Zenger: *Gottes Bogen in den Wolken*. Komposition und Theologie der **priesterschriftlichen Urgeschichte** (SBS 112), Stuttgart 1983.

367Westermann: *Genesis*, 619 f. Zenger sieht Gen 1,28-30 und Gen 9,1-3.7 als „spannungsreiche Einheit“ an, in deren Dialektik „die melancholische Trauer mit[schwingt], die in P<sup>g</sup> (und in uns allemal!) angesichts der faktischen Welterfahrung aufsteigt, weil die Menschen weit hinter den ihnen vom Schöfergott gegebenen Zielen (...) zurückbleiben.“ - Zenger: *Gottes Bogen*, 123 f.

Fleischerlaubnis fällt nach Seebaß (im Unterschied zu Zengers Auslegung)<sup>368</sup> nicht unter den Segen Jahwes, und die Freigabe ist geprägt von einer „deutlich negative[n] Qualifikation“.<sup>369</sup> Für Seebaß ist der historische Kontext entscheidend:

„Hier und anderswo im Alten Testament denkt man offenbar nicht an eine systematische Ausbeutung der Tiere. Ausgesagt wird lediglich, daß Fleischnahrung keine Blutschuld schafft – man denke daran, daß atl. Menschen einige Wildarten erheblich zu fürchten hatten und ihr Überhandnehmen an bestimmten Orten als Zeichen des Unheils galt“.<sup>370</sup>

Das bedeutet nicht, dass der alte Traum des harmonischen Lebens mit und in der Schöpfung obsolet geworden wäre. Doch angesichts der faktischen Gewalt der nachparadiesischen Schöpfung „ist die Weltsicht Gottes nunmehr 'realistischer'“.<sup>371</sup> „In einer Art Notordnung konzidiert Gott dem Menschen Nahrung aus Tierfleisch“.<sup>372</sup>

Doch ist die neue Erlaubnis Belohnung des so vorbildlich opfernden Noah (B. Jacob), soll sie den Menschen in eine neue Stellung setzen, die ihn befähigt, als Vertreter Gottes die Ordnung der nachsintflutlichen Welt zu garantieren (C. Westermann)? Oder entscheidet sich der priesterschriftliche Gott als liebender Vater für die weniger strengen Gesetze (die allerdings für Tiere eine Verschärfung bedeuten), damit er selbst zukünftig auf unliebsame Strafmaßnahmen verzichten kann? Solche Wendungen im Willen sind für den Gott der Bibel kein Problem – die kirchliche Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes ist nicht jüdischer, sondern hellenistisch-philosophischer Herkunft.<sup>373</sup> R. A. Young weist auf andere Zugeständnisse Gottes hin, wie zum Beispiel in der Königsfrage (vgl. 1 Sam 8,5),<sup>374</sup> und im Grunde bezeugt ja schon Gottes Entscheidung, künftig nicht mehr die ganze Welt für das böse Treiben des Menschen zu bestrafen, einen Einstellungswandel.

368Vgl. Zenger: Gottes Bogen, 116-118.

369Seebass: Urgeschichte, 223.

370H. Seebass: *Genesis* I. Urgeschichte (1,1-11,26). Neukirchen-Vluyn 1996, 223, mit Verweis auf Zenger: Gottes Bogen, 117 f.

371Löning / Zenger: Als Anfang schuf Gott, 171.

372Kessler: Antropozentrik, 133.

373Diese Spannung zwischen dem anthropomorph-lebendigen biblischen und dem philosophisch-abstrakt geprägtem lehramtlichen Gottesbild führt in der heilsgeschichtlich akzentuierten Dogmatik des zwanzigsten Jahrhunderts zu einer vermittelnden Revision der Lehre der Unveränderlichkeit Gottes. (Vgl. F. Meessen: Art: Unveränderlichkeit Gottes. In: LthK. Bd.10, 448. In Anschluss an W. Maas kann man heute in der unverbrüchlichen Treue Gottes wahre Unveränderlichkeit sehen, die aber z.B. in Gottes Reue oder Erbarmen auch „Re-aktionsfähigkeit“ einschließt. (W. Maas: Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre (Paderborner Theologische Studien, hg. v. R. Bäumer u.a. Bd. 1), München, Paderborn, Wien 1974, 168) „Die Treue Gottes zu seinen Verheißungen, seine personale Zugewandtheit zu seinem Bundesvolk, ist zwar unveränderlich, aber die Art und Weise der Erfüllung seiner Verheißungen ist veränderlich, immer wieder anders, immer wieder neu.“ (169)

374Young: Is God a Vegetarian? 58 f.

Etwas als Zugeständnis einer vorher enger gefassten Norm zu verstehen, bedeutet nicht automatisch, dass die ältere Norm ihrer Gültigkeit verlustig gegangen sein muss. Immerhin relativiert auch Jesus Lockerungen ursprünglichen Naturrechts als bloße, nicht erstrebenswerte Zugeständnisse an den versagenden Menschen. So heißt es zum Thema Ehescheidung in Mk 10, 5-9:

„Jesus sagte zu ihnen: Nur weil ihr so hartherzig seid, hat er [Mose] euch dieses Gebot gegeben. Am Anfang der Schöpfung aber hat Gott sie als Mann und Frau geschaffen. Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen, und die zwei werden ein Fleisch sein. Sie sind also nicht mehr zwei, sondern eins. Was aber Gott zusammengefügt hat, das darf der Mensch nicht trennen.“

Jesus ist radikal. Wo Mose (oder Jahwe durch Mose) Zugeständnisse an die menschliche Unzulänglichkeit macht, fordert jener von seinen Nachfolgern Vollkommenheit.

„Daß Jesus die 'Schöpfungstheologie' gegen die Mose-tora ausspielt, ist für jüdisches Denken ungewöhnlich, wenn auch im hellenistischen Judentum kaum unmöglich, zumal die Bestimmung des Mosegesetzes als Konzession respektiert wird. Im christlichen Denken wächst (...) diese Freiheit gegenüber dem mosaischen Gesetz (...).“<sup>375</sup>

Inwieweit ist es angebracht, hier eine Analogie zum spannungsvollen Verhältnis des paradiesischen Vegetarismus und der nachsintflutlichen Erlaubnis des Fleischessens zu ziehen? Der hl. Hieronymus (gest. 420) hat in seinen für den Fleischverzicht im Christentum sehr folgenreichen Ausführungen die Erlaubnis des Fleischessens ebenfalls als „Konzession an den schwachen Menschen“<sup>376</sup> verstanden, während vor der Sintflut das Ideal eines goldenen vegetarischen Zeitalters Wirklichkeit war. Mit Hinblick auf die vegetarischen Vor-Sokratiker legte er den Christen als den wahren, den besseren Philosophen (trotz des später erfolgten biblischen Zugeständnisses) den Fleischverzicht ans Herz.<sup>377</sup>

Freilich kann man exegetisch nicht zweifelsfrei belegen, dass die Autoren der biblischen Urgeschichte sich die Urzeit vegetarisch vorgestellt haben; es gibt in der Exegese teilweise auch andere Meinungen,<sup>378</sup> doch die „vegetarische“ Auslegung scheint näher liegend und hat die Tradition auf ihrer Seite. Für Röhrig ist es geradezu unabdingbar, sich das Paradies vegetarisch zu denken, denn „wie hätte eine Schöpfung mit Angst, Schrecken und Blut gut sein können?“<sup>379</sup>

---

375W. Schmithals: Das Evangelium nach Markus. Kapitel 9,2-16,20. 2 (Ökumenischer Taschenkommentar zum Neuen Testament ; 2/2). Gütersloh 1986 (berichtigte und ergänzte Aufl.), 439.

376H. Lutterbach: Art. Vegetarismus. In: LThK., Bd. 10, 575.

377Lutterbach: Art. Vegetarismus, 575 f.

378Vgl. B. Lang: Art. Vegetarier-tum. In: NBL Bd. 3, 998.

379E. Röhrig: *Mitgeschöpflichkeit*. Die Mensch-Tier-Beziehung als ethische Herausforderung im biblischen Zeugnis, in der Theologiegeschichte seit der Reformation und in schöpfungstheologischen Aussagen der Gegenwart. Mit Exkursen zum Judentum, zur Theologiegeschichte, zu Gesangbuch,

Dabei darf man den Ur-Vegetarismus von Mensch und Tier nicht historistisch oder biologistisch missverstehen: Wenn der Mensch das nachsintflutliche Fleischessen als ein „Zeichen der Störung ursprünglicher Schöpfung“<sup>380</sup> empfindet, sagt das etwas Grundlegendes über ihn selbst aus, das sich eigentlich gut in unser psychologisch-humanethologisches Bild des Menschen von Kapitel zwei fügt: nämlich, dass er sich mit dem Töten durchaus schwer tut (außer er befindet sich in einem Zustand der Aggression). Dem tut auch keinen Abbruch, dass das Töten von Tieren zu Nahrungszwecken unter den Bedingungen der Jetzt-Zeit (als Gegensatz zur Urzeit verstanden) teilweise etwas Unumgängliches, etwas von Gott selbst (nicht durch Mose als Mittler) nachträglich Gestattetes ist, was biblisch schon deswegen möglich ist, weil ja in Gen 1, 29 f. nicht ausdrücklich Fleisch verboten wurde. Ein Bruch mit der gottgewollten Harmonie ist Nahrungsbeschaffung auf Kosten von Tieren nichtsdestoweniger, ähnlich wie die Scheidung nach dem Jesuswort nicht Gottes Idee von der Einheit von Mann und Frau entspricht. Die Vorstellung eines goldenen vegetarischen Zeitalters (z.B. bei antiken Autoren) kann

„Menschheitstradition' genannt werden, weil sie nicht auf einen Raum und nicht ein Land beschränkt ist. Sie berührt sich mit der 'Paradies'-Vorstellung (...): Das 'Menschheitliche' an dieser Tradition ist ein Wissen, daß das Töten von Lebewesen zur Ernährung anderer Lebewesen nicht richtig und d.h. nicht im ursprünglichen Willen des Schöpfers angelegt sein kann, obwohl es in der gegenwärtigen Welt notwendig ist.“<sup>381</sup>

Für den freikirchlichen Theologen Young legt das Zugeständnis des Fleischessens Zeugnis ab von Gottes „mysteriöser Gnade“ („mysterios grace“): „[God] deals with us as as we are, not as we should be; and in a world as it is, not as it is intended to be“.<sup>382</sup> Allerdings betrachtet der engagierte Vegetarismusverfechter Gen 9, 3 deswegen gerade nicht als einen Freibrief, denn: „abusing divine grace would be totally disrespectful to God“.<sup>383</sup>

---

Philosophie, Literatur und kirchlichen wie gesellschaftlichen Konsequenzen (Europäische Hochschulschriften. Reihe 23 ; 706) Frankfurt am Main 2000 , 47.

380Seebaß: Urgeschichte, 223.

381Westermann: Genesis, 225.

382Young: Is God a Vegetarian? 62.

383Ebd. Das ist allerdings sicherlich eine sehr neue Interpretation. In der Tradition galt Gen 9,3 zusammen mit der paulinischen Erlaubnis des Essens von Götzenopferfleisch tatsächlich als klare Legitimation. Mit Hinblick auf die gnostischen Fleischverbote wurde auf der Synode von Braga (561-574) sogar das Anathema über diejenigen gesprochen, die Fleisch oder sogar das Gemüse, das mit Fleisch zusammen gekocht wird, für unrein halten und sich deswegen enthalten (DH 464). Hier wird aber nicht Vegetarismus als solcher, sondern nur die Begründung, dass die Schöpfung böse und unrein sei, aus schöpfungstheologischen Gründen als häretisch verdammt. Demgegenüber wertet der moderne religiös-ethische Fleischverzicht ja die Tiere gerade als „gute“, schützenswerte Geschöpfe Gottes auf! Vgl. auch Young: Is God a Vegetarian? 8.

Falls die Erlaubnis des Fleischessens eine endgültige Scheidung von Mensch und Tier bewirken sollte,<sup>384</sup> wäre ihre Wahrnehmung kein Missbrauch – schon eher, falls das Zugeständnis nur im Hinblick auf die Schwierigkeit der Menschen, ohne Fleisch zu überleben zu deuten wäre (weil ja diese Schwierigkeiten hierzulande vom Fortschritt der Zivilisation mehr oder weniger beseitigt wurden, siehe 2.2.1). Vor dem Hintergrund der oben dargelegten tiefen Gemeinschaft von Mensch und Tier scheint mir letzteres plausibler; doch mit der Frage nach Missbrauch bewegt man sich schon wieder im Bereich der Rechtfertigung.

Sucht man dagegen Orientierungsquellen, scheint mir das vorsintflutliche Ideal höchst bedeutsam, und das ganz *unabhängig* von seiner späteren Aufhebung: es wäre verfehlt, den Ur-Vegetarismus als überholte „Urzeit-Idylle“<sup>385</sup> abzutun, er besteht als ideales Modell weiter neben dem realistischeren von Gen 9. Jesu Hinweis, dass wir nicht einmal dann, wenn wir die mosaischen Gebote befolgen, immer Gottes Willen erfüllen, kann uns dabei eine Warnung sein, wenn wir zu leichtfertig annehmen, mit der nachträglichen göttlichen Erlaubnis sei bereits das letzte Wort gesprochen.

Formal entspricht die Ethik des Fleischverzichts der eschatologischen Ethik Jesu, die den „Regeln“ des kommenden Gottesreiches schon in der Jetzt-Zeit Geltung verschafft. Ebenso kann auch die im Fleischverzicht angestrebte Schöpfungsharmonie als Vorwegnahme der Endzeit verstanden werden, denn: „Wir leben in einer Interimszeit zwischen zwei goldenen Zeitaltern“<sup>386</sup>, jegliche Gewalt zwischen Mensch und Tier unterliegt einer zeitlichen Beschränkung. Diese Hoffnung zeigt sich besonders in der Tierfriedensvision des Jesaja (Jes 11, 6-9). Paulus stellt sich die ganze Schöpfung als in Geburtswehen liegend vor (vgl. Röm 8, 22); Christus wird sie am Ende zu 'Freiheit und Herrlichkeit' befreien (vgl. V. 21).

Dass eine gewaltbehaftete Ordnung nicht das letzte Wort haben darf, ist ebenso ein alter Traum der Menschheit, wie der, dass es nicht immer so gewesen sein kann. So zeigen die vielen christlichen „Tierlegenden, die von der vertrauten Liebe vieler Heiliger (...) zu den Tieren berichten, daß die[se] Vision des paradiesischen Schöpfungsfriedens mit der Natur im christlichen Bewußtsein zu allen Zeiten lebendig blieb.“<sup>387</sup>

Wenn diese friedvolle Koexistenz aller Mitgeschöpfe ein alter Menschheitstraum

384Vgl. Jacob: Genesis, 248.

385Kessler: Anthropozentrik, 132.

386Baranzke: Würde der Kreatur? 56.

387Schockenhoff: Ethik des Lebens, 394.

(oder gleichsam ein „Traum“ Gottes?) ist und wir uns dank veränderter Nahrungsumstände heute dem Ideal gewaltfreier Nahrung weit besser annähern können, als unseren Vorfahren möglich war, ist die Möglichkeit zum Fleischverzicht vielleicht weniger Herausforderung oder ethischer Anspruch, als vielmehr Gnade und Segen. Im möglichst weitgehenden Verzicht auf diejenigen Nahrungsmittel, für welche Tiere getötet werden müssen, können wir einen freilich kleinen Schritt Richtung Paradies gehen, ein kleines Zeichen für die Erlösung der ganzen Schöpfung aus ihren Wehen setzen.<sup>388</sup> Das gilt meines Erachtens auch dann, wenn wir den eschatologischen *Tierfrieden* – wie überhaupt die Vollendung des Reiches Gottes – natürlich nicht selbst „machen“ können. So

„muss die bei Jesaja beschriebenen und in Kinderfragen immer wieder anklingende Vision einer gewaltfreien Gemeinschaft von Mensch und Tier zu einem Stachel im Fleisch werden, der daran erinnert, dass der Einsatz für das Reich Gottes sich an einem veränderten Verhalten gegenüber allen Geschöpfen zu zeigen hat.“<sup>389</sup>

Zwar kann man mit dem Hinweis auf Adam und Evas fleischlosen Speiseplan nicht begründen, dass Gott auch heute von uns Vegetarismus verlangt (darum geht es ja auch nicht). Doch kann die Utopie vom Tierfrieden handlungsleitenden und wegweisenden Charakter einer eschatologisch, am kosmischen Frieden orientierten Ethik des Fleischverzichts bekommen. Die Tatsache, dass die Bibel sich die Anfänge und die Vollendung der Schöpfung auch in der Ernährung als absolut gewaltfrei denkt, spricht dafür, dass der Geist der Liebe nicht bei Artgrenzen halt macht, sondern Gottes ganze Schöpfung umfasst.

Während wir über die noch ausstehende Endzeit naturgemäß wenig sagen können, kann man vielleicht bezüglich der Wurzeln vermuten, dass sich diese weniger in einem menscheitsgeschichtlichen Stadium, als in der Kindheit widerspiegeln: Martin Buber beschreibt die innige Begegnung mit dem Tier, die der Erwachsene, unfähig, sich seiner selbst einen Augenblick nicht bewusst zu sein, nicht mehr erfahren kann.<sup>390</sup> Diese Beobachtungen werfen für Hagencord einen „erhellenden Blick auf

388Selbst wenn wir nicht umhin können, zumindest Pflanzen ihr Leben zu nehmen, verbrauchen wir ja auch weit weniger davon, wenn wir sie direkt verzehren und nicht erst Masttiere damit ernähren müssen. Aus diesem Grund plädiert etwa der zeitgenössische Naturphilosoph P. W. Taylor, der auch eine jede Pflanze als 'teleologisches Lebenszentrum' uns somit werthaft betrachtet, für die vegetarische Option. Vgl. Breßler: *Ethische Probleme*, 152 f.

389Radlbeck-Ossmann: *Eschatologie der Tiere*, 186. Ebenso plädiert Christoph Dohmen dafür, im Horizont dieser „endzeitlichen Schalom-Perspektive“ nicht „passiv zu warten“, sondern diese „als Sinn- und Zielbestimmung“ einer buchstäblich „kreativen Verantwortung“ aufzufassen. - C. Dohmen: *Mitgeschöpflichkeit und Tierfriede*. In: *Bibel und Kirche*, 60. Jg. (2005), Heft 1, 29.

390Vgl. Buber: *Das dialogische Prinzip*, 171-173. Kinder sind es ja auch, die besonders mit Tieren

die Vorbildfunktion (...), die die Kinder in der Predigt Jesu erlangen“<sup>391</sup>.

Für den Christen, der ja anders als das Volk Israel im Glauben an das bereits angebrochene Gottesreich, in der Spannung des 'Schon und noch nicht' lebt, werden die Kinder und damit das Unverdorbene, die theologischen Ursprünge und damit das Ideale wegweisend: Mit Hans Kessler können wir den Vegetarismus der Genesis in Hinblick auf die Gewaltfreiheit des ankommenden Gottesreichs daher trotz der zeitweiligen Freigabe des Fleischessens eine „Leitbild-Utopie (...) [nennen], die das Wissen verrät, dass das Töten von Tieren zur Nahrung eigentlich nicht richtig ist, und die uns motivieren will, dieser Utopie uns wenigstens anzunähern.“<sup>392</sup>

---

mitleiden, bis hin zur eigenständigen Entscheidung zum Vegetarismus (Ich selbst bin beispielsweise aus Mitleid mit 7 Jahren Vegetarierin geworden), siehe 2.1.1.

391Hagencord: Diesseits von Eden, 204.

392Kessler: Anthropozentrik, 132 f; der Begriff der 'Leitbild-Utopie' stammt von J. Ebach.



## 6 SCHLUSS

„Es liegt aber sehr nahe, daß derjenige, der mit den Tieren Mitgefühl zeigt, daraus empfänglicher wird für die Gefühle des Erbarmens des Menschen gegenüber; daher heißt es in Sprüche 12, 10: Der Fromme kennt das Fühlen seiner Tiere, des Bösen Seele aber ist grausam.“<sup>4393</sup>

In dieser Arbeit wurde nicht versucht, die umstrittene Tötungsfrage in der Tierethik etwa dadurch zu lösen, dass die speziesneutrale Anwendung von Normen oder die Berücksichtigung eines Interesses des Tieres am Weiterleben begründet worden wäre. Vielmehr war der Blick zunächst ganz auf den Menschen und zwar in 'Ansehung' des Mitgeschöpfs gerichtet: Es wurde deutlich gemacht, dass auch das Töten von Tieren, besonders in seiner heute praktizierten Form der Fließbandschlachtung, guten, wertvollen, wem man so will: von Gott gegebenen, Anlagen im Menschen entgegen steht. Je mehr ein Mensch in die Fleischproduktion involviert ist, desto mehr wird er zu psychologischen Distanzierungsmechanismen gezwungen, um nicht unter Schuldgefühlen zu leiden. Selbstbetrug, der letztlich eine Erscheinungsform dieser psychologischen Ausblendungsstrategien darstellt, muss jedoch als etwas sehr Unethisches betrachtet werden.

Vor allem wir Christen, die wir Jesus Christus als Vorbild wahren Menschseins nachstreben, orientieren uns an seiner Wahrhaftigkeit; zur Wahrhaftigkeit gehört indes die wahrgenommene Verantwortung in allen Bereichen des Lebens. Insofern man durch den Kauf und Verzehr von Fleisch Teil einer Praxis wird, die die direkter Betroffenen in inneren Zwiespalt, Selbstbetrug und gelernte Mitleidlosigkeit hineintreibt, ist Fleischverzehr auch von einer rein anthropozentrischen Warte aus als moralisch problematisch zu bewerten. Erhärtet wurde dieser aus der kantischen Selbstzweckformel abgeleitete Appel zum fleischlosen Leben durch einen Seitenblick auf die Welternährungslage, der in einer rein anthropozentrischen Argumentation (im Gegensatz zu anderen, z.B. ökologischen Problemen) nicht fehlen durfte.

War hier das Tier selbst schon gar nicht mehr Thema der Reflexion, wurde es im theologischen Teil wieder in den Mittelpunkt gestellt. Der Sonderstellung des gottebenbildlichen Menschen unbeschadet kann man zu einer theologischen Hochschätzung des Tieres gelangen; der Wert der Tiere ist bereits schöpfungstheologisch in der

---

393Th. v. Aquin: Summa theologica, I-II, 102, 6.

Güte alles Geschaffenen grundgelegt. Was sie auszeichnet, ist aber nicht nur ihre Empfindungsfähigkeit, die sie mit uns teilen. Wir können von diesen in Gottunmittelbarkeit lebenden Wesen lernen und vor allem, was wie ein Wunder anmutet, können wir zumindest mit Vertretern mancher Arten ganz ohne (verbale) Sprache in echte erlebbare Gemeinschaft treten. Nicht nur Gott liebt und schätzt sie sicherlich als sein Werk, sondern auch uns können Tiere in vielerlei Hinsicht etwas bedeuten. Von daher erhält dann auch unser natürliches Mitgefühl mit Tieren, das dem Geist der Mitgeschöpflichkeit entspringt, einen Wert jenseits der Neutralität einer naturalistischen Erklärung (angeborene oder erworbene Automatismen unseres Verhaltensrepertoires) oder eines anthropozentrischen, moralpropädeutischen Nutzens (vermutliche positive Auswirkungen für unsere Anteilnahme am Mitmenschen).

Die Ethik des Fleischverzichts kann sich zudem an den biblischen Hoffnungsbildern der Anfangs- und Endzeit orientieren. Diese können uns dazu bewegen, das triste, kurze Dasein der Schlachttiere nicht (länger) zu verdrängen. Unser Konsumverhalten zu überdenken kann eine befreiende Möglichkeit sein, im Geist der Liebe auf das wahrgenommene Leid zu reagieren. Dabei ist der Schritt zum Fleischverzicht viel einfacher als etwa Versuche, in mühsamer Öffentlichkeits- und Lobbyarbeit für bessere Haltungsbedingungen einzutreten.

Sicherlich verändern wir mit unserem individuellen Verzicht nicht die Welt. Doch über die vielleicht nur minimale Markt-Wirkung hinaus kommt ihm noch eine ganz wichtige, nämlich eine symbolische Funktion zu. Für den evangelischen Theologen E. Röhrig ist fleischlose Lebensweise deshalb „[f]raglos (...) – darin dem Zivildienst vergleichbar – das 'deutlichere Zeichen'<sup>394</sup> gelebter Mitgeschöpflichkeit. Unsere Entscheidung für eine weniger gewalttätige Ernährung kann in den Augen all derer, die das Seufzen der Kreatur kaum mehr ertragen können, zum Hoffnungszeichen werden. Es kann modellhaft aber auch anderen Menschen den Anstoß zu einer für Menschen und Tiere so wünschenswerten Ernährungsumstellung geben. Wir selbst aber gewinnen, wie ich denke, ein Stück Redlichkeit, denn die Änderung unseres Verhaltens macht es uns leichter, dass wir uns nicht mehr mit etwas fragwürdigen 'Distanzierungsstrategien' über das Schicksal der 'unbeweinten Schlachttiere' hinwegtäuschen müssen.

---

<sup>394</sup>Röhrig: Mitgeschöpflichkeit, 461. Einen symbolischen Wert vegetarischer Ernährungsweisen räumt z. B. auch Schockenhoff ein (vgl. Schockenhoff: Ethik des Lebens, 414).

Doch nach Augustinus soll ja der Mensch bekanntlich bloß lieben und ansonsten tun was er will: Der Geist der Liebe verpflichtet nicht, sondern wirbt; Gott selbst hat biblisch, so könnte man sagen, nicht zum Fleischverzicht verpflichtet, ihn vielmehr freigegeben, aber zugleich in der Vision der Anfangs- und Endzeit dafür geworben. Wo immer wir Mitgefühl für Menschen *und* Tiere empfinden, weht Gottes Geist unbegrenzter Liebe.

Einstweilen aber – denn die Sanften sind selig gepriesen – ist es am Menschen, zu beten: Herr, Du bist wahrlich ein großer Gott!, und milde Föhlung zu pflegen auch mit der unbeweinten Kreatur.<sup>395</sup>

---

395Bernhart: Die unbeweinte Kreatur, 230.

## LITERATURVERZEICHNIS

### **Bibel, Nachschlagewerke**

O. Betz u.a. (Hgg.) (2006): Calwer Bibellexikon. 2 Bde, Stuttgart (2., verbesserte Aufl.).

Denzinger, Heinrich / Hünermann, Peter (Hgg.): Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen = Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Freiburg i. Br. 2001 (=DH).

Die Bibel: Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung. Hg. i. A. der Bischöfe Deutschlands, Österreichs, der Schweiz u.a.. Für die Psalmen und das Neue Testament auch i. A. des Rates der Ev. Kirche in Deutschland u. d. Evangelischen Bibelwerks in der BRD, Stuttgart 2008 (1. Aufl. 1980).

Katechismus der katholischen Kirche (2005). Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina, korrigierter Nachdruck der Ausgabe von 2003, München (=KKK).

Kaspar, W. u. a. (Hgg.) (2006): Lexikon für Theologie und Kirche. Begründet von M. Buchberger. 3., völlig neu bearbeitete Aufl. Sonderausgabe. 11 Bde, Freiburg (=LThK).

Görg, M. / Lang, B. (Hgg.) (2001): Neues Bibel-Lexikon. 3 Bde, Düsseldorf / Zürich (=NBL).

Krause, G. / Müller, G. (Hgg.): Theologische Realenzyklopädie, Berlin 1976- (=TRE).

Post, S. G. (Hg.) (2004): Encyclopaedia of Bioethics. 3 Bde, New York u.a. (3. Aufl.).

P. Precht / F.-P. Burkard (Hgg.) (1999): Metzler Philosophie Lexikon. Begriffe und Definitionen. Stuttgart / Weimar (2., erweit. u. aktual. Aufl.).

Vorgrimler, H. (2000): Neues Theologisches Wörterbuch. Mit CD-Rom. Freiburg im Breisgau (=NthWb).

### **Monographien, Aufsätze, Lexikonartikel**

Altner, G. (1998): Leben in der Hand des Menschen. Die Brisanz des biotechnischen Fortschritts, Darmstadt.

Aquin, Th. von (1977): Das Gesetz. Kommentiert v. O. H. Pesch (Die Philosophisch-theologische Hochschule Waldenberg b. Köln [Hg.]: Deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa theologica. Übersetzt u. kommentiert v. Dominikanern Deutschlands u. Österreichs. Bd. 13. I-II, 90-105) Graz / Wien / Köln / Heidelberg.

Arntz, K. (1998): Der umstrittene Personbegriff in der Bioethik. Anmerkungen zu den Thesen Peter Singers. In: Theologie der Gegenwart, 41. Jg., 196-212.

Augustinus (2004): Bekenntnisse. Aus dem Lat. übersetzt v. J. Bernhart. Mit einem

Vorw. v. E. L. Grasmück, Frankfurt am Main / Leipzig.

Baranzke, H. (2005): Tierliche und menschliche Gefühle und ihre Rolle in der Tierethik. In: Katechetische Blätter, 130. Jg., Heft 3, 163-173.

Baranzke, H. (2002): Würde der Kreatur? Die Idee der Würde im Horizont der Bioethik (Epistemata. Würzburger philosophische Schriften. Reihe Philosophie ; 328), Würzburg.

Baranzke, H. (1996): Das Tier – ohne Würde, Heil und Recht? In: W. Loth (Hg.): Jahrbuch des Kulturwissenschaftlichen Institutes im Wissenschaftszentrum NRW 1995, Essen, 150-163.

Barth, K. (1959): Die Kirchliche Dogmatik, Zollikon-Zürich (2. Aufl.), davon:

– Die Lehre von der Schöpfung. Bd. III,2.

– Die Lehre von der Schöpfung. Bd. III,4.

Bartussek, H. (1999): Ist Fleischkonsum moralisch vertretbar?, URL: <http://www.bartussek.at/pdf/feischkonsumethik.pdf> [3. 6. 2008] (Ebenfalls veröffentlicht in: Landwirtschaft 99. Der kritische Agrarbericht, Rheda-Wiedenbrück, BRD, 1999, 264-270).

Baudler, G. (2001): Ursünde Gewalt. Das Ringen um Gewaltfreiheit. Düsseldorf.

Bayertz, K. (1986): Technik, Ökologie und Ethik. Fünf Dialoge über die Grenzen der Technik und die Schwierigkeiten einer nicht-anthropozentrischen Ethik; in: G. Bechmann / W. Rammert (Hgg.): Technik und Gesellschaft. Jahrbuch 4, Frankfurt, New York 1986, 215-232.

Bernhart, J. (1987): Die unbeweinte Kreatur. Hg. von der J. Bernhart Gesellschaft e.V., Weißenhorn (2. Aufl.).

Bilz, R.(1955): Tiertöter-Skrupulantismus. Betrachtungen über das Tier als Entelechial-Doppelgänger des Menschen. In: Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie, 3. Jg., 246-244.

Böckle, F. (1984): Das Tier als Gabe und Aufgabe. In: U. M. Händel (Hg.): Tierschutz. Testfall unserer Menschlichkeit. Frankfurt am Main, 50-58.

Bohle, E.-M / Wandel, J. (2006): Das könnte man gar nicht bezahlen. Interview mit dem nordrheinwestfälischen Landwirtschaftsminister Eckhard Uhlenberg (CDU) über zu billiges Fleisch und die Freiheit der Verbraucher. In: Zeitzeichen, 7. Jg., Heft 1, 31-34.

Bittman, M.(2008): Meat Production for Human Consumption Exacts a Costly Toll. Essay. In: The New York Times, Articles selected for Süddeutsche Zeitung ( 25. 2. 08), 1, Forts. 4.

Brantl, J. (2001): Verbindende Moral. Theologische Ethik und kulturenvergleichende Humanethologie (Studien zur Theologischen Ethik ; 94), Freiburg (Schweiz).

Breßler, H.-P. (1997): Ethische Probleme der Mensch-Tier-Beziehung. Eine Untersuchung philosophischer Positionen des 20. Jahrhunderts zum Tierschutz. Frankfurt a. M. u. a.

Brockhaus, W. (1975): Jagd und Tierfang. In: Derselbe (Hg.): Das Recht der Tiere.

Einführung in Naturwissenschaft, Philosophie und Einzelfragen des Vegetarismus. München, 171-188.

Calvert, S. J. (2007): Modern Christianity and Vegetarianism. In: *The Journal of Ecclesiastical History*, 58. Jg., Cambridge, 461-481.

Clements, K. (2006): *Vegan. Über Ethik in der Ernährung und die Notwendigkeit eines Wandels*. Göttingen (5. Aufl.).

Damasio, A. (2000): *Ich fühle, also bin ich. Die Entschlüsselung des Bewusstseins*, München.

Dart, R. (1953): The predatory transition from ape to man. *International Anthropological and Linguistic Review*, 1. Jg., 201-219.

Derrida, J. (2000): Auch Vegetarier essen Tiere und sogar Menschen. In: H. Baranzke / F.-T. Gottwald / H.W. Ingensiep (Hgg.): *Leben – Töten – Essen. Anthropologische Dimensionen*. Stuttgart / Leipzig, 323-327 [= Nachdruck von: J. Derrida: *Man muß wohl essen*. In: Ders.: *Auslassungspunkte. Gespräche*, hg. v. P. Engelmann. Passagen, Wien 1998, 289-291; 292-294]

de Waal, F. (1997): *Der gute Affe*, München / Wien.

Discherl, E. (2006): *Grundriss theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen*, Regensburg.

Dohmen, C. (2005): Mitgeschöpflichkeit und Tierfriede. In: *Bibel und Kirche*, 60. Jg., Heft 1, 27-30.

Drewermann, E. (1991): *Der Krieg und das Christentum. Von der Ohnmacht und Notwendigkeit des Religiösen*. Regensburg (3. Aufl.).

Drewermann, E. (1981): *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*, Regensburg.

Ebach, J. (1986): *Ursprung und Ziel. Erinnerter Zukunft und erhoffte Vergangenheit. Biblische Exegesen. Reflexionen. Geschichten*, Neukirchen-Vluyn.

*Ehrfurcht vor dem Leben* (2002) . Menschliche Verantwortung für das Töten von Tieren. Tagung vom 22.-24. März in der Evangelischen Akademie Bad Boll, Protokoll.

Ehrenreich, B. (1997): *Blutrituale. Ursprung und Geschichte der Lust am Krieg*, München.

Elias, N. (2000): Hinter den Kulissen der Zivilisation. In: H. Baranzke / F.-T. Gottwald / H.W. Ingensiep (Hgg.): *Leben – Töten – Essen. Anthropologische Dimensionen*. Stuttgart / Leipzig, 347-348 [= Auszug aus N. Elias (1969): *Über den Prozess der Zivilisation*. Bd. 1, Bonn, 2. Auflage, München, 158-163].

Eibl-Eibesfeldt, I. (1984): *Die Biologie des menschlichen Verhaltens*, München 1984

Eibl-Eibesfeldt, I. (1997): *Krieg und Frieden aus Sicht der Verhaltensforschung. Erweiterte Neuausgabe*, Zürich (4. Aufl.).

Eisnitz, G. A. (1997): *Slaughterhouse. The Shocking Story of Greed, Neglect, and Inhumane Treatment Inside the US Meat Industry*, New York.

Fiedler, W.(1968): Die Meerkatzen und ihre Verwandten. In: B. Grzimek (Hg.): Grzimeks Tierleben, Bd. 10, 379-484.

Fikuart., K (1997): Tiertransporte. In: H. Sambras / A. Steiger (Hgg.): Das Buch vom Tierschutz. Bearbeitet von 61 Fachwissenschaftlern. 182 Abbildungen, 55 Tabellen, Stuttgart, 496-509.

Fischer, J. (2002): Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung. Stuttgart / Berlin / Köln.

Freud, S. (1982): Das Ich und das Es (1923). In: S. Freud: Psychologie des Unbewußten. Studienausgabe. Bd. 3, hg. v. A. Mitscherlich u.a., Frankfurt am Main 1982, 273-330.

Frey, R. G. (1980): Interests and Rights. The Case against Animals, Oxford.

Gandhi, M. (1983): Mein Leben. Hg. v. C. F. Andrews mit einem Nachwort v. C. Ullrich, Frankfurt am Main (1. Aufl.).

Gatterburg, A. / Stampf, O. (1996): Fleisch ist Mord. In: Spiegel special. Prost Mahlzeit! Essen Trinken und genießen. 3. Jg., Heft 4, 85-90.

Gladigow, B. (2003): Zum Verhältnis von Mensch und Tier in der mediterranen und europäischen Religionsgeschichte. In: M. Herberhold u.a. (Hg.): Menschenrechte für Menschenaffen? Was Tier und Mensch unterscheidet, Paderborn, 111-128.

Gräfrath, B.: Die Entdeckung des Tieres in der Moralphilosophie der Gegenwart. In: P. Münch / R. Walz (Hg.): Tiere und Menschen. Geschichte und Aktualität eines prekären Verhältnisses, Paderborn / München / Wien / Zürich 1998, 383-406.

Grandin, T. (1988): Behavior of slaughter plant and auction employees toward the animals. In: Anthrozoös, 4. Jg., Heft 1, 205-213.

Greshake, G. (2006): Art. Seele. VI. Systematisch-theologisch. In: LthK Bd. 9, Sp. 378 f.

Gründel, J. (1971): Die bedingte strafrechtliche Freigabe des Schwangerschaftsabbruchs aus moraltheologischer Sicht. In: Derselbe (Hg.): Abtreibung Pro und Kontra, Innsbruck / Wien / München / Würzburg.

Hagencord, R. (2006): Diesseits von Eden. Verhaltensbiologische und theologische Argumente für eine neue Sicht der Tiere. Mit einem Geleitwort von Jane Goodall. Regensburg (3. Aufl.).

Hansson, M.G. (1991): Human Dignity and Animal Well-being. A Kantian Contribution to biomedical ethics (Acta Universitatis Uppsaliensis. Uppsala Studies in Social ethics 12), Uppsala.

Hausmanning, Th. (1999): Bedarf die Bewältigung der ökologischen Krise einer neuen Ethik? In: H. G. Gruber / B. Hintersberger: Das Wagnis der Freiheit (FS J. Gründel), Würzburg, 354-372.

Hedwig, K. (2006): Art. Entelechie. In: LthK Bd. 3, Sp. 678 f.

Henry, M. L.(1993): Das Tier im religiösen Bewußtsein des alttestamentlichen Menschen, In: Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel. Hg. von B. Janowski u.a., Neukirchen-Vluyn 1993, 20-66.

Hilpert, K. (2006): Art. Menschenwürde. In: LthK 7, Sp. 132-137.

Hirschfelder, G. (2002): Esskultur im Wandel. Kulturhistorischer Rückblick und heutige Situation. In: Zur Debatte, 32. Jg., Heft 3, 1-4.

Herzog, H.A. / Burghardt, G.M. (1988): Attitudes towards animals: origins and diversity. In: Anthrozoös, 1. Jg., Heft 4, 214-222.

Höffe, O.(2007): Immanuel Kant, München (7. Aufl.).

Höffe, O. (1984): Der wissenschaftliche Tierversuch. Eine bioethische Fallstudie. In: E. Ströker (Hg.): Ethik der Wissenschaften? Philosophische Fragen, Paderborn u.a. 1984, 117-150.

Honnefelder, L.(1993): Der Streit um die Person in der Ethik. Philosophisches Jahrbuch 100, 246-265.

Ingensiep, H.-W. / Baranzke, H.(2000): Einführung: Der Mensch ist, was er ißt. In: H. Baranzke / F.-T. Gottwald / H.W. Ingensiep (Hgg.): Leben – Töten – Essen . Anthropologische Dimensionen. Stuttgart / Leipzig, 22-68.

Irrgang, B. (1991): Anthropozentrik und christliche Umweltethik. Ein Beitrag zur ökologisch orientierten theologischen Ethik, Würzburg.

Junk, D. (2006): Embryonale Forschung aus Sicht des Kantischen Begriffs der Menschenwürde, Reutlingen, URL: [http://deposit.ddb.de/cgi-bin/dokserv?idn=98079661x&dok\\_var=d1&dok\\_ext=pdf&filename=98079661x.pdf](http://deposit.ddb.de/cgi-bin/dokserv?idn=98079661x&dok_var=d1&dok_ext=pdf&filename=98079661x.pdf) [27. 4. 2008].

Kant, I. (2004): Vorlesungen zur Moralphilosophie, hg. v. W. Stark. Mit einer Einleitung von M. Kühn, Berlin / New York.

Kant's Vorlesungen (1979). Hg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Bd. 4. Vorlesungen über Moralphilosophie 2/2 (Kant's gesammelte Schriften. Hg. von der Akademie der Wissenschaften der DDR ; 27) Berlin.

Kants Werke (1968). Akademie-Textausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften. Berlin, davon:

– Bd. IV. Kritik der reinen Vernunft. Prolegomena. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften.

– Bd. VI. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Metaphysik der Sitten.

Kathan, B.(2006): Kein Himmel für Schweine: Die Vertreibung der Nutztiere aus der Lebenswelt des Menschen und das Ende der Empfindsamkeit. In: Zeitzeichen, 7. Jg., Heft 1, 18-21.

Keel, O. (1993): Allgegenwärtige Tiere. Einige Weisen ihrer Wahrnehmung in der hebräischen Bibel. In: B. Janowski u.a. (Hgg.): Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel, Neukirchen-Vluyn, 155-193.

Kessler, H.(2003): Die Gründe der christlichen Anthropozentrik. Eine Auseinandersetzung. In: M. Herberhold u.a. (Hgg.): Menschenrechte für Menschenaffen? Was Tier und Mensch unterscheidet, Paderborn, 129-153.

Knörzer, G. / Baumgartner, K. (2006): Art. Tier. IV. Praktisch-theologisch. In: LThK



Bd. 9, 34 f.

Kobusch, Th. (1993): Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild. Freiburg im Breisgau u.a.

Köhler, F. (2005): Das Wohlbefinden landwirtschaftlicher Nutztiere. Nutztierwissenschaftliche Erkenntnisse und gesellschaftliche Einstellungen, Kiel, URL: <http://deposit.ddb.de/cgi-bin/dokserv?idn=978442911> [12. 3. 2008].

Körtner, U.: Art. Tier. In. TRE Bd. 33, 527-535.

Kunzmann, P. (2005): Können Tiere leiden? Zur Begründung einer Tierethik. In: Stimmen der Zeit 223, 90-102.

Lang, B. (2001): Art. Vegetarierium. In: NBL Bd. 3, 997 f.

Leitzmann, C. (2007): Vegetarismus: Grundlagen, Vorteile, Risiken. Unter Mitarbeit von M. Keller und A. Hahn, München (2., aktual. Aufl.).

Linzey, A.: (2004): Art. Animal welfare and Animal Rights.II. Vegetarianism. In: S. G. Post (Hg.): Encyclopaedia of Bioethics. Bd. 1, New York u.a. (3. Aufl.), 196-200.

Löning, K. / Zenger, E.: Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien, Düsseldorf 1997.

Lüke, U. (2006): Das Säugetier von Gottes Gnaden. Evolution, Bewusstsein, Freiheit, Freiburg im Breisgau (2. Aufl.).

Lüke, U. (2005): Der Mensch-das betende Tier. Über den bio-theologischen Zusammenhang von Tier und Mensch. In: Diakonia 36, Heft 3, 158-163.

Lorenz, K. (1964): Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression, Wien (3. Aufl.).

Lutterbach, H. (2006): Art. Vegetarismus. In: LThK Bd. 10, Sp. 575 f.

Luy, J.-P.(1998): Die Tötungsfrage in der Tierethik, Berlin, URL: <http://deposit.ddb.de/cgi-bin/dokserv?idn=96186012x> [8. 5. 2008].

Maas, W. (1974): Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre (Paderborner Theologische Studien, hg. v. R. Bäumer u.a. Bd. 1), München / Paderborn / Wien.

Marschütz, G.(2005): Eine Ethik für Tiere? In: Diakonia, 36 Jg., Heft 3, 164-169.

Meessen, F. (2006): Art: Unveränderlichkeit Gottes. In: LthK Bd 10, Sp. 448 f.

Mellinger, N.(2000): Fleisch. Ursprung und Wandel einer Lust. Eine kulturanthropologische Studie, Frankfurt u.a.

Dieselbe: Wer bist du? Kann man dich essen?...Wie schmeckst du? Eine kurze Geschichte des Fleisches. In: Mensch und Tier. Geschichte einer heiklen Beziehung. Hg. vom ZFD-Nachtstudio. Frankfurt am Main, 91-112.

Merks, K.-W. (2006): Art. Gottebenbildlichkeit. V. Theologisch-ethisch., LThK Bd. 4, Sp. 876-877.

K. Meuli: Griechische Opferbräuche. In: Gesammelte Schriften von K. Meuli. Hg. von Th. Gelzer. Bd. 2, Basel / Stuttgart 1975, 907-1021.

Münch, P. (1998): Die Differenz zwischen Mensch und Tier, In: P. Münch / R. Walz (Hgg.): Tiere und Menschen. Geschichte und Aktualität eines prekären Verhältnisses, Paderborn.

Münch, P. (2001): Freunde und Feinde. Tiere und Menschen in der Geschichte. In: Mensch und Tier. Geschichte einer heiklen Beziehung. Hg. vom ZFD-Nachtstudio. Frankfurt am Main, 19-36.

Nietzsche, F. (1981): Unzeitgemäße Betrachtungen, Frankfurt / Leipzig.

Nitschke, A. (1998): Das Tier in Spätantike, im Frühen und im Hohen Mittelalter. In: P. Münch / R. Walz (Hgg.): Tiere und Menschen. Geschichte und Aktualität eines prekären Verhältnisses. Paderborn u.a., 227-246.

Ort, J.-D. (2002): Rechtliche Grundlagen, Tiere zu töten. In: Ehrfurcht vor dem Leben. Menschliche Verantwortung für das Töten von Tieren. Tagung vom 22.-24. März in der Evangelische Akademie Bad Boll, Protokoll, 43-63.

Ott, K.(1999): Das Tötungsproblem in der Tierethik der Gegenwart. In: E.-M. Engels: Biologie und Ethik, Stuttgart, 127-160.

Paton, H. J. (1962): Der kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie (Original: The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy, London 1947), Berlin.

Pollmer, U.(2001): Von Tier- und Menschenliebe. Wenn die christliche Moral im Halse stecken bleibt. In: Mensch und Tier. Geschichte einer heiklen Beziehung. Hg. vom ZDF-Nachtstudio. Frankfurt am Main, 133-147.

Precht, P. (1999): Art. Prima facie. In: P. Precht / F.-P. Burkard (Hgg.): Metzler Philosophie Lexikon. Begriffe und Definitionen, Stuttgart / Weimar (2., erweit. u. aktual. Aufl.), 467.

Radlbeck-Ossmann, R. (2005): Eine kleine Eschatologie der Tiere. In: Katechetische Blätter. 130. Jg., Heft 3, 181-186.

Regan, T. (2004): Art. Animal Welfare and Rights. I. Ethical Perspectives on the Treatment and Status of Animals In: Stephen G. Post (Hg.): Encyclopedia of Bioethics, Bd. 1, New York u.a. (3. Aufl.), 183-196.

Riede, P. (2006): Art. Tier. In: O. Betz u.a. (Hgg.): Calwer Bibellexikon. Bd. 2, Stuttgart (2., verbesserte Aufl.), 1345-1351.

Rippe, K.-P. (2003): Tierethik. In: M. Düwell / P. Steigleder (Hgg.) Bioethik. Eine Einführung, Frankfurt am Main, 405-412.

Röhrig, E. (2000): Mitgeschöpflichkeit. Die Mensch-Tier-Beziehung als ethische Herausforderung im biblischen Zeugnis, in der Theologiegeschichte seit der Reformation und in schöpfungstheologischen Aussagen der Gegenwart. Mit Exkursen zum Judentum, zur Theologiegeschichte, zu Gesangbuch, Philosophie, Literatur und kirchlichen wie gesellschaftlichen Konsequenzen (Europäische Hochschulschriften. Reihe 23 ; 706), Frankfurt am Main / Bern.

Rudolph, E.(1972): Schulterlebens und Entschuldung im Bereich säkularer Tiertötung. Religionsgeschichtliche Untersuchung (Europäische Hochschulschriften. Reihe 23 ; 12), Frankfurt am Main / Bern.

Rudolph, E. (1979): Vertrieben aus Eden. Das Tier im Zugriff des Menschen – beherrscht, behütet und bedroht, München (1. Aufl.).

Ruh, H.(1992): Tierrechte – neue Fragen der Tierethik. In: Derselbe: Argument Ethik. Orientierung für die Praxis in Ökologie, Medizin, Wirtschaft, Politik, Zürich (2. Aufl.), 90-123.

Sass, H. M. : Menschliche Verantwortung für nichtmenschliches Leben. In: M. Herberhold: Menschenrechte für Menschenaffen? Paderborn 2003, 99-110.

Sattler, D., Schneider, Th. (2006): Schöpfungslehre. In: Th. Schneider (Hg.): Handbuch der Dogmatik. Erarbeitet von B. J. Hilberath, H. Kessler, A. Müller u.a.. Bd. 1 . Prolegomena. Gotteslehre. Schöpfungslehre. Christologie. Pneumatologie. Düsseldorf (3. Aufl.), 120-240.

Scheitlin, P. (2000): Der Mensch als Raubtier. In: H. Baranzke / F.-T. Gottwald / W. Ingensiep (Hg.): Leben – Töten – Essen. Anthropologische Dimensionen. Stuttgart / Leipzig 2000, 258-260 [= Auszug aus: Versuch einer vollständigen Thierseelenkunde. 2. Bde. Stuttgart / Tübingen 1849, Bd. 1 278 f. 289-291; Bd. 2 435; 442].

Schmithals, W. (1986): Das Evangelium nach Markus. Kapitel 9,2-16,20.2 (Ökumenischer Taschenkommentar zum Neuen Testament 2/2), berichtigte und ergänzte Auflage, Gütersloh (1979).

Schneider, M. (1992): Tiere als Konsumware? Gedanken zur Mensch-Tier-Beziehung. In: M. Schneider / A. Karrer (Hgg.): Die Natur ins Recht setzen. Ansätze für eine neue Gemeinschaft allen Lebens (Alternative Konzepte ; 82), Karlsruhe 1992, 107-146.

Schopenhauer, A. (1988): Kleinere Schriften (A. Schopenhauers Werke in fünf Bänden, Nach d. Ausgabe letzter Hand hg. von L. Lütkehaus, Bd. 3), Zürich.

Schwantje, M.(1923): Hat der Mensch das Recht, Fleisch zu essen? Hg. von dem Verein für radikale Ethik e.V. Dresden (2. Aufl.).

Schweitzer, A.(1974): Gesammelte Werke in fünf Bänden. Bd. 2, München.

Seebass, H.(1996): Genesis I. Urgeschichte (1,1-11,26), Neukirchen-Vluyn.

Serpell, J. (1990): Das Tier und wir. Eine Beziehungsstudie. Mit 22 Abbildungen. Rüslikon-Zürich / Stuttgart / Wien (Original: In the Company of Animals, Oxford 1986).

Singer, P. (1994): Praktische Ethik, Stuttgart (2., rev. u. erw. Aufl.).

Spiegel, Egon (2005): Tierethik – eine sozio-theologische und didaktische Orientierung. In: Katechetische Blätter, 130. Jg., Heft 3, 175-180.

Storz, S. (1996): Das Brot und die Wurst. In: Spiegel Special, 3. Jg., Heft 4, 103-107.

Surall, F. (2000): Tierschutz im Kontext der Menschenwürde. In: H. Kreß / H.-J. Kaatsch (Hgg.): Menschenwürde, Medizin und Bioethik. Heutige Fragen medizinischer und biologischer Ethik. (Ethik interdisziplinär ; 1) Münster / Hamburg / London, 157-171.

Taylor, P. W. (1986): Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics. Princeton.

Teutsch, G. M. (1995): Die „Würde der Kreatur“. Erläuterungen zu einem neuen Verfassungsbegriff am Beispiel des Tieres. Mit einer Einführung von A. F. Goetschel. Eine aus Beständen und Vorarbeiten des Archivs für Ethik im Tier-, Natur- und Umweltschutz der Badischen Landesbibliothek in Karlsruhe erarbeitete Studie unter Mitwirkung von E. Müller, Bern u.a.

Then, R.(2006) : Das Seufzen der Schöpfung. In: Bibel heute, 42. Jg, Heft 2, 4 f.

Troeger, K. (1997): Schlachten von Tieren. In: H. H. Sambraus / A. Steiger (Hgg.): Das Buch vom Tierschutz. Bearbeitet von 61 Fachwissenschaftlern. 182 Abbildungen, 55 Tabellen, Stuttgart, 510-524.

van Dalssen, G. ( 1975): Zur Psychologie des Vegetarismus, des Fleischessers und des Vegetariers. In: W. Brockhaus (Hg.): Das Recht der Tiere. Einführung in Naturwissenschaft, Philosophie und Einzelfragen des Vegetarismus, München, 272-278.

Vorgimler, H. (2000): Art. Seele. In: NThWb, 564-568.

Walz, R. (1998): Die Verwandtschaft von Mensch und Tier in der frühneuzeitlichen Wissenschaft. In: P. Münch (Hg.): Tiere und Menschen. Geschichte und Aktualität eines prekären Verhältnisses, Paderborn, 295-322.

Weinschenck, G. / Dabbert, S. (1999): Tiere im Wirtschaftsprozess. In: W. Korff: Handbuch der Wirtschaftsethik. Hg. im Auftrag der Görres-Gesellschaft. Bd. 4: Ausgewählte Handlungsfelder, Gütersloh, 555-581.

White, L.T. (1967): "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis", Science, 155. Jg., Heft 376, 1203-1207.

Wildfeuer, A. (2006): Art. Person. I. Philosophisch. In: LthK Bd. 8, 42-46.

Wils, J.-P. (1998): Das Tier in der Theologie. In: P. Münch / R. Walz ( Hgg.): Tiere und Menschen. Geschichte und Aktualität eines prekären Verhältnisses, Paderborn u.a., 407-422.

Wimmer, R. (1999): Ethische Aspekte des Personbegriffs, In: E.-M. Engels (Hg.): Biologie und Ethik, Stuttgart, 329-345.

Wolf:, J.-C. (1999): Moralische Argumente für den Tierschutz. In: E.-M. Engels: Biologie und Ethik, Stuttgart, 100-126.

Wolf, J.-C.(2005): Tierethik. Neue Perspektiven für Menschen und Tiere (Tierrechte – Menschenpflichten ; 11), Erlangen (2. Aufl.).

Wolf, U. (2004): Das Tier in der Moral, Frankfurt am Main (2. Aufl.).

Young, R. A. (1999): Is God a Vegetarian? Christianity, Vegetarianism and Animal Rights. With a Foreword by C. J. Adams. Chicago and La Salle, Illinois.

Zenger, E. (1983): Gottes Bogen in den Wolken. Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte (SBS 112), Stuttgart.