

Die Tiere als Mitgeschöpfe – Moraltheologische Überlegungen zur Verantwortung gegenüber den Tieren

Von W. WOLBERT

Aus dem Institut für Moraltheologie Kathologisch-Theologische Fakultät der Universität Salzburg

WOLBERT, W. (1996): **Die Tiere als Mitgeschöpfe – Moraltheologische Überlegungen zur Verantwortung gegenüber den Tieren.**

Dtsch. tierärztl. Wschr. 103, 38-42

Zusammenfassung

Aus der Sicht des Theologen werden unter Berücksichtigung historischer Quellen, besonders des Alten Testaments, die Pflichten des Menschen gegenüber den Tieren darlegt. Die Zuerkennung von Rechten an Tieren wird kritisch beurteilt.

WOLBERT, W. (1996): **Animals as co-creatures – Moral-theological reflections on our responsibility for animals.**

Dtsch. tierärztl. Wschr. 103, 38-42

Summary

Moral obligations between men and animals are derived from historical source, mainly from the Bible, using the way of theology. From human obligations to animals does not necessarily follow that animals have rights.

Das mir gestellte Thema betont in der Rede von den Mitgeschöpfen die Gemeinsamkeit zwischen Mensch und Tier. Freilich besteht diese Gemeinsamkeit mit allen Geschöpfen qua Geschöpfen, also auch etwa mit den Pflanzen, ja sogar mit der unbelebten Natur. Mit der Rede von den Mitgeschöpfen ist ein höherer Rang des Menschen gegenüber den Tieren oder der Tiere gegenüber den Pflanzen nicht geleugnet, aber auch noch nicht vorausgesetzt. Der lange für selbstverständlich gehaltene Vorrang des Menschen vor den Tieren ist aber heute umstritten; er wird bekanntlich von einigen Philosophen geleugnet. Sie behaupten, der Mensch habe auch die Tiere als seinesgleichen anzusehen. Ein typischer Titel eines Aufsatzes lautet: „All animals are equal.“ (SINGER, 1976) Mit einer Formulierung von G. ORWELL entgegnet dann andere: „Some animals are more equal than others“ (FRANCIS u. NORMAN, 1978). Diese andere Position, daß nur alle Menschen strikt meinesgleichen sind, daß nur Menschen Würde, Selbstzwecklichkeit besitzen, daß die Menschen meine Nächsten sind, wird als eine Form von Partikularismus, als „Speziesismus“ angesehen oder auch „Human Chauvinismus“ (ROUTLEY, 1979). Mit dieser Kritik ist auch die christliche theologische Tradition getroffen.

Freilich machen Kritiker sich meist nicht viel Mühe damit, vor ihrer Kritik an der „christlichen Anthropozentrik“ zunächst einmal deren Intention zu verstehen. Eine klassische Formulierung dazu findet sich am Beginn („Prinzip und Fundament“) des Exerzitienbüchleins von Ignatius von Loyola:

„Der Mensch ist geschaffen dazu hin, Gott, unsern Herrn, zu loben, ihm Ehrfurcht zu erweisen und zu dienen, und damit seine Seele zu retten.

Die andern Dinge auf der Oberfläche der Erde sind zum Menschen hin geschaffen, und zwar, damit sie ihm bei der Verfolgung des Zieles helfen, zu dem hin er geschaffen ist.“

Ignatius knüpft hier an stoisches Gedankengut und stoische Formulierungen an. Allerdings findet sich in der Stoa dieser Gedanke manchmal in einer Version, der wir heute mit Skepsis begegnen würden. CICERO referiert in seiner Schrift „*De natura deorum*“ (II 37) die Ansicht von CHRYSIPP:

„Chrysipp bringt jedenfalls einen treffenden Vergleich: Wie die Hülle für den Schild und die Scheide für das Schwert da sei, so sei mit Ausnahme des Weltalls auch alles andere für das andere geschaffen, wie die Erzeugnisse und Früchte der Erde für die Tiere, diese aber für die Menschen, wie das Pferd zum Reiten, das Rind zum Pflügen, der Hund zum Jagen und zum Wachen; der Mensch selbst aber ist dazu geboren, das Weltall zu betrachten und nachzuahmen.“

Vom Schwein sagt CHRYSIPP sogar (ebd. II 160), „es habe seine Seele nur anstelle des Salzes erhalten, damit es nicht verfaule.“ Es ist also eine Art lebende Konserve. Cicero selbst stellt die These auf, das Weltall sei „um der Götter und Menschen willen geschaffen, und was sich in ihm befindet, das ist zum Gebrauch der Menschen eingerichtet und ausgedacht.“

Gegen solche Formulierungen gibt es heute zweierlei Bedenken.

1. Das erste ist *erkenntnistheoretischer* Art. Eine teleologische Ausdeutung der Welt in dieser Art scheint heute vielen nicht mehr möglich. In der Antike hat etwa schon Lukrez

Gegenbeispiele geltend gemacht: Raubtiere, Seuchen lassen sich teleologisch schlecht einordnen. Und Kant hat in seiner „Kritik der Urteilskraft“ eine derartige teleologische Sicht geistreich ironisiert (B 301):

„So könnte man z.B. sagen: Das Ungeziefer, welches die Menschen in ihren Kleidern, Haaren oder Bettstellen plagt, sei nach einer weisen Naturanstalt ein Antrieb zur Reinlichkeit, die für sich schon ein wichtiges Mittel der Erhaltung der Gesundheit ist.“

2. Das zweite Bedenken ist folgendes: Äußerungen, wie die von CHRYSIPP, laden ein zur *Ausbeutung* der Natur; zumindest scheint es so. Gegen die Christen hat übrigens schon Celsus behauptet, daß „das Weltganze ebensogut der unvernünftigen Tiere als der Menschen wegen geschaffen worden ist“. (Origenes gegen Celsus IV 74)

Hier sind nun zweierlei Behauptungen zu unterscheiden:

a) Die *historische* These, die „christliche Anthropozentrik“ habe nach sich gezogen die Zerstörung der Natur, die Entwurzelung des Menschen und die Rechtlosigkeit der Kreatur. Andere geben hier die Schuld eher neuzeitlichen Autoren wie René Descartes oder Francis Bacon. Aber das ist hier nicht zu erörtern. Andere wiederum beschränken den Vorwurf gegen das Christentum ausdrücklich auf das westliche, nehmen also das östliche Christentum oder auch etwa einen Franz von Assisi ausdrücklich aus (WHITTE, 1967; MÜNK, 1988; KROLZIK, 1980).

b) Die *systematische* These, die Anthropozentrik gebe dem Menschen die Legitimation zur hemmungslosen Ausbeutung der Natur. Das wäre nur unter einer Voraussetzung richtig: die übrige Kreatur dürfte bloß den Rang eines Mittels (*bonum utile*) zur Erfüllung der Ziele des Menschen haben, also keinerlei Wert in sich.

Pflichten gegenüber den Tieren?

Spricht man mit der christlichen Tradition nur dem Menschen Gottebenbildlichkeit bzw. (mit Kant) Würde, Selbstzwecklichkeit zu, folgt daraus in der Tat, daß sein Wohl mehr gilt als das des Tieres, daß sein Wohl gegenüber dem der Tiere vorrangig ist. Es folgt nicht daraus, das Wohl der Tiere zähle gar nicht, die Tiere seien bloße Mittel zum Zweck, also wie Chrysipp nahelegt, eine Art lebende Konserve, ein bloßes *bonum utile*. Ein entsprechendes Mißverständnis würde nahegelegt durch Kants Unterscheidung zwischen Personen und Sachen, wenn er also die Tiere unter die Sachen zählt. Freilich muß man diese Distinktion richtig einordnen. Hier handelt es sich nämlich um eine *vollständige* Unterscheidung, die auf das römische Recht zurückgeht: ‚Sache‘ heißt hier

soviel wie: Nicht-Person (also ein kontradiktorischer Gegensatz). Damit ist nicht von vornherein gelehrt, daß es unter den ‚Sachen‘ erhebliche Unterschiede gibt, etwa tote und lebendige etc. Hier ist darauf hinzuweisen, daß das lateinische ‚res‘ eine weitere Bedeutung hat als das deutsche Wort ‚Sache‘. Der alte CIC unterschied in seiner Gliederung „*de personis*“ und „*de rebus*“. Unter die ‚Sachen‘ gehörten dann etwa auch die Sakramente. Das ist schlicht ein prosaisches Einteilungsprinzip, nicht mehr und nicht weniger. Man darf daraus nicht folgern, der alte CIC stelle die Sakramente auf eine Stufe mit andern Sachen, etwa mit dem Geld.

Dennoch ist Kants Position etwa zur Frage der Tierquälerei problematisch. Er sagt (MST § 17, A 107f.):

„In Ansehung des Schönen obgleich Leblosen in der Natur ist ein Hang zum bloßen Zerstören... der Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuwider; weil es dasjenige Gefühl im Menschen schwächt oder vertilgt, was zwar nicht für sich allein schon moralisch ist, aber doch diejenige Stimmung der Sinnlichkeit, welche die Moralität sehr befördert, wenigstens dazu vorbereitet, nämlich etwas auch ohne Absicht auf Nutzen zu lieben... In Ansehung des lebenden, obgleich vernunftlosen Teils der Geschöpfe ist die Pflicht der Enthaltung von gewaltsamer und zugleich grausamer Behandlung der Tiere der Pflicht des Menschen gegen sich selbst weit inniger entgegen gesetzt, weil dadurch das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menschen abgestumpft und dadurch eine der Moralität, im Verhältnisse zu anderen Menschen, sehr diensame natürliche Anlage geschwächt und nach und nach ausgeföhrt wird.“

Kant unterscheidet also einerseits mit Recht die Pflicht, Schönes in der Natur nicht zu zerstören, weil Ästhetik auch eine Bedeutung für die Moral hat, andererseits die wichtigere Pflicht, Tiere nicht zu quälen, weil das den Menschen zur Grausamkeit gegenüber seinesgleichen verleiten könnte. Positiv wird derselbe Gedanke bei Thomas von Aquin ausgedrückt (THOMAS VON AQUIN): „Es liegt aber sehr nahe, daß derjenige, der mit den Tieren Mitgefühl zeigt, daraus empfänglicher wird für Gefühle des Erbarmens den Menschen gegenüber“ Zweifellos gilt das Verbot, Tiere zu quälen, auch um des Menschen willen. Freilich dürfte heute ein weitgehender Konsens darüber bestehen, daß Leiden von Tieren auch um dieser selbst willen zu vermeiden ist. Aber wieso bestreitet Kant die Idee, auch um der Tiere willen dürfe man diese nicht quälen? Ich zitiere noch einmal (KANT):

„Selbst Dankbarkeit für lang geleistete Dienste eines Pferdes oder Hundes (gleich als ob sie Hausgenossen wären) gehört indirekt zur Pflicht des Menschen, nämlich in Ansehung dieser Tiere, direkt aber betrachtet ist sie immer nur Pflicht des Menschen gegen sich selbst.“

Kant unterscheidet somit zwischen einer Pflicht gegen jemanden und einer Pflicht in Ansehung von etwas (BIRNBACHER, 1980). Was letzteres bedeutet, ist leicht klarzumachen. Ich leihe mir ein Auto, ich habe die Pflicht, dieses Auto möglichst unbeschädigt zu bewahren. Das ist keine Pflicht gegenüber dem Auto, sondern gegenüber dem Eigentümer, aber in Ansehung des Autos. Kant behauptet somit, es gebe nur eine Pflicht in Ansehung der Tiere bzw. der Pflanzen. Pflichten könne der Mensch dagegen nur gegen seinesgleichen haben bzw. gegenüber rationalen Wesen, gegenüber solchen Wesen also, die selber Pflichten haben können, also gegenüber sich selbst, gegenüber andern rationalen Wesen und vor Gott. Gegen diese Ansicht hat scharf Schopenhauer protestiert (SCHOPENHAUER, 1979).

„Also bloß zur Übung soll man mit Thieren Mitleid haben, und sie sind gleichsam das pathologische Phantom zur Überwindung des Mitleids mit Menschen. Ich finde, mit dem ganzen nicht-islamisierten, d. h. nicht-judaisirten Asien, solche Sätze empörend und abscheulich. Zugleich zeigt sich hier abermals, wie gänzlich diese philosophische Moral, die, wie oben dargelegt, nur eine verkleidete theologische ist, eigentlich von der biblischen abhängig. Weil nämlich... die christliche Moral die Thiere nicht berücksichtigt; so sind diese sofort auch in der philosophischen Moral vogelfrei.“

Der Kern der Moral ist nach SCHOPENHAUER das Mitleid. Gerade Philosophen und Theologen, die diesen Gedanken in den Mittelpunkt gestellt haben (A. SCHWEITZER), machen auf das Leiden der Tiere aufmerksam. Allerdings ist bei Schopenhauer problematisch, daß er von irgendeiner metaphysischen Identität aller Lebewesen ausgeht, so daß man fragen könnte, ob hier letztlich alles Mitleid nicht Selbstmitleid ist. Im übrigen geht Schopenhauer nicht soweit, den Vegetarismus zu propagieren. Er weist darauf hin (SCHOPENHAUER, 1978), daß der Mensch als Vernunftwesen größere Fähigkeit zum Leiden hat, weil er seinen Tod voraussehen kann, um eventuelle Bedrohungen weiß. Er weist auch darauf hin, daß das Menschengeschlecht im Norden (also etwa Eskimos) ohne tierische Nahrung gar nicht bestehen könnten. Dieser Gedanke der größeren Leidensfähigkeit der Menschen wird heute ebenfalls von Verfechtern der Befreiung der Tiere wie Peter SINGER, früher schon von J. BENTHAM, angeführt.

Damit ist schon angedeutet, daß die Leidensfähigkeit im Prinzip etwas ist, was Menschen und Tiere gemeinsam haben. So müßte man dann gemäß der Goldenen Regel folgern: Wenn Leiden, Schmerzen für Menschen ein Übel sind, dann sind sie es auch für Tiere. Man soll den Tieren das nicht antun, was man sich selbst nicht angetan wissen will. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß der Mensch von demselben Leiden stärker betroffen ist als das Tier, auch nicht, daß sich der Mensch in anderer Hinsicht vom Tier wesentlich unterscheidet. Aber die Leidensfähigkeit hat der Mensch mit den Tieren (mindestens mit den höherentwickelten), nicht aber etwa mit den Pflanzen gemeinsam. Aus diesem Grunde könnte man folgern, die Pflicht, Tiere nicht zu quälen, sei durchaus eine Pflicht gegenüber den Tieren, während es bezüglich der Pflanzen nur Pflichten in Ansehung ihrer gibt. Die klassische Formulierung des Leidenskriteriums stammt von J. BENTHAM (BENTHAM 283 (Kap. 17 Anm. b): „the question is not, Can they reason? nor, Can they talk? but, Can they suffer?“):

„Die Frage ist nicht: Können sie denken? Oder: Können sie sprechen?, sondern: Können sie leiden?“

BENTHAM ist bezüglich seiner Werttheorie als Hedonist einzuordnen (wie etwa auch P. Singer). Alleiniges Ziel ethischen Handelns ist nach dieser Theorie die Vermehrung von Lust (pleasure) bzw. die Verminderung von Leid. Solch ein Ansatz gibt auch dem Leiden von Tieren unmittlbares Gewicht. Wenn Leiden zu vermindern oder zu verhindern ist, zählt erst sekundär, um wessen Leiden es sich handelt. Der Hedonismus ist nun zwar m.E. eine eindeutig widerlegte Theorie, er hat aber hier auf einen relevanten Gesichtspunkt aufmerksam gemacht. Man wird wohl zugeben müssen, daß frühere abendländische Generationen hier weniger sensibel gewesen sind. An Tierquälerei, die der Volksbelustigung diene, hat man wenig Anstoß genommen. Erst 1835 habe man etwa in England das „bear baiting“ verboten, bei dem ein angepflockter Bär von darauf

dressierten Bluthunden attackiert und schließlich zerfleischt wurde (PATZIG, 1986, S. 78).

Für unsere heute gesteigerte Sensibilität wird man neben solchen philosophischen Äußerungen vor allem wohl auch zeitgenössische Phänomene wie Massentierhaltung verantwortlich machen müssen, die ja möglicherweise auch negative Auswirkungen auf den Menschen selbst hat. Wo der Mensch also mitbetroffen ist, scheint eine breitere Sensibilität vorhanden. Das zeigt sich auch in einer größeren Sensibilität gegenüber Leiden von Tierarten, die auch Haustiere sind (Hunde, Katzen), als etwa gegenüber dem Leiden von Ratten und Mäusen. Insgesamt dürfte aber die Sensibilität der Menschen gegenüber dem Leid der Tiere größer geworden sein. Es scheint weithin akzeptiert – und das ist eine grundlegende ethische Einsicht – daß das Leiden von Tieren, wo es vom Menschen verursacht wird, einer Rechtfertigung bedarf. Wo man es verhindern kann, ist man dazu verpflichtet. So kann und soll man etwa Schlachtvieh schmerzfrei töten. Auf die Frage, welche Ziele Leiden von Tieren rechtfertigen, sind verschiedene Antworten denkbar. Falls man Tieren nicht die gleiche Würde wie Menschen zuspricht, sind sie vertretbar, „wenn ein deutlicher Zusammenhang zwischen den Ergebnissen des Tierversuchs und der auf andere Weise nicht erreichbaren Verminderung menschlichen Leidens auf längere Sicht aufgewiesen werden kann“ (PATZIG, 1986, S. 82). Damit sind Versuchsreihen zur Überprüfung der Unschädlichkeit von Kosmetika ausgeschlossen, nicht unbedingt medizinische Grundlagenforschung. Die grundsätzliche Pflicht der Vermeidung tierischen Leidens verbietet auch die Züchtung oder genetische Produktion von Tieren bzw. neuen Tierarten, die extrem anfällig für Krankheiten sind.

Damit ist schon angedeutet: Wenn es Pflichten gegenüber Tieren gibt, bedeutet das nicht, daß wir dem Tier eine Selbstzwecklichkeit zuerkennen, eine Würde, wie wir sie vom Menschen ausgesagt haben. Wir kämen dann nämlich in ausweglose Schwierigkeiten. Wir müßten allen Tieren dasselbe Recht auf Wohlergehen zuerkennen, wie wir das beim Menschen tun. Wie könnten wir es dann verantworten, die einen Tiere mit dem Fleisch der anderen zu füttern? Wir wissen, daß das ökologische Gleichgewicht unter den Tieren ein Fressen und Gefressenwerden erfordert. Wollten wir die Selbstzwecklichkeit der Tiere behaupten, müßten wir eine Forderung aufstellen, die unter den Bedingungen unserer Welt schlechthin unmöglich durchzuführen ist. Wir müßten ggf. die einen Tiere gegen die anderen schützen, verhindern, daß eins vom andern gefressen wird. Das würde wiederum zum Aussterben von nichtvegetarischen Tieren führen.

Für den Theologen ergäbe sich dabei eine spezifische Schwierigkeit: Er könnte unmöglich die Achtung solcher Selbstzwecklichkeit der Tiere als Gebot Gottes ausgeben, wenn dieser die Welt so geschaffen hat, daß die Befolgung dieses Gebotes rein physisch unmöglich ist bzw. zu einander ausschließenden ethischen Forderungen führt. Gott als Schöpfer würde Gott als sittlichem Gesetzgeber widersprechen. Man darf dem nicht entgegenhalten, daß auch die Menschen sich gegenseitig töten. Die Kannibalen haben nur die Vertreter anderer Stämme, die sie nicht als ihresgleichen anerkannten, verzehrt (ethischer Partikularismus). Einrichtungen wie Krieg, Todesstrafe und Notwehr lassen sich nur rechtfertigen aus dem Bemühen, die gleiche Freiheit aller zu sichern gegen solche, die diese beeinträchtigen. Im

Prinzip könnten die Menschen bei entsprechendem Verhalten ohne Tötungen dieser Art auskommen; bei den Tieren ist das prinzipiell ausgeschlossen

Es gibt noch eine andere Schwierigkeit, wenn man den Unterschied leugnet, der zwischen dem Menschen als sittlichem Wesen und den Tieren besteht. Wenn kein Unterschied bestünde, wie könnte man dann dem Menschen eine besondere Verantwortung für die Tiere zusprechen? Mindestens hier, in dieser Verantwortung, liegt doch ein wesentlicher Unterschied.

Tiere als Träger von Rechten?

Man hat gefragt, ob Tiere (oder sogar ob Bäume) Rechte haben. Hier kommt es sehr darauf an, was man unter ‚Recht‘ versteht. Sofern man eine Korrespondenz von Rechten und Pflichten annimmt, ergeben sich Rechte für Tiere schlicht aus der Tatsache menschlicher Pflichten gegenüber Tieren. Daß Tiere Rechte haben, hieße dann nur, daß Menschen entsprechende Pflichten gegenüber Tieren haben. So wie wir in der Regel von Rechten reden, besteht diese Korrespondenz aber nicht in jedem Fall. Außerdem ist die propagandistische Funktion der Rede von Rechten zu bedenken. Wenn ich einem Mitmenschen irgendeine Pflicht zuschreibe, habe ich das zu begründen. Wer dagegen für sich oder andere eine Recht behauptet, setzt den andern ins Unrecht, der angeblich dies Recht verweigert. Er geht von einer Präsumtion für seine Behauptung aus, schiebt dem andern die Beweislast zu.

Nicht jeder Pflicht entspricht ein Recht, insofern etwa Rechten in der Regel das Merkmal der Erzwingbarkeit zukommt (mindestens auf rechtlicher Ebene), sei diese Erzwingbarkeit grundsätzlich gegeben (wo es sich um Menschenrechte handelt) oder auch aktuell durch positive Gesetzgebung. Unter der Voraussetzung einer entsprechenden Gesetzgebung könnte man dann von entsprechenden Rechten von Tieren sprechen. Nun ist aber bei Rechten noch zu unterscheiden zwischen Rechten, die die Befugnis sichern, etwas zu tun, und solchen Rechten, die den Anspruch schützen, etwas zu erhalten. Rechte ersterer Art kommen für Tiere nicht in Betracht. Wie ist es mit Rechten zweiter Art?

Zu beachten ist in diesem Zusammenhang eine Unterscheidung, die G. J. WARNOCK trifft zwischen dem „moral agent“ und dem „moral patient“. Letzterer ist ein Wesen, das der Handelnde um dessen selbst willen in seinen moralischen Überlegungen zu berücksichtigen, d.h. dessen Interessen, Bedürfnisse, Güter usw. er um dieses Wesens selbst willen in seine Abwägung einzubeziehen hat. Ricken übersetzt mit „Objekt der Sittlichkeit“ (RICKEN, 1987, S. 3). Unter diese Kategorie haben wir die Tiere bereits in unsern Überlegungen über die Pflichten gegenüber Tieren eingereiht. Kant war noch der Meinung, der Mensch habe Pflichten nur gegenüber moral agents. Jetzt stellt sich die Frage, ob moral patients Träger von Rechten sein können. Unserem normalen Sprachgebrauch scheint es eher zu entsprechen, die Rede von Rechten auf solche einzugrenzen, die (mindestens potentielle) moral agents sind. Das sind Tiere nicht, Ungeborene dagegen wohl. Hier sollte man freilich nicht um Worte streiten. Sachlich geht es um folgende Tatbestände (RICKEN, 1987, S. 10):

1. Der Mensch hat direkte Pflichten gegenüber Tieren.

2. Güter des Tieres können Gegenstand der juristischen Gesetzgebung sein, wobei dieser gesetzliche Schutz sich von dem von Landschaften und Gebäuden (z. B. Denkmalschutz) dadurch unterscheidet, daß es um Güter des Tieres geht, die um des Tieres willen geschützt werden. Nutznießer dieser Gesetzgebung ist das Tier. Rechte dagegen gründen in der sittlichen Verantwortung von Personen; insofern sollte man Tieren keine Rechte zusprechen.

Anthropozentrismus oder Biozentrismus?

Innerhalb einer ökologischen Ethik pflegt man die Extreme Anthropozentrismus und Biozentrismus zu unterscheiden. Freilich lassen sich jeweils zwei Bedeutungen dieser Termini, eine radikale und eine gemäßigte, unterscheiden (RICKEN, 1987).

Der radikale Biozentrismus würde etwa behaupten:

1. Die Menschen sind Mitglieder der auf dieser Erde bestehenden Gemeinschaft des Lebens; die Bedingungen ihrer Mitgliedschaft sind dieselben wie die aller nicht menschlichen Mitglieder.

2. Das natürliche Ökosystem der Erde ist als eine Ganzheit miteinander verflochtener Elemente anzusehen, in der die biologische Gesundheit eines jeden Wesens von der der anderen abhängt.

3. Jeder individuelle Organismus ist ein teleologisches Lebenszentrum, das sein eigenes Gut in der ihm eigenen Weise verfolgt.

4. Der Anspruch des Menschen, er sei auf Grund seiner Natur den anderen Spezies überlegen, ist ein unbegründetes irrationales Vorurteil.

These 1 und 2 sind hierbei empirische Aussagen. Charakteristisch für den radikalen Biozentrismus ist die These 4. Vertritt man allerdings als Ethiker die These 4, erhebt man damit den Anspruch, normative Aussagen aufzustellen, eine Möglichkeit, die man mit dieser These eigentlich bestreitet. Jedenfall besteht hier ein Unterschied zwischen Menschen und Tieren darin, daß letztere jedenfalls nicht Adressaten entsprechender Normen sein können.

Für einen gemäßigten Biozentrismus fallen nicht nur Menschen, sondern auch nicht-menschliche Wesen unter den Begriff des moral patient, d. h. auch sie sind um ihrer selbst willen in moralischen Abwägungen zu berücksichtigen. Diese Theorie hält allerdings an einer Sonderstellung des Menschen fest, insofern er allein Subjekt sittlicher Forderungen ist, also moral agent. Diese Position könnte man auch als gemäßigten Anthropozentrismus bezeichnen, der also mit einem gemäßigten Biozentrismus identisch wäre. Davon ließe sich ein radikaler Anthropozentrismus unterscheiden, nach dem der Mensch nicht nur einziges Subjekt, sondern auch einziges Objekt der Sittlichkeit ist.

Ein Blick auf die Bibel soll unsere Überlegungen abschließen. Lassen sich biblische Aussagen einer der genannten Positionen zuordnen? Dieser erfolgt am Schluß, zum einen, damit zunächst geklärt ist, welche Fragen denn an sie zu stellen sind, zum andern, weil wir hier keine ausgearbeitete Umwelt- oder Tierethik, also auch nicht unbedingt eine eindeutige Antwort erwarten dürfen; hier ist sowohl das Genus der Bibel als auch ihre lange Entstehungszeit zu berücksichtigen. Hier spielt eine Rolle, daß etwa ein Nomadenvolk ein anderes Verhältnis zu seiner Umwelt hat als die Bewohner eines Kulturlandes. Das nomadische Element zeigt sich im Alten Testament etwa in der Ablehnung der Kultur und Religion Kanaans. Außerdem ist daran zu erinnern, daß das Thema Schöpfung

im AT wie im NT kein zentrales ist (auch wenn früherer Religionsunterricht immer wieder von Adam und Eva anfing).

Ohne unsere Vorüberlegungen bestände wohl auch die Gefahr einer ideologischen Einseitigkeit. Dieser hat sich etwa gezeigt in unterschiedlichen Deutungen des dominium terrae (Gen 1,28: „Macht euch die Erde untertan.“) Ich habe aus den 60er Jahren noch Deutungen im Sinn des Fortschrittsoptimismus in Erinnerung; dann war es plötzlich ganz anders. Faktum ist allerdings, daß dieser Satz verschiedene Deutungen zuläßt. Dieser Text hat schon in der Geschichte verschiedene Deutungen erfahren (KROSLIK, 1988). Bedenkt man etwa, daß im alten Orient wie auch im AT der Hirte Symbol des Herrschers ist, so ließe sich eine solche Herrschaft durchaus in einem Sinne verstehen, der die rechte Verantwortung des Menschen für die Tiere zum Ausdruck bringt. Der andere ältere, jahwistische Schöpfungsbericht (Gen 2,4b-25) bindet das Nutzungsrecht des Menschen an eine Pflicht zur Hege und Pflege (HÖFFE, 1993, S. 198 ff; IRRGANG, 1992, S. 120-172; HILPERT, 1985). Auch die Tiere sollen sich (nach der Sintflut) über die Erde ausbreiten (Gen 8,17). Damit sind wir beim Bund mit Noach, der hier eine besondere Bedeutung besitzt. Gott schließt ihn (Gen 9,9) „mit euch und mit euren Nachkommen und mit allen Lebewesen bei euch, mit den Vögeln, dem Vieh und allen Tieren des Feldes, mit allen Tieren der Erde, die mit euch aus der Arche gekommen sind“ (HOSEA 2,20: „Ich schließe für Israel an jenem Tag einen Bund mit den Tieren des Feldes und den Vögeln des Himmels und mit allem, was auf dem Erdboden kriecht.“). Die Arche wiederum dient schließlich gerade heute als ein ökologisches Urparadigma. Die Erde als ganze ist heute diese Arche, das gemeinsame Haus, das einerseits von Vernichtung bedroht ist, die andererseits mit all ihren Bewohnern des Schutzes bedarf. Andererseits – das sei nicht verschwiegen – ist Gen 9 (Bund mit Noach) auch ein Beispiel für unterschiedliche Tendenzen. In Gen 9,1 heißt es zunächst im Segen über Noach und seine Söhne:

„Seid fruchtbar, vermehrt euch, und bevölkert die Erde! Furcht und Schrecken vor euch soll sich auf alle Tiere der Erde legen, auf alle Vögel des Himmels, auf alles, was sich auf der Erde regt, und auf alle Fische des Meeres; euch sind sie Übergaben. Alles Lebendige, das sich regt, soll euch zur Nahrung dienen. Alles übergebe ich euch wie die grünen Pflanzen.“

Wichtig bleibt aber: Der Noach-Bund ist ausdrücklich nicht bloß mit den Menschen geschlossen, sondern mit allen Lebewesen. In dieser Hinsicht unterscheidet er sich vom Bund mit Abraham oder vom Bund am Sinai. Der Bund kann hier mit allen Lebewesen geschlossen werden, weil er ein einseitiges Angebot Gottes ist, weil von den „Partnern“ nicht ein bestimmtes Verhalten eingefordert wird. Die Tiere könnten sonst nicht Adressaten eines solchen Bundes sein. Das ist im Bund mit Abraham bzw. Israel anders. In der Unterschiedlichkeit dieser Bünde wird auch der wesentliche Unterschied zwischen Mensch und Tier deutlich. Nur der Mensch kann sich ausdrücklich auf Gott als den Bundesgeber ausrichten, nur der Mensch ist zur Antwort auf das Handeln Gottes befähigt. Der Bund mit Noach ist dementsprechend (anders als der mit Abraham) im wesentlichen eine Überlebens- und Bestandsgarantie für die ganze Schöpfung.

Für ein heute erforderliches richtiges Verhältnis zu den Mitgeschöpfen ließen sich noch weitere Texte anführen. Neben einigen Psalmen (104, 147, 148) und dem Gesang der Jünglinge im

Feuerofen (Dan3,51-90) sei Hab 2,17 genannt, wo gewisse Formen von „Umweltkriminalität“ angeprangert werden: „Der Frevler am Libanon wird auf dir lasten, und die Vernichtung der Tiere wird dich erdrücken.“ Und Jes 14,8 heißt es: „Der Libanon macht sich über dich lustig; seit du am Boden liegst, kommt keiner mehr, um den Wald zu fällen.“ Kohelet behauptet sogar (3,19):

„Denn jeder Mensch unterliegt dem Geschick, und auch die Tiere unterliegen dem Geschick.

Sie haben ein und dasselbe Geschick. Wie diese sterben, so sterben jene.

Beide haben ein und denselben Atem. Einen Vorteil des Menschen gegenüber dem Tier gibt es da nicht. Beide sind Windhauch

Schließlich sei auf die Friedensvision von Jes 11 verwiesen, wo es u. a. heißt:

„Dann wohnt der Wolf beim Lamm,
der Panther liegt beim Böcklein.

Kalb und Löwe weiden zusammen,
ein kleiner Knabe kann sie hüten.

Kuh und Bärin freunden sich an,
ihre Jungen liegen beieinander.

Der Löwe frißt Stroh wie das Rind.

Der Säugling spielt vor dem Schlupfloch der Natter,
das Kind streckt seine Hand in die Höhle der Schlange.“

Immerhin wird hier das Leiden der Tiere, das Fressen und Gefressenwerden, zum Problem; es widerstreitet einer wirklichen Friedensordnung. Tatsächlich stellt auch etwa dies Leiden der Tiere die schwierigste, wenn auch nicht die am meisten beachtete Frage im Rahmen des Theodizeeproblems dar. An dieser Stelle zeigt sich also immerhin ein entsprechendes Problembewußtsein.

Eine ökologiefreundliche Exegese findet also im AT durchaus ihre Belege. Andererseits ist diese Linie nicht einheitlich. So wird etwa in Gen 3,17 der Ackerboden um des Menschen willen verflucht (die Mitbestrafung der Tiere wird hier gar nicht erwähnt); bei der Sintflut sterben die meisten Tiere wegen der Sünde der Menschen (Gen 6,7), ohne daß dies problematisiert wird. Im NT wird einerseits den Dämonen erlaubt, in die Schweineherde zu fahren; diese gehen zugrunde um der Heilung eines Menschen willen. Andererseits wird in Röm 8,22 die christliche Hoffnung ausgedehnt auf die gesamte Schöpfung, die „bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt“ (vgl. dazu SCHLIER). Die Bibel des AT und NT gibt also auf unsere Frage keine einlinige Antwort; das liegt u. a. daran, daß sie unser Problem so nicht reflektiert. Wohl aber ist sie offen für die hier angedeutete Sicht des Verhältnisses des Menschen zu seinen Mitgeschöpfen und gibt entsprechende Hinweise.

Man wird so im Ergebnis dem Urteil von O. Höffe zustimmen können: (HÖFFE, S. 203):

„Für eine Willkürherrschaft über die Natur läßt sich weder das Alte noch das Neue Testament in Anspruch nehmen, für eine Verabschiedung der anthropozentrischen Moral freilich ebensowenig. Das Spektrum der legitimen Naturbeziehungen reicht von einem naiven Anspruch auf Vorrang, von einer ‚unschuldigen Anthropozentrik‘, über eine Aufforderung zur Selbstbescheidung angesichts der größeren Macht Gottes – wir sagen ökologische Gelassenheit – und über eine Schonung der Natur, also eine ökologische Besonnenheit und ökologische Gerechtigkeit, bis zu einer ansatzweisen Anerkennung von Eigenrechten der nichthumanen Natur; denn ‚der Gerechte weiß, was nützt seinem Vieh, das Gemüt der Frevler aber ist grausam‘ (Sprüche 12,10).“

Literaturverzeichnis

BENTHAM, J. (1978): An Introduction into the Principles of Morals and Legislation (ed. J. H. Burns and H. L. A. Hart), London. – BIRNBACHER, D. (1980): Sind wir für die Natur verantwortlich? In: BIRNBACHER, D. (Hrsg.): Ökologie und Ethik, Stuttgart,

103–139. – FRANCIS, L. P. and NORMAN, R. (1978): Some animals are more equal than others. In: Philosophy 53, 507–527. – HILPERT, K. (1985): Verantwortung für die Natur. Theologie und Philosophie 60, 376–399. – HÖFFE, O. (1993): Moral als Preis der Moderne, Frankfurt/M. – IRRGANG, B. (1992): Christliche Umweltehtik, München. – KANT, I.: Metaphysik der Sitten. Tugendlehre. – KROLZIK, U. (1980): Umweltkrise – Folge des Christentums? Stuttgart/Berlin. – KROLZIK, U. (1989): Die Wirkungsgeschichte von Gen 1,28. In: G. Altner, Ökologische Theologie, Stuttgart, 149–163. – MEYER-ABICH, K. M. (1989): Eigenwert der natürlichen Mitwelt und Rechtsgemeinschaft der Natur. In: G. ALTNER (Hrsg.), a. a. o., 255–276, hier 263f. – MÜNK, H.-J. (1987): Umweltkrise – Folge des Christentums? JCSW 28, 133–206. – PATZIG, G. (1986): Der wissenschaftliche Tierversuch unter ethischen Aspekten. In: W. HARDEGG u. G. PREISER (Hrsg.): Tierversuche und medizinische Ethik, Hildesheim, 68–84. – RICKEN, F. (1987): Anthropozentrismus oder Biozentrismus? ThPh 62, 1–21. – ROUT-

LEY, R. and V. (1979): Against the Inevitability of Human Chauvinism. In: GOODPASTER, K. E. and SAYRE, K. M. (Hrsg.): Ethics and the Problems of the 21st Century. Notre Dame, 36–59. – SCHLIER, H. (1972): Das, worauf alles wartet. In: SCHLIER, H. (Hrsg.): Das Ende der Zeit, Freiburg, 250–270. – SCHOPENHAUER, A. (1979): Preisschrift über das Fundament der Moral. Meiner-Ausgabe, Hamburg, 60, 142. – SINGER, P. (1976): All animals are equal. In: T. REGAN and P. SINGER: Animal Rights and Human Obligations. Englewood Cliffs (N. J.), 148–162, hier 159f. – THOMAS VON AQUIN: Summa Theologiae. I-IIa, 102a, 102 ad 8. – WHITE Jr., L. (1967): The Historical Roots Of Our Ecological Crisis. Science 155, 1203–1207. – WOLBERT, W. (1987): Der Mensch als Mittel und Zweck, Münster.

Anschrift des Verfassers:

O. Univ. Prof. Dr. W. WOLBERT, Institut für Moraltheologie Katholisch-Theologische Fakultät, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg.