



universität  
wien

# DISSERTATION

Titel der Dissertation

**„Gott der Tiere“**

Theologisch-ethische Grundlagen im Dialog mit Andrew Linzey

Verfasser

**Mag. Wolfgang Kimmel**

Angestrebter akademischer Grad

**Doktor der Theologie (Dr. theol.)**

Wien, im Juni 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 080 011  
Dissertationsgebiet lt. Studienblatt: Moralthologie  
Betreuer: Ao. Univ.-Prof. Dr. Gerhard Marschütz



## VORWORT

„Auch die Schöpfung soll von der Sklaverei und Verlorenheit befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes. Denn wir wissen, dass die gesamte Schöpfung bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt.“ (Röm 8,21f.) Es war in einer lauen Sommernacht des Jahres 2003, als ich erstmals hautnah mit dem Leiden tausender Tiere konfrontiert wurde. Dabei handelte es sich nicht um jenes „naturegegebene“ Seufzen, von dem der Apostel Paulus spricht. Es war von Menschen verursacht.

Gemeinsam mit Aktivisten des „Vereins gegen Tierfabriken“ (VGT) betrat ich, damals Journalist eines Wiener Nachrichtenmagazins, in jener Nacht die Legebatterien eines niederösterreichischen Geflügelzüchters. Was ich dort sah: abertausende, teils kranke, teils bereits verwesende Hühner. Ihnen fehlten die Federn, bei künstlichem Licht waren sie zu sechst in kleinen Gitterkäfigen eingesperrt. Ihr einziger Lebenszweck war die Produktion von Eiern, die aus den meterhoch gestapelten Käfigtürmen auf automatische Laufbänder rollten. Es war mein erster direkter Einblick in den Umgang unserer angeblich zivilisierten, christlich geprägten Gesellschaft mit Tieren als Nahrungsmitteln.

Die nächtliche Aktion mit dem VGT hat seither mein Denken und Handeln (auch mein Essen) verändert. Diese Dissertation ist ein Beitrag, damit sich auch in Theologie und Kirche etwas im Umgang mit den Tieren verändert. Ich widme sie dem „Verein gegen Tierfabriken“, namentlich dessen Obmann DDr. Martin Balluch, sowie meinem Hund Pimperl, dem geduldigen Begleiter jahrelanger Denk- und Schreibaarbeit. Besonderer Dank gebührt Herrn Univ.-Prof. Dr. Gerhard Marschütz für seine wissenschaftliche Begleitung und Herrn Fritz Bitzan für das Lektorat.

*Wien, am Fest Christi Himmelfahrt 2011*

*Wolfgang Kimmel*



# Inhaltsverzeichnis

<b>1. EINLEITUNG</b>	<b>1</b>
<b>1.1. Zielsetzung der Arbeit</b>	<b>3</b>
<b>1.2. Aufbau und Methode</b>	<b>8</b>
<b>2. ZUM STATUS QUO IN DER TIERETHISCHEN DEBATTE</b>	<b>12</b>
<b>2.1. Philosophisch-ethische Begründungstheorien</b>	<b>14</b>
2.1.1. Moralphilosophische Ansätze im Überblick	15
2.1.1.1. Empfindungsfähigkeit als Kriterium für Utilitarismus und Mitleidstheorien	18
2.1.1.2. (Selbst-) Bewusstsein als Kriterium für pflichtethische Theorien	26
2.1.1.3. Das Konzept der Vertragstheorien	32
2.1.1.4. Exkurs: Tugendethische Ansätze	33
2.1.1.5. Zusammenfassung der moralphilosophischen Ansätze	35
2.1.2. Naturethische Argumentationslinien	38
2.1.2.1. Das anthropozentrische Argument	39
2.1.2.2. Die physiozentrischen Argumente	40
2.1.3. Zusammenfassung	44
<b>2.2. Theologisch-ethische Begründungstheorien</b>	<b>46</b>
2.2.1. Christliche Anthropozentrik	49
2.2.1.1. Biblische Schöpfungsaussagen	49
2.2.1.2. Systematisches Grundverständnis christlicher Anthropozentrik	55
2.2.1.3. Ethische Konsequenzen christlicher Anthropozentrik	66
2.2.2. Christliche Physiozentrik	68
2.2.2.1. Exkurs: Albert Schweitzers Lehre der „Ehrfurcht vor dem Leben“	69
2.2.2.2. Günter Altners Biozentrik-Ansatz: „Wille zum Leben“	70
2.2.2.3. Jürgen Moltmanns Schöpfungslehre: Re-Sakralisierung der Natur	72
2.2.3. Zusammenfassung	75
<b>2.3. Die tierethische Debatte im Vergleich von Philosophie und Theologie</b>	<b>80</b>
<b>3. DIE TIERTHEOLOGIE UND TIERETHIK ANDREW LINZEYS</b>	<b>88</b>
<b>3.1. Einleitung</b>	<b>88</b>
3.1.1. Andrew Linzey: sein Werdegang, sein Anliegen	88
3.1.2. Methodik und Aufbau	92
3.1.3. Aufriss von Linzeys Kernthesen	95
<b>3.2. Bibelverständnis: Linzeys hermeneutischer Ansatz</b>	<b>97</b>
<b>3.3. Gotteslehre</b>	<b>106</b>
3.3.1. Gott der Schöpfer	107
3.3.2. Der fleischgewordene Gott	108
3.3.3. Gott der Versöhner und Erlöser	109

<b>3.4. Schöpfungslehre – Das Recht der Schöpfung als „Theos-Recht“</b>	<b>112</b>
3.4.1. Von der Ehrfurcht und der Verantwortung hin zu Tierrechten	113
3.4.1.1. Ehrfurcht	114
3.4.1.2. Verantwortung	116
3.4.1.3. Rechte von Tieren	120
3.4.2. Naturrecht und trans-natürlicher Imperativ	126
3.4.3. Die „Theos-Rechte“	130
<b>3.5. Anthropologie – Der Mensch und seine Aufgabe in der Welt</b>	<b>134</b>
3.5.1. Der Mensch als priesterliches Geschöpf und dienende Spezies	135
3.5.2. Der Mensch als Gottes Ebenbild	138
3.5.3. Der gefallene Mensch	139
3.5.4. Rechtfertigung des Menschen und Erlösung von Mensch und Tier	141
<b>3.6. Christologie</b>	<b>144</b>
3.6.1. Der (mit-)leidende Christus und das Großherzigkeits-Paradigma	145
3.6.2. Der Vorrang des Schwachen: Kinder und Tiere	148
3.6.3. Der kosmische Christus	151
<b>3.7. Ethische Konsequenzen von Linzeys Tiertheologie</b>	<b>153</b>
3.7.1. Haltung bzw. Tötung von Tieren zu Nahrungs- und Bekleidungs Zwecken	154
3.7.2. Tierversuche	157
3.7.3. Nutzung von Tieren zu Sport- und Freizeitvergnügen	159
<b>3.8. Zusammenfassung von Linzeys Tiertheologie und –ethik</b>	<b>162</b>
3.8.1. Kritische Würdigung von Linzeys Thesen	162
3.8.2. Verortung und spezifischer Beitrag Linzeys	166
<b>4. LINZEYS POSITIONEN IM KATHOLISCHEN DISPUT</b>	<b>167</b>
<b>4.1. Vorgangsweise: Themenauswahl und Vorstellung der katholischen Autoren</b>	<b>167</b>
<b>4.2. Auswertung aus der Perspektive von Gotteslehre und Schöpfungstheologie</b>	<b>172</b>
4.2.1. Hat Gott ein besonderes Verhältnis zu den Geschöpfen aus Fleisch?	172
4.2.2. Rechte für Tiere?	183
4.2.2.1. Zur Rolle von Personalität, Empfindungsfähigkeit und Naturrecht	184
4.2.2.2. Zum Konzept der Theos-Rechte	194
<b>4.3. Auswertung aus der Perspektive theologischer Anthropologie</b>	<b>197</b>
4.3.1. Der Mensch als Gottes Ebenbild und priesterlicher Stellvertreter	198
4.3.2. Erlösung auch für Tiere?	209
<b>4.4. Auswertung aus christologischer Perspektive</b>	<b>216</b>
4.4.1. Der mit-leidende Christus	217
4.4.2. Der kosmische Christus	230
<b>4.5. Schlussbemerkung zum katholischen Disput mit Linzey</b>	<b>240</b>

<b>5. SCHLUSSBETRACHTUNG</b>	<b>243</b>
<b>5.1. Der theologische Beitrag zur tierethischen Aufgabenstellung</b>	<b>243</b>
<b>5.2. Plädoyer für den pathozentrischen Standpunkt christlicher Tierethik</b>	<b>244</b>
<b>LITERATURVERZEICHNIS</b>	<b>251</b>
<b>ABSTRACT</b>	<b>263</b>



## 1. EINLEITUNG

Wer in einem Restaurant essen gehen oder Lebensmittel einkaufen möchte, hat die *Qual der Wahl*, nicht nur zwischen „italienisch“ und „chinesisch“, nicht nur zwischen den verschiedenen Supermarktketten. Immer leichter können sich Konsumenten entscheiden: zwischen Produkten aus Massentierhaltung oder aus artgerechter Aufzucht – oder sie könnten auch ganz verzichten auf Lebensmittel aus Fleisch. Wer sich hingegen elegante Schuhe anschaffen möchte oder im Krankheitsfall auf Medikamente angewiesen ist, tut sich schon schwer mit einer *Wahl ohne Qual* – der Entscheidung zu einem Leben, das nicht dem vorausgegangenen Leid anderer Lebewesen geschuldet ist. Die Situation des modernen Menschen im Umgang mit seinen „nächsten Verwandten“, den Tieren, stellt sich schwierig, ambivalent und vielschichtig dar.

Auf der einen Seite hat in den vergangenen Jahren die Frage nach dem Wesen der Tiere und nach dem Umgang mit ihnen in den Wohlstandsgesellschaften ein nie dagewesenes Interesse erfahren.<sup>1</sup> Tiersendungen verzeichnen im Fernsehen höchste Einschaltquoten, zahllose populärwissenschaftliche Untersuchungen über die Fähigkeiten von Tieren füllen die Zeitungen. Der Bioboom hat selbst Diskont-Supermärkte erfasst und die Liebe zu den (Haus-) Tieren zählt mittlerweile zum Ausweis von Anstand und Sitte in Politik und Öffentlichkeit. Überall auf der Welt werden Anstrengungen unternommen, um vom Aussterben bedrohten Tierarten in Reservaten eine Chance zum Überleben zu geben. Tiere, die einstigen Feinde und Opfer der Menschen im Kampf um Nahrung und Ressourcen, scheinen als Objekte menschlicher Fürsorge und respektierte Partner in der modernen Gesellschaft angekommen.

Auf der anderen Seite jedoch werden in den Industrieländern des Westens (und rasant zunehmend in den Schwellenländern des Ostens und Südens) mehr Tiere gezüchtet und getötet als je zuvor. Allein in Österreich mit seinen acht Millionen Einwohnern werden jährlich rund 720.000 Rinder und Kälber, weiters 5,5 Millionen Schweine, 125.000 Schafe und Ziegen und 70,3 Millionen Hühner geschlachtet.<sup>2</sup> Im benachbarten Deutschland betrug im Jahr 2009 die Gesamtzahl der Schlachtungen 720 Millionen Tiere, in den USA übersteigt sie

---

<sup>1</sup> Erst unlängst haben zwei literarische Erscheinungen international für Debatten über fleischlose Ernährung gesorgt. – Vgl. Foer, Jonathan Safran, *Tiere essen*, Köln 2010; Duve, Karen, *Anständig essen. Ein Selbstversuch*, Köln 2011.

<sup>2</sup> Daten für das Jahr 2009. – Quelle: AMA, Statistik Austria.

bereits die 10-Milliarden-Grenze.<sup>3</sup> Das Töten von Nutztieren zu Nahrungs- und Bekleidungs Zwecken, der Einsatz von Tieren in den Versuchslabors, all das spielt sich unsichtbar für das Gros der Menschen hinter den Mauern der industriellen Tierfabriken ab.

Das jahrzehntlang verfolgte Anliegen der Tierschützer, zu einer Verbesserung des Status und der Lebensbedingungen nicht-menschlicher Lebewesen zu gelangen, ist bei weitem nicht erreicht. Auch wenn in der Europäischen Union einige gesetzliche Verbesserungen zu den Haltungsbedingungen von Nutztieren oder zu Tierversuchen erreicht worden sind, ist global kein Umdenken zu erkennen.

Praktisch-ethische Fragen, wie dieser Entwicklung beizukommen wäre – etwa durch Ausweitung der Tierschutzgesetze, Zuerkennung des Personenstatus an Tiere oder sogar durch die Pflicht zum Vegetarismus –, hängen oft von den jeweils vertretenen ethischen Denkrichtungen ab, was in der öffentlichen Debatte oft für Ablehnung, jedenfalls aber für Verwirrung sorgt. Laut vorgetragene Positionen radikaler Vertreter haben dazu beigetragen, dass der Tierethik der Extremismusvorwurf, zumindest aber das Stigma einer Sondermoral anhaftet. So viel steht fest: Die Verankerung radikal-tierethischer Forderungen (Tötungs- bzw. Forschungsverbot, Vegetarismus etc.) würde sich als ein umwälzendes und kaum zu bewältigendes Vorhaben darstellen.

Das liegt nicht nur daran, dass den meisten Menschen Fleisch einfach gut schmeckt. Es hat auch mit einem fehlenden Problembewusstsein zu tun. Die Nutzung von Tieren hat sich in den industrialisierten Gesellschaften vollständig entkoppelt von der Lebenswelt der Menschen. Das Leben mit Tieren, ihre Aufzucht und Schlachtung waren über Jahrtausende ein Teil menschlicher Alltagserfahrung. Tiere waren wertvoll, Fleisch war kostbar – und bedeutete die hautnahe Konfrontation mit Blutvergießen und Tod. Diese Erfahrung ist verlorengegangen, seit die Industrialisierung, Anfang des 20. Jahrhunderts, großflächig auch im Bereich der Fleischverarbeitung eingesetzt hat.

Die Art und Weise, wie heute moderne Industriegesellschaften die Rohstoffe dieser Erde nutzen, ist ein strukturelles Problem der Ökonomisierung unserer Lebensbereiche, untrennbar verbunden mit der Logik der internationalen Märkte: Globalisierter Wettbewerb und verschärfter Preiskampf erfordern eine Steigerung in Wachstum und Effizienz. Der

---

<sup>3</sup> Vgl. Foer, Tiere essen, 26. 377f.

Mechanismus geht zu Lasten der natürlichen Ressourcen. Im Fall der Tiere geht er auf Kosten der Integrität und Lebensqualität nicht-menschlicher Wesen. Auf ultimative Weise scheint in Erfüllung gegangen zu sein, was in der Bibel einst als Gottes Auftrag an den Menschen ergangen ist: „Macht euch die Erde untertan, unterwerft sie euch!“ (vgl. Gen 1,28).

### **1.1. Zielsetzung der Arbeit**

Nicht erst seit Carl Amerys Behauptung, das biblische Natur- und Menschenbild sei Ursache für die fortschreitende Zerstörung der Erde<sup>4</sup>, wird Kritik am christlich-abendländischen Primat des Menschen in seiner Stellung zur Welt geübt. Die Legitimierung menschlicher Vorrangstellung und Herrschaftsausübung, im Allgemeinen auf die Gottesebenbildlichkeit des Menschen und den Herrschaftsauftrag (*dominium terrae*) in Gen 1,27f. zurückgeführt, konnte sich bis tief in die Neuzeit hinein relativ unreflektiert behaupten.

In der Neuzeit zogen die im 17. und 18. Jahrhundert sich etablierenden utilitaristischen Denkansätze eines David Hume, Jeremy Bentham und John Stuart Mill in der philosophischen Ethik tief greifende Veränderungen nach sich. Deren Paradigma, wonach im Rahmen von Nützlichkeitsabwägungen das Wohlergehen der höchste anzustrebende Wert sei, führte alsbald zu einer ethischen Neubesinnung auf das bis dahin aufgrund der menschlichen Sonderstellung gering geschätzte Tier. In der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts erwuchs auf diesem philosophischen Boden die Tierethik als eigene Bereichsethik.

Zusammen mit dem evolutionären Verständnis seitens der Naturwissenschaften, die von einer kontinuierlichen Entwicklung der Arten ausgehen, wird nun der Sonderstatus des Menschen in *biologischer* und *moralischer* Hinsicht bestritten: Die genetische Verwandtschaft mit dem Menschen, Schmerz- und Leidensfähigkeit oder das Vorhandensein von Bewusstsein und Interessen bei Tieren lassen keine klare Grenzziehung zwischen Menschen und Tieren zu. Somit entfallen jene Kriterien, die es erlauben, für den Menschen eine moralische Sonderstellung zu behaupten. Die Tierethik bestreitet daher eine qualitative Mensch-Tier-Differenz und schreibt (jedenfalls gewissen) Tieren einen moralischen Status zu.

---

<sup>4</sup> Amery, Carl, Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums, Hamburg 1972.

Nichtsdestoweniger blieb, von Ausnahmen abgesehen, im westlichen Christentum das von Aristoteles herrührende mittelalterliche Denkschema der *scala naturae* des Thomas von Aquin bestimmend, das von der ontologischen Unterordnung aller übrigen Lebewesen unter den Menschen gekennzeichnet ist und Tieren einen moralischen Status abspricht. In der Folge vollzog die protestantische Ethik die Ablösung vom scholastischen Erbe und nahm das Tier vor allem unter dem Aspekt des Mitleids in den Blick. Dies gilt insbesondere für die Epoche des Pietismus (mit den Stuttgarter Pfarrern Christian Adam Dann und Albert Knapp)<sup>5</sup>, aber auch für namhafte evangelische Theologen des 19. und 20. Jahrhunderts, allen voran Albert Schweitzer und Fritz Blanke.<sup>6</sup>

Im katholischen Bereich suchte man derlei Ansätze lange Zeit vergeblich.<sup>7</sup> Hier lebte bis in die 1960er Jahre die neuscholastisch-intellektualistische Interpretation der Lehren des Thomas von Aquin ungebrochen fort, die den Tieren mangels Vernunftfähigkeit, Gottebenbildlichkeit und unsterblicher Seele einen Eigenwert abspricht. Die Tiere sind nicht um ihrer selbst willen, sondern nur als Teil der Gesamtschöpfung Gegenstand moralischer Betrachtung. Seither sind zwar auch hier Ansätze zu einer Neubewertung des Tieres entstanden, die jedoch aufgrund ihrer Verhaftung in der biblisch und philosophisch begründeten Anthropozentrik von der modernen Tierethik einhellig als ungenügend zurückgewiesen werden.<sup>8</sup>

Die Auseinandersetzung mit dieser Kritik stellt *das erste Ziel (Etappe) dieser Arbeit* dar. Wo stehen die Varianten der säkularen, zumeist naturalistischen<sup>9</sup> Tierethik und wo sind die Berührungspunkte mit der zeitgenössischen christlichen Umweltethik? Wo liegen die Unvereinbarkeiten mit der anthropozentrisch verhafteten, westlichen, insbesondere katholisch-theologischen Tradition? Kann diese mit den Anliegen der „radikalen“<sup>10</sup> Tierethik

---

<sup>5</sup> Vgl. dazu: Jung, Martin H., „Der Gerechte erbarmt sich seines Viehs“. Der Tierschutzgedanke im Pietismus, in: Janowski, Bernd/Riede, Peter, Die Zukunft der Tiere. Theologische, ethische und naturwissenschaftliche Perspektiven, Stuttgart 1999, 128-154.

<sup>6</sup> Vgl. Schweitzer, Albert, Kultur und Ethik. Verfall und Wiederaufbau der Kultur, München 1960; Blanke, Fritz, Unsere Verantwortung gegenüber der Schöpfung, in: Der Auftrag der Kirche in der modernen Welt, Zürich 1959, 193-198.

<sup>7</sup> Eine frühe Ausnahmeerscheinung auf dem Boden deutschsprachiger katholischer Theologie sind: Bernhart, Joseph, Heilige und Tiere, München 1937; Ders., Die unbewusste Kreatur. Reflexionen über das Tier, München 1961; Weih, Anton Sebastian, Tier- und Menschenseele in der Ordnung der Schöpfung, Werl/Westf. 1966.

<sup>8</sup> Vgl. u.a. Wolf, Jean-Claude, Gerechtigkeit für Tiere, in: Janowski/ Riede, Zukunft der Tiere, 166.; Nida-Rümelin, Julian, Tierethik II. Zu den ethischen Grundlagen des deutschen Tierschutzgesetzes, in: Ders. (Hg.), Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung, Stuttgart 1996 (487f.).

<sup>9</sup> Vgl. Ingensiep, Hans Werner/Baranzke, Heike, Das Tier, Stuttgart 2008, 110ff.

<sup>10</sup> „Eine Tierschutzethik kann nur radikal sein, sie muss das Problem der Schädigung und Ausbeutung von Tieren an der Wurzel anpacken – was allerdings nicht heißt, dass sie sich damit militanter Gewalt verschreibt.“ – Wolf, Gerechtigkeit für Tiere, 165f.

in einen fruchtbaren Diskurs treten? In einer solchen Auseinandersetzung stehen nicht bloß die fundamentalen theologischen Prämissen<sup>11</sup> (Gott, Offenbarung, Schöpfung) im Weg.

Das Hauptdilemma in der theologischen Auseinandersetzung mit der modernen Tierethik ist vielmehr der Umstand, dass deren Forderungen Annahmen aus den verschiedenen Richtungen normativer Ethik zugrunde liegen, welche sich oft schwer mit christlichen Positionen vereinbaren lassen.<sup>12</sup> Utilitaristische, mitleidsethische oder holistische Konzepte mögen dazu beitragen, bestehende Defizite der traditionellen christlichen Sicht auf das Tier bloßzulegen, beruhen jedoch auf anderen Sichtweisen von Mensch und Welt als jener der Bibel. Auch ist keine der genannten Richtungen selbst frei von gravierenden inneren Widersprüchen und Argumentationsschwierigkeiten.<sup>13</sup>

So wird ein Abriss zum Status quo der tierethischen Debatte geboten werden, der zunächst die maßgeblichen philosophischen Ansätze zueinander positionieren und kategorisieren wird. Ihm werden repräsentative Positionen katholischer Umweltethik gegenübergestellt, soweit sie den Umgang mit den Tieren betreffen. Bei diesem Unterfangen werden nicht nur die Inkongruenzen der jeweiligen Denkströmungen deutlich, sondern auch Schwierigkeiten hinsichtlich des christlichen Welt- und Menschenbilds.

Daran anschließend – und das ist *das zweite Ziel dieser Arbeit* – wird der Frage nachgegangen, ob und wie weit zwischen den berechtigten Anliegen der Tierethik und der biblischen bzw. theologisch-ethischen Sicht auf das Mensch-Tier-Verhältnis ein Brückenschlag möglich ist. Zu diesem Vorhaben fiel die Wahl auf einen Wissenschaftler, der sich der Tierethik *und* der Theologie verbunden fühlt: Andrew Linzey.

Seit den frühen 1970er Jahren wurde, anfangs in der sogenannten Oxford-Gruppe, über tierethische Fragestellungen geforscht. Unter den namhaften Philosophen (Richard Ryder, Peter Singer, Stephen Clark) befand sich mit Linzey von Beginn an ein Theologe, der sich der Debatte mit der radikalen Tierethik gestellt hatte. Der anglikanische Geistliche und Professor an der Universität Oxford war später der erste Inhaber eines kirchlichen Lehrstuhls für *Ethics, Theology and Animal Welfare* und leitet heute das von ihm gegründete „Oxford Centre for

---

<sup>11</sup> Vgl. Marschütz, Gerhard, theologisch ethisch nachdenken. Band 1: Grundlagen, Würzburg 2009, 35-72.

<sup>12</sup> Zur Sicht katholischer Moralthologie auf den Utilitarismus: vgl. Schockenhoff, Eberhard, Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen, Freiburg/Basel/Wien 2009, bes. 209f. 591-596.

<sup>13</sup> Als Beispiele seien nur genannt: die sogenannten Randfälle (*marginal cases*) oder die Debatte um (Tier-) Rechte (ohne die Gegenüberstellung entsprechender Pflichten). – Vgl. 2.1.3. und 2.3.

Animal Ethics“. Rund um ihn haben sich neben Philosophen auch dutzende Theologen aus dem anglo-amerikanischen Raum geschart, die nach alten und neuen Ansätzen zum Stellenwert des Tiers im Christentum forschen – aus den Fächern Bibeltheologie, Dogmatik, Ethik, Praktischer Theologie und Liturgiewissenschaft.<sup>14</sup>

Erstaunlicherweise wurde Linzey im deutschsprachigen Raum bisher wenig wahrgenommen<sup>15</sup>. Durch diese Dissertation werden seine wichtigsten theologischen und ethischen Arbeiten erstmals im deutschsprachigen Raum wissenschaftlich aufgearbeitet. Der Fokus wurde auf jene Werke gerichtet, in denen Linzey die Anliegen der Tierethik aus den fundamentalen Aussagen der christlichen Theologie – in Schrift und Tradition – zu entwickeln sucht. Zugleich ist Linzey darum bemüht, die Kernthemen der radikalen Tierethik (Tierrechte, Vegetarismus, Tierversuchsverbot) mit christlichen Lösungsansätzen zu begegnen.

**Das dritte Ziel dieser Arbeit** besteht in der kritischen Würdigung des Werks Linzeys aus der Perspektive katholischer Theologie sowie in der Fruchtbarmachung seines tierethischen Ansatzes für die katholische Moraltheologie. Linzeys Überzeugung, dass christliche Tierethik eines soliden *theologischen* Fundaments bedarf, äußert sich bereits in der Wahl des Titels seines erwähnten Hauptwerks *Animal Theology* (*Tiertheologie*). Um den Vorgaben Linzeys zu entsprechen, ist es also notwendig, das ethische Fachgebiet zu verlassen und sich der Dogmatik zuzuwenden.

Diese Arbeit geht gewissermaßen konzentrisch vor: Aus der anfänglichen Darstellung des Status quo in der ethischen Debatte und der anschließenden Rezeption des Linzeyschen Oeuvre werden im dritten Teil die zu Grunde liegenden theologischen Fundamente analysiert, auf denen eine Tierethik aufsetzen muss, will sie dem Spezifikum, *christlich* zu heißen, gerecht werden. Das erfordert eine Beschäftigung mit den zentralen Traktaten der Dogmatik: Gotteslehre, Schöpfungslehre, Anthropologie und Christologie.

Die Einkreisung und Fokussierung der ethischen Fragestellung auf ihr Fundament, nämlich die Glaubenslehre, soll mithelfen den notwendigen Klärungsbedarf zu befriedigen, den die

---

<sup>14</sup> Details und weitere Hinweise finden sich auf der Webseite des Oxford Centre: [www.oxfordanimaethics.com](http://www.oxfordanimaethics.com)

<sup>15</sup> Dabei hat Andrew Linzey in den vergangenen 30 Jahren rund 20 Monografien und über 120 Aufsätze zum Thema verfasst bzw. mitverfasst. Der Plan des Grazer Moraltheologen Kurt Remele, Linzeys Grundlagenwerk *Animal Theology* in deutscher Sprache zu edieren, konnte bislang nicht verwirklicht werden.

Tierethik als neues Forschungsgebiet innerhalb der Theologie hat. Die neueren Ergebnisse der Zoologie und Verhaltensforschung werden nämlich von der philosophischen Tierethik dahingehend rezipiert, dass Tieren Rechte und mitunter der Status von Personen zuerkannt werden.<sup>16</sup> Dies geschieht auf der Basis eines philosophischen Leitmotivs, das Ingensiep und Baranzke das „naturalistische Programm: glückliche Tiere“<sup>17</sup> genannt haben.

Die Theologie hat sich den Plausibilitäten naturwissenschaftlicher Tierforschung und den Schlussfolgerungen säkularer Ethik zu stellen. Das inkludiert auch die Infragestellung von Kategorisierungen aus einer theologischen Tradition, die mitunter mehr kulturgeschichtlich als biblisch begründet sind. Eine solche Auseinandersetzung ist unverzichtbar, nicht nur um des Wohls der Tiere willen. Es muss der Theologie auch um die Anschlussfähigkeit in einem Diskurs gehen, der mit empirisch begründeten Argumenten etwa die Mensch-Tier-Differenz in Frage stellt oder die Empfindungs- und Bewusstseinsfähigkeit der Tiere zum entscheidenden Kriterium für gerechtes menschliches Verhalten macht. Letztlich hat die Theologie vor allem auch Rechenschaft vor sich abzugeben – und vor dem, von dem sie spricht, dem Schöpfer aller Dinge: Schließlich hat schon Thomas von Aquin gewusst, dass man von Gott nur richtig denken kann, wenn man von seiner Schöpfung richtig denkt.<sup>18</sup>

Zu diesem Anliegen möchte diese Arbeit einen Beitrag leisten. Der Autor ist überzeugt, dass auf diese Weise nicht nur die binnentheologische Debatte über den Status der Tiere vertieft werden kann. Es wird anhand der Beschäftigung mit Andrew Linzey zu zeigen sein, dass das Christentum durchaus imstande ist, theologische Einsichten zu liefern, die den tierethischen Diskurs insgesamt befruchten und befördern können. Das erfordert aber zuerst, dass Theologie und Kirche bereit sind, manche gewohnte Denkmuster in Frage zu stellen: Von den Naturwissenschaften sind das Wissen um die evolutionäre Kontinuität von Menschen und Tieren bzw. die verfeinerten ethologischen Einsichten in den Blick zu nehmen. Aus der eigenen, jüdisch-christlichen Tradition ist die biblische Schöpfungsperspektive wieder zu entdecken, die der Ausbeutung der Natur und dem Leid der Kreatur entgegensteht.

---

<sup>16</sup> Das liegt u.a. daran, dass Tierphilosophen und -ethiker zur Klärung des Tierstatus empirische Phänomene heranziehen, die überwiegend naturalistisch interpretiert werden. Vgl. etwa Balluch, Martin, Die Kontinuität von Bewusstsein. Das naturwissenschaftliche Argument für Tierrechte, Wien 2005.

<sup>17</sup> Ingensiep/Baranzke, Das Tier, 110.

<sup>18</sup> „Quod cognoscere naturam creaturarum valet ad destruendum errores qui sunt circa Deum.“ – Thomas von Aquin, SCG II, 3.

Der nüchterne Blick der Bibel auf die *conditio* dieser Welt und ihrer Geschöpfe („Sündenfall“) könnte, zusammen mit der Hoffnungsperspektive der christlichen Botschaft („Erlösung“), als durchaus befreiendes Moment dort wahrgenommen werden, wo die Forderungen radikaler Tierethik den Menschen zu überfordern drohen.<sup>19</sup> Damit sollen nicht die Ernsthaftigkeit und Strenge der tierethischen Anliegen verwässert werden. Es gilt aber doch, Regeln für den Umgang mit Tieren zu entwerfen, die zugleich *einsehbar* und *lebbar* sind.

Wenn mit dieser Arbeit nachgewiesen werden kann, dass christliche Theologie über Schlüsselbegriffe verfügt, die den nichtmenschlichen Lebewesen ihren angemessenen Platz in dieser Welt einräumen, dann ist ihr Ziel erreicht.<sup>20</sup> Diese Studie versteht sich in diesem Sinn als eine theologische Quellensuche nach Argumenten und nicht zuletzt nach einer Spiritualität, die einen überzeugenden theoretischen Hintergrund dafür abgeben, dass Tiere kein moraltheologisches Randthema sind. Tiere haben um ihretwillen, um des menschlichen Selbstverständnisses willen und – nicht zuletzt – um Gottes Willen ihren Platz in der Mitte dieser Welt und in der Verantwortung des Menschen.

## **1.2. Aufbau und Methode**

Die Arbeit ist in drei Hauptteile gegliedert: ein Teil zur Analyse und Kompilation der ethischen Grundlagen, ein Teil mit der überwiegend deskriptiven Darstellung von Linzeys Tiertheologie und -ethik, ein Teil zur kritischen Auseinandersetzung mit Linzeys Thesen aus der Perspektive katholischer Systematik.

Der *erste Hauptteil* ist der Darstellung des Status quo in der tierethischen Debatte gewidmet. Darin werden eingangs die in der Diskussion der vergangenen drei Jahrzehnte maßgeblichen moralphilosophischen Begründungstheorien im Abriss dargestellt: 1. die Theorien

---

<sup>19</sup> Vgl. Linzey, Andrew, *Animal Theology*, London 1994, ix: „Perhaps it is not going too far to say that the contemporary animal rights movement needs theology to help save itself from its own degeneration into moralism and self-righteousness (...)“.

<sup>20</sup> Im Anschluss an Alberto Bondolfi halte ich es nicht für die vordringliche Aufgabe der Theologie, im Umkreis der säkularen Tierethik „neue spezifische materielle Normen vorzuschlagen, sondern sehe sie eher dazu verpflichtet, im Tier nicht einfach ein organisches Material zu sehen, das dem Menschen voll zur Verfügung steht, sondern einen lebendigen Organismus in einem Ganzen nichtwillkürlicher Beziehungen, die der Mensch zuerst kennen muss, bevor er sie verändert.“ – Bondolfi, Alberto, *Mensch und Tier. Ethische Dimensionen ihres Verhältnisses*, Freiburg/Schweiz 1994, 44.

pathozentrischer Spielart, 2. der pflichtethische Ansatz und 3. die Vertragstheorie. Ein Exkurs über die Tugendethik, die grundlegend anders argumentiert, vervollständigt den Abschnitt.

Für den Fortgang der Arbeit ist es aus methodischen Gründen sinnvoll, neben der *moralphilosophischen* auch die vorherrschende Terminologie und Einteilung aus der *naturethischen* Disziplin darzustellen, die von der christlichen Umweltethik großteils übernommen wurde. Diese unterscheidet vier große Argumentationslinien, um den Verpflichtungscharakter zu beschreiben, den der Mensch gegenüber der Natur hat: anthropozentrisch, pathozentrisch, biozentrisch und physiozentrisch (holistisch). Obwohl sich die philosophische Tierethik nicht als Teildisziplin der Naturethik versteht und die naturethische Systematisierung für tierethische Fragestellungen etwas redundant ist, wird dieser Weg in der Folge besprochen, weil sich so die Auseinandersetzung mit der theologischen Reflexion nachvollziehbar bewerkstelligen lässt.

Im zweiten Abschnitt dieses Teils wird auf die theologischen Beiträge zum Thema eingegangen. Hier musste eine Auswahl getroffen werden: Da diese Arbeit als Dissertation im Fach Katholische Moraltheologie eingereicht wird, dominieren Beiträge ausgesuchter katholischer Moraltheologen sowie Stellungnahmen des katholischen Lehramts, soweit solche überhaupt vorhanden sind. Dies bedeutet keine Geringschätzung der anderen christlichen Kirchen. Im Gegenteil muss festgehalten werden, dass in den Kirchen des Ostens und der Reformation zumeist eine breitere Reflexion über die Stellung des Tiers vorzufinden ist als im katholischen Raum. Zur Darstellung physiozentrischer Positionen musste ohnedies auf evangelische Theologen rekurriert werden, da hierzu im deutschen Sprachraum keine glaubwürdigen katholischen Stimmen zu finden sind.

Der dritte Abschnitt ist ein Versuch zur Systematisierung und Gegenüberstellung von zentralen und umstrittenen Ansichten in philosophischer und theologischer Tierethik. Anhand einiger zentraler Begriffe, wie „Person“ oder „Würde“, sollen die Grenzen und Schwierigkeiten angerissen werden, denen sich die beiden Disziplinen in ihrem Verhältnis zueinander gegenüberstehen.

Der *zweite Hauptteil* stellt sich dem Vorhaben, Andrew Linzeys theologisch-ethisches Werk darzustellen. Linzey hat im Laufe seiner wissenschaftlichen Karriere zum Thema Tiere (und zu anderen Themen) viel publiziert. Es war notwendig, aber nicht schwierig, anhand einiger

Grundlagschriften eine Auswahl zu treffen, die einen Einstieg in Linzeys Denken ermöglicht, der gewiss einer Vertiefung bedürfte. Indem jedoch zentrale Thesen herausgearbeitet werden, sollte dem Anspruch einer querschnittartigen und doch repräsentativen Darstellung seines Werks Genüge getan worden sein.

Eine stete Herausforderung bereitete die Übersetzung vom Englischen ins Deutsche, die vom Autor dieser Arbeit, der kein Anglist ist, selbst besorgt worden ist. Diesem Mangel wurde dadurch begegnet, dass jedes übersetzte Zitat im Fußnotentext durch das englische Original beglaubigt ist. Es war Absicht, möglichst nahe am Gedankengang Linzeys und damit am Originaltext zu bleiben, was durch die häufige Verwendung der indirekten Rede zum Ausdruck kommt. Ein solches Vorgehen geht zu Lasten der sprachlichen Qualität. Hier bestünden ohne Zweifel Möglichkeiten zu einer verbesserten „Eindeutschung“. Der Vorteil ist die Nachvollziehbarkeit eines möglichst authentischen Argumentationsduktes bei Linzey.

Im *dritten Hauptteil* geschieht die eigentliche Auseinandersetzung mit Linzeys Thesen. Nachdem diese im Kapitel davor systematisch aufbereitet worden waren, ist es möglich, seine über zahlreiche Schriften verstreuten Argumente konzentriert mit ausgewählten katholischen Dogmatikern ins Gespräch zu bringen. Soweit es angebracht ist, werden auch andere katholische Quellen zu Rate gezogen. In der Auswahl der theologischen Autoren beschränkt sich diese Arbeit, von der Antike abgesehen, auf die Tradition des westlichen Christentums, da die Ostkirchen in den Jahrhunderten nach der Trennung eine theologische Eigenständigkeit entwickelten, die zu erheben den Umfang dieser Arbeit übersteigen würde. Bei der Darstellung der Quellen wurde versucht, die Originaltexte heranzuziehen. Wo dies nicht möglich war, werden die Belegstellen aus der Sekundärliteratur zitiert.

Auch hier gilt: Die einzelnen Themenbereiche, die sich aus der Überschneidung von Tierethik und Dogmatik ergeben, können angesichts ihrer Vielzahl und Komplexität immer wieder nur angerissen werden. Eine Vertiefung wäre eine lohnende Aufgabe für nachfolgende Studien.

In der **Schlussbetrachtung** geht es um die Verwertbarkeit der Ergebnisse sowohl in theoretischer als auch in praktischer Hinsicht. Linzey ist in dieser Hinsicht als Vorreiter und Wegbereiter zu würdigen. Dabei bleibt die Ausgangsfrage bestimmend: Welche sind die Elemente, derer eine christliche Tierethik bedarf? Gibt es einen genuin christlichen Beitrag zur Verbesserung der Lebensbedingungen für Tiere?

Es wird der Schluss gezogen werden, dass Linzey einen solchen Beitrag beisteuert – allerdings nicht ohne die Aufnahme neuer Gesichtspunkte, die der katholischen Tradition bisher fremd gewesen sind, dafür aber den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen und philosophischen Denkmustern unserer Zeit Rechnung tragen. Dazu zählen wesentlich das Merkmal der Leidensfähigkeit und die (abgeleitete) Einbeziehung der Tiere in das Rechtssystem der Menschen.

*Aus Gründen der leichteren Lesbarkeit sind alle Zitate in neuer Rechtschreibung wiedergegeben, auch wenn sie in alter Rechtschreibung verfasst waren. Nur darüber hinaus gehende Änderungen am Ursprungstext wurden ausdrücklich gekennzeichnet.*

*Einer mittlerweile üblich gewordenen Konvention entsprechend, wird das wertneutrale „tierlich“ statt dem als herabsetzend empfundenen „tierisch“ verwendet.*

## 2. ZUM STATUS QUO IN DER TIERETHISCHEN DEBATTE

Wissen und Reflexion über die Grausamkeiten, zu denen Menschen gegenüber Tieren fähig sind, reichen in schriftlichen Zeugnissen bis in die griechisch-römische Antike zurück.<sup>21</sup> Der Beginn der aktuellen tierethischen Forschung jedoch kann aus gutem Grund im angelsächsischen Raum zur Mitte der 60-er Jahre des vergangenen Jahrhunderts angesiedelt werden. Sie ist eine Reaktion auf die nach dem 2. Weltkrieg einsetzende industrielle Massentierhaltung und den Gebrauch von Tieren zum Zwecke wissenschaftlicher Forschung.<sup>22</sup> Das 1964 in England erschienene Buch von Ruth Harrison, „Animal Machines: Factory Farming Industry“, führte zur Untersuchung der Haltungsbedingungen in der britischen Landwirtschaft.<sup>23</sup> Im Gefolge entstand die Oxford-Gruppe, eine Verbindung von Intellektuellen, die mit ersten Publikationen an die englische Öffentlichkeit traten.<sup>24</sup>

Etwa zeitgleich gründete der britische Jusstudent Ronnie Lee eine Aktivistengruppe gegen die Jagd. Deren militante Aktionen (Brandstiftungen, Sabotagen, Drohungen) führten zu ersten Verhaftungen. 1976 ging aus dieser Organisation die Animal Liberation Front (ALF) hervor, die bis heute, über die ganze Welt verstreut, mitunter auch Straftaten im Namen der Tierbefreiung verübt und in den Vereinigten Staaten auf der Liste inländischer Terroristengruppen steht.

Ebenfalls 1976 kam das im Jahr zuvor in den USA publizierte Buch „Animal Liberation“ des Australiers Peter Singer auf den britischen Markt. Der Philosoph hatte fünf Jahre zuvor das Ehepaar Godlovitch in Oxford kennengelernt und deren Werk „Animals, Men and Morals“ rezensiert. Daraus war schließlich Singers eigenständige tierethische Arbeit entstanden, in der sich der Autor zur Stützung seiner Argumente des philosophischen Utilitarismus bedient. „Animal Liberation“ gilt seither, trotz seines umstrittenen Ansatzes, als die „Bibel“ der modernen Tierrechtsbewegung.

---

<sup>21</sup> Antike Belegstellen über Grausamkeiten gegen Tiere finden sich bei Plutarch (*De esu carnium*), aber auch bei Horaz und Ovid. – Vgl. Dierauer, Urs, Tier und Mensch im Denken der Antike, Amsterdam 1977.

<sup>22</sup> Zu ergänzen ist, dass sich ein direkter Vorläufer im Kampf gegen Tierversuche in der Anti-Vivisektionsbewegung des ausgehenden 19. Jahrhunderts findet, aus der fast überall in Europa die ersten großen Tierschutzbewegungen hervorgingen.

<sup>23</sup> Harrison, Ruth, *Animal Machines: Factory Farming Industry*, London 1964. Im selben Jahr erschien dann der „Brambell report“: Report of the technical committee to inquire into the welfare of animals under intensive husbandry systems, vgl. Röcklinsberg, Helena, *Das seufzende Schwein, Zur Theorie und Praxis in deutschen Modellen der Tierethik*, Erlangen 2001, 48.

<sup>24</sup> Die Debatte wurde anfangs im englischen Feuilleton geführt. 1971 erschien dann *Animals, Men and Morals. An Inquiry into the Maltreatment of Non-humans* der Oxforder Philosophen Stanley und Rosalind Godlovitch.

Auch fast vier Jahrzehnte nach der Publikation der ersten wissenschaftlichen Arbeiten wird darüber diskutiert, ob die Tierethik als eigenständige Bereichsethik innerhalb der angewandten Ethik aufzufassen ist. Wie Julian Nida-Rümelin herausgearbeitet hat, kann man die Tierethik als Teil einer umfassenden ökologischen Ethik begreifen, sofern beide der zentralen Frage nachgehen, „ob es nicht-menschliche Träger intrinsischer Werte gibt“<sup>25</sup>. Die Tatsache, dass Tierethik, unabhängig von ökologischen Implikationen (wie etwa Artenschutz, ökologisches Gleichgewicht) und Mensch-Tier-Verhältnissen (Nutztier-, Haustierhaltung), den Tieren als solchen moralische Werte zuschreibt, legitimiert nach Nida-Rümelin eine Behandlung der Tiere gesondert von der ökologischen Ethik.

Mit anderen Argumenten, aber in dieselbe Stoßrichtung zielt die große Gruppe jener, die Tiere als Träger von (wie auch immer gearteten) Rechten sehen. In der Regel werden diese Rechtsansprüche von der Behauptung abgeleitet, dass es sich bei (jedenfalls höheren) Tieren um Wesen handle, die Interessen haben.<sup>26</sup> Aus der Zuerkennung von Trieben, Strebungen, eventuell Wünschen lassen sich jedenfalls, so die Tierrechtler, Merkmale bestimmen, die für einen besonderen Status höher entwickelter Tiere (im Unterschied zu Steinen oder Gräsern) sprechen, sodass eine eigene Bereichsethik sinnvoll erscheint.

Während also die philosophische Ethik überwiegend die Tiere als Fall für eine eigene Bereichsethik wahrnimmt, stößt man im Bereich christlicher Theologie auf einen anderen Ansatz. Hier findet sich die Tierethik eingebettet in ein größeres Ganzes, das von den theologischen Autoren zumeist „Umweltethik“, seltener auch „ökologische Ethik“ genannt wird.<sup>27</sup> Letztlich könnte man die Subsummierung der Tiere unter die Fragestellungen der allgemeinen ökologischen Ethik durch die Theologie auf zweifache Weise interpretieren: Zum einen – negativ – mit dem vergleichsweise geringen Reflexionsniveau des Tieres in der Theologie, zum anderen aber auch – positiv – mit der als durchaus physiozentrisch zu

---

<sup>25</sup> Nida-Rümelin, Julian, Tierethik I: Zu den philosophischen und ethischen Grundlagen des Tierschutzes, in: Ders. (Hg.), Angewandte Ethik, Stuttgart 1996, 460.

<sup>26</sup> „Einem bloßen Ding, so wertvoll es auch sein mag, kann man kein eigenes Wohlergehen zusprechen. (...) Interessen müssen sich irgendwie aus Strebungen aufbauen; daher können Dinge kein Interesse haben.“ – Feinberg, Joel, Die Rechte der Tiere und zukünftiger Generationen, in: Birnbacher, Ökologie und Ethik, Stuttgart 1980, 149.

<sup>27</sup> Die Verwurzelung des Begriffs „Umwelt“ in der anthropozentrischen Sichtweise des Menschen auf die Natur und die Kritik am Begriff seitens vieler Naturethiker sei hier nur erwähnt.

qualifizierenden Argumentation des Christentums, dass alles Lebendige seinen Wert aus dem Ja des Gottes zu seiner Schöpfung bezieht.<sup>28</sup>

Im Folgenden werden zuerst die philosophisch-ethischen Reflexionen der Tierethik in den Blick genommen und eine – überblicksartige – Einsicht in die wichtigsten Ansätze und Argumentationslinien gegeben, anschließend in analoger Weise die tierethischen Ansätze der Theologie vorgestellt. Am Ende des Kapitels soll ein Aufriss über die zentralen Fragestellungen und Probleme vorgestellt werden, mit denen sich Philosophie und Theologie gegenwärtig konfrontiert sehen.

## **2.1. Philosophisch-ethische Begründungstheorien**

Der Aufarbeitung tierethischer Fragestellungen kann man sich methodisch in zweifacher Weise zuwenden. Entweder nimmt man Bezug auf die hinter den tierethischen Fragen liegende moralphilosophische Theorie und wägt so die Argumente ethischer Normenbegründung gegeneinander ab. Oder: Man versucht, die Tierethik primär aus der Perspektive ihrer Rechtfertigungsstrategie zu systematisieren; d.h., man fragt nach dem moralischen Wert, der Tieren bzw. Menschen im Vorfeld des Argumentierens zugesprochen wird, also: Hat der Mensch, grob gesprochen, eine moralische Sonderstellung (Anthropozentrismus) oder ist der Natur an sich Wert beizumessen (Physiozentrismus)?

Der erstgenannte Ansatz entspricht der gebräuchlichen Vorgehensweise von Philosophen, die explizite Tierethik treiben und fand bisher in der Theologie keine Entsprechung. Die zweite Art der Einteilung kommt aus dem Bereich der philosophischen Naturethik, wie sie auch von der christlichen Umweltethik übernommen wurde. Die folgende Untersuchung wendet sich daher beiden methodischen Möglichkeiten zu.

---

<sup>28</sup> Vgl. dazu Krebs, Angelika, Naturethik im Überblick, in: Dies. (Hg.), Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion, Frankfurt 1997, 361. Krebs reiht hier das „Theologische Argument“ unter die physiozentrischen Argumente für Naturschutz ein, meint jedoch dieses Argument mit der Behauptung der Nichtexistenz Gottes widerlegen zu können.

### 2.1.1. Moralphilosophische Ansätze im Überblick

Eine philosophische Tierethik gibt es nicht. Ihre natürliche Einteilung verläuft an der moraltheoretischen „Hauptscheidelinie“ zur Begründung von Normen, jener von teleologischen und deontologischen Argumenten. Bevor jedoch auf die Unterschiede eingegangen wird, sollen vorab einige wesentliche Gemeinsamkeiten festgehalten werden, die den Diskurs der bekanntesten tierethischen Konzeptionen innerhalb der Moralphilosophie *grosso modo* doch kennzeichnen.

Markus Wild<sup>29</sup> hat folgende vier übergreifende Merkmale herausgearbeitet. Erstens: Die Skepsis, dass eine klare Grenzlinie zwischen Tier und Mensch gezogen werden könne. Daraus folge, dass eine, wie auch immer bestimmte, *anthropologische Differenz* nicht automatisch moralisches Gewicht hat. Zweitens: Das generelle Anliegen der *Gleichbehandlung* bezüglich der Frage, warum Tier und Mensch unterschiedlich behandelt werden sollen. Drittens: Die Fundierung jeder Tierethik in einer *bestimmten Moralphilosophie* (wie Vertragstheorien, Utilitarismus oder einer Pflichtenethik). Und viertens: Die Annahme, dass Tieren ein mentaler Zustand, *Geist*, zugeschrieben werden könne.

Dieses letztgenannte Merkmal „Geistbegabung“ soll an diesem Punkt inhaltlich nicht weiter definiert werden, sondern bloß dazu dienen, eine zentrale gemeinsame Annahme nochmals zu verdeutlichen: Gegenwärtige Tierethiken stützen sich in der Betrachtung des Mensch-Tier-Verhältnisses nicht auf tradierte, oft metaphysische Thesen abendländischer Philosophie<sup>30</sup>, sondern über weite Strecken auf moderne naturwissenschaftliche Erkenntnisse, insbesondere aus der darwinistischen Evolutionslehre und der Verhaltensbiologie. Eine solche naturwissenschaftliche Betrachtung, eben des Merkmals „Geist“, hat zur Folge, dass moderne Tierethiken mit den ihnen zugrunde liegenden philosophischen Reflexionen „naturalistisch“ sind, und das heißt letztlich, auch den Menschen als ein Naturwesen betrachten, um „ihn in einem naturwissenschaftlichen, insbesondere biologischen Rahmen zu verstehen.“<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> Vgl. Wild, Markus, *Tierphilosophie zur Einführung*, Hamburg 2008, 31.

<sup>30</sup> Gemeint ist die aristotelische Beschreibung des Menschen als Vernunftwesen (*animal rationale*) in ihren unterschiedlichen Ausformungen bis in die Gegenwart.

<sup>31</sup> Wild, *Tierphilosophie*, 34. An anderer Stelle beschreibt Wild den erkenntnistheoretischen Zugang der Tierphilosophie: „Die Tierphilosophie im engen Sinn stellt eine grundlegende philosophische Betrachtungsweise dar. Einfach gesagt: Die Tierphilosophie betrachtet den Menschen auf philosophische Weise als Tier. Hier wird die Tierphilosophie zum Programm.“ (ebda, 18.)

Der diesen Sichtweisen innewohnende Zweifel an einer qualitativen Differenz zwischen Mensch und Tier, ja, die Betrachtung des Menschen als Tier bedeutet also, dass moralische Erwägungen auf der Grundlage vergleichbarer geistiger Merkmale unter Tieren (den Menschen inkludiert) stattzufinden haben, wenn das bereits erwähnte Anliegen der Gleichbehandlung nicht verletzt werden soll. Anders gesagt: Ob und in welchem Ausmaß ein Lebewesen Ziel moralischen Handelns (*moral patient*) ist, entscheidet sich am Fehlen oder Vorhandensein gemeinsamer geistiger Fähigkeiten.<sup>32</sup> Um derartige Zuschreibungen überhaupt vornehmen zu können, bedarf es eines Mindestmaßes an kommunikativem Verhältnis zwischen Mensch und Tier. Eine wichtige Gemeinsamkeit der im Folgenden zu skizzierenden Moralphilosophien besteht daher in der Anerkennung der Tatsache,

- dass Tierethik auf individuelle Tiere ausgerichtet ist und nicht etwa auf Artenschutz<sup>33</sup>;
- dass Kommunikation, d.h. die Interpretation tierlichen Verhaltens für den Menschen möglich ist.<sup>34</sup>

Wendet man sich schließlich der wichtigsten Gemeinsamkeit der gängigen Theorien zur Tierethik zu – „worum geht es ihnen überhaupt?“ –, lassen sich zwei grundsätzliche Fragen definieren.<sup>35</sup> Welchen moralischen Status haben Tiere? Und: Auf welche Weise können gegebenenfalls kollidierende Interessen zwischen Menschen und Tieren abgeklärt werden?

Auf die sich daraus ergebenden speziellen Fragen, etwa des Tötens von Tieren oder des Tierversuchs, erhalten wir zum Teil höchst unterschiedliche Antworten, wie der folgende Aufriss der wichtigsten Moralphilosophien zeigen wird.

### ***Teleologische oder deontologische Begründungsstrategien?***

Zur Begründung von Normen gibt es in der neuzeitlichen Moralphilosophie zwei generelle Argumentationswege. Max Weber<sup>36</sup> hatte sie als „verantwortungsethisch“ bzw.

---

<sup>32</sup> Ohne Anspruch auf Vollständigkeit seien hier genannt: (Selbst-)Bewusstsein, Wissen, Denken oder Personalität.

<sup>33</sup> „Artenschutz ist Gegenstand der Umweltethik und es zeigt sich immer wieder, dass tierethische und umweltethische Zugänge z. T. gegensätzliche Forderungen erheben“: Badura, Jens, Moral für Mensch und Tier. Tierschutzethik im Kontext, München 1999, 10f.

<sup>34</sup> Die Diskussion über Kommunikation zwischen Mensch und Tier berührt zentrale philosophische, ethologische und biologische Fragen, wie Geist der Tiere, Sprachfähigkeit, Anthropomorphismus etc. Einen guten Einblick in diese Diskussion bieten etwa Perler, Dominik/Wild, Markus (Hg.), Der Geist der Tiere, Frankfurt 2005.

<sup>35</sup> Vgl. Borchers, Dagmar, Ein tierisches Problem für die Tugendethik? in: Brenner, Andreas (Hg.), Tiere beschreiben, Erlangen 2003, 208.221.

<sup>36</sup> Die Begriffe tauchen erstmals in seinem Aufsatz „Politik als Beruf“ auf. (vgl. Weber, Max, Politik als Beruf, Berlin 1982.)

„gesinnungsethisch“ bezeichnet, im Fachvokabular firmieren diese beiden Wege begrifflich als teleologische bzw. deontologische Verfahren.<sup>37</sup>

Teleologische Verfahren verweisen auf ein bestimmtes Ziel, z.B. auf das eigene oder gesellschaftliche Wohlergehen: Ein solches (nicht-moralisches) Gut wird erreicht, indem man die Norm befolgt. Somit steht die Norm quasi *im Dienste* des Ziels. Andersherum: Die Befolgung oder Nicht-Befolgung der Norm hat (moralische) *Konsequenzen*.

Anders wird beim deontologischen Begründungsweg der *Norm selbst* ein eigenständiger Wert zugesprochen. Die Richtigkeit einer Handlung begründet sich hier nicht aus dem, was sie – positiv oder negativ – anrichtet, also von ihren Konsequenzen her, sondern ob sie der Norm selbst Genüge tut. Die Norm ist hier Selbstzweck. Ihre Befolgung macht den Menschen moralisch vollkommen. So wird, etwa bei Kant, Moralität zur Norm schlechthin.

Was bedeutet dies für die Tierethik? In der Einleitung zu diesem Kapitel wurde bereits dargelegt, dass die Zuschreibung mentaler Zustände an (bestimmte) Tiere und die Beachtung der Gleichbehandlung zwei zentrale Merkmale säkularer Tierethik sind. Es wurde auch festgestellt, dass moderne Tierethik naturalistisch argumentiert, d.h., dass sie mit Hilfe naturwissenschaftlicher Erkenntnisse versucht, mentale Zustände bei Tieren zu analysieren. Unter Wahrung des ethischen Prinzips „Gleiches gleich zu behandeln“ bedeutet dies, dass aus der Zuschreibung gleicher mentaler Zustände bei Mensch und Tier eine moralische Verpflichtung zur Gleichbehandlung von Mensch und Tier resultiert.

Nun besteht unter den Moraltheorien große Uneinigkeit darüber, in welchem Ausmaß Tieren mentale Zustände zugesprochen werden können<sup>38</sup>. Die Frage soll vorläufig hintangestellt und diese Vorbemerkungen nur dazu genutzt werden, um im Folgenden die Systematisierung moderner tierethischer Argumentationsstränge in Form einer Stufenleiter mentaler

---

<sup>37</sup> „Teleologisch begründet wird eine Norm durch die außermoralischen Güter, die durch die Existenz und Befolgung der Norm realisiert werden; deontologisch begründet wird eine Norm durch den eigenständigen moralischen Wert der Befolgung der Norm unabhängig von den Gütern, die durch die Normbefolgung realisiert oder an der Realisierung gehindert werden, bzw. durch eigenständige moralische Vollkommenheiten, für die die Normbefolgung konstitutiv ist.“ – Birnbacher, Dieter, Sind wir für die Natur verantwortlich? in: Ders. (Hg.), Ökologie und Ethik, 114f.

<sup>38</sup> Die Ursache für diese divergierenden Ansichten liegt heute weniger in der mangelnden Qualität und Aussagekraft ethologischer Forschungsergebnisse über die mentalen Fähigkeiten von Tieren als vielmehr an der unterschiedlichen philosophischen Interpretation derselben. Für Vertreter der klassischen sprachanalytischen Philosophie ist es etwa ausgeschlossen, Tieren die Fähigkeit zum Denken zuzuschreiben, da es ihnen ersichtlich an Sprachfähigkeit mangelt (vgl. etwa Bieri, Peter (Hg.), Analytische Philosophie der Erkenntnis, Frankfurt 1987).

Eigenschaften vorzunehmen. Dazu kann folgender Raster von Dagmar Borchers<sup>39</sup> hilfreich sein.

<b>Mentale Zustände</b>	<b>Teleologische Ansätze</b>	<b>Deontologische Ansätze</b>
Selbstbewusstsein	Vertragstheorien	Pflichtethik (Kant)
Bewusstsein		Pflichtethik (Regan)
Empfindungsfähigkeit	Mitleidstheorien, Utilitarismus	

Aus dem Raster wird ersichtlich, dass für die hier exemplarisch genannten moralphilosophischen Ansätze<sup>40</sup> jeweils bestimmte Typen mentaler Zustände ausschlaggebend sind: Vertragstheorien oder eine kantianische Pflichtethik rekurrieren auf das Selbstbewusstsein, der Utilitarismus hingegen argumentiert sentientistisch, d.h. er stellt auf die Empfindungsfähigkeit von Lebewesen ab.

### **2.1.1.1. Empfindungsfähigkeit als Kriterium für Utilitarismus und Mitleidstheorien**

Zur Klärung des Begriffs „mentale Zustände“ soll nun bei der untersten Stufe, der Empfindungsfähigkeit, angesetzt werden, um anschließend damit die beiden Theorien des Mitleids und des Utilitarismus zu verknüpfen. Für einen sentientistischen Ansatz reicht es aus, dass ein Lebewesen über Empfindungen verfügt; die Zuschreibung von Empfindungsfähigkeit ist moralisch relevant. Auf dieser Stufe ist es also nicht notwendig, dem Tier kognitive Fähigkeiten zuerkennen zu müssen, welche als Voraussetzung für Bewusstsein gelten. Nida-Rümelin bringt die Abgrenzung zur Stufe des Bewusstseins auf den Punkt:

Es macht einen Unterschied aus, ob man sagt: ‚Dieses Tier hat Schmerzen‘, oder ob man sagt: ‚Dieses Tier ist sich seiner Schmerzen bewusst (ist sich bewusst, dass es Schmerzen hat)‘. Bewusstsein setzt eine bestimmte Relation – nicht nur bezüglich der eigenen mentalen Zustände, sondern auch bezüglich der Beziehung zur Umwelt – voraus.<sup>41</sup>

<sup>39</sup> Vgl. Borchers, Ein tierisches Problem, 214.

<sup>40</sup> Der Verfasser folgt hier Borchers' Einschränkung, nur die bekanntesten tierethischen Konzeptionen zu skizzieren.

<sup>41</sup> Nida-Rümelin, Tierethik I, 466.

An dieser Stelle ist also festzuhalten: Empfindungsfähigkeit ist eine mentale Eigenschaft, die sich in der Fähigkeit äußert, Leid, Schmerz oder Lust zu empfinden. Diese Fähigkeit ist dafür entscheidend, Tiere als moralisch relevante Wesen zu kennzeichnen.

### a) Utilitarismus

Bereits dem klassischen Utilitarismus seit Jeremy Bentham (1748-1832) war es quasi inhärent, die Sache des Tieres zu vertreten. Als teleologische Strategie definiert der Utilitarismus nämlich ein höchstes Ziel, dem alle sittlichen Handlungen zu entsprechen haben: die maximale Befriedigung der Bedürfnisse und Interessen aller. „Ausschlaggebend ist (...) nicht das Wohlergehen bestimmter Gruppen, Klassen oder Schichten, sondern das *aller* von einer Handlung Betroffenen.“<sup>42</sup> Ein derartig universalisiertes Prinzip, das sich ganz „unter die Herrschaft zweier souveräner Gebieter – Leid und Freude – gestellt“<sup>43</sup> weiß, bekommt alle (empfindungsfähigen) Lebewesen in den Blick. So findet sich schon bei Bentham der Gedanke, die Zugehörigkeit zur Spezies Mensch allein sei moralisch nicht bedeutsam.<sup>44</sup>

Auf der Suche nach Kriterien, die eine Ungleichbehandlung von Menschen und Tieren rechtfertigen könnten, kommt Bentham zu dem Schluss, dass es nicht phänotypische Verschiedenheit, aber auch nicht kognitive Überlegenheit sein kann, die einen solchen moralischen Unterschied begründen:

Ist es die Fähigkeit, logisch zu denken oder vielleicht zu diskutieren? Ein ausgewachsenes Pferd oder ein Hund ist ein unvergleichlich verständigeres und auch erfahreneres Wesen als ein Baby, das einen Tag oder eine Woche oder sogar einen Monat alt ist. Doch angenommen sie wären anders, was würde es bringen? Die Frage ist nicht, „Können sie *logisch denken*?“, auch nicht, „Können sie *sprechen*?“, sondern, „Können sie *leiden*?“<sup>45</sup>

---

<sup>42</sup> Höffe, Otfried, in: Ders. (Hg.), Einleitung in die utilitaristische Ethik. Klassische und zeitgenössische Texte, Tübingen <sup>2</sup>1992, 11.

<sup>43</sup> Vgl. Bentham, Jeremy, Introduction to the Principles of Morals and Legislation, London 1789, zitiert aus: Höffe, Einleitung in die utilitaristische Ethik, 55.

<sup>44</sup> „Der Tag könnte kommen, an dem der Rest der tierischen Geschöpfe die Rechte an sich reißt, die ihnen nur durch die Hand der Tyrannei vorenthalten werden konnten. Die Franzosen haben bereits entdeckt, dass die Schwärze der Haut kein Grund ist, warum ein Mensch ohne Entschädigung den Launen des Peinigers überlassen werden sollte. Es mag eines Tages soweit kommen, dass man erkennt, die Zahl der Beine, das zottelige Fell oder das Ende des *os sacrum* (Kreuzbein) seien gleichermaßen ungenügende Gründe dafür, ein fühlendes Wesen dem gleichen Schicksal zu überlassen.“ (Bentham, Jeremy, Introduction to the Principles of Morals and Legislation, London 1789, zitiert aus: Singer, Peter, Verteidigt die Tiere. Überlegungen für eine neue Menschlichkeit, Wien 1986, 17.)

<sup>45</sup> Bentham, zitiert aus: Singer, Verteidigt die Tiere, 18f.

Aus diesen skizzierten tierrelevanten Gedanken des Begründers des neuzeitlichen Utilitarismus, Bentham, lässt sich der Bogen schlagen zu einem der bekanntesten Proponenten der modernen Tierrechts- (besser: Tierbefreiungs-) bewegung, Peter Singer. Der australische Philosoph ist heute zwar ein Vertreter des so genannten Präferenz-Utilitarismus, der als eigene Richtung innerhalb der utilitaristischen Schule auf deren zweiten Begründer, John Stuart Mill (1806-1873), zurückgeht<sup>46</sup>. In seiner 1975 erschienenen Erstausgabe „Animal Liberation“<sup>47</sup> zeigt er sich aber noch ganz als Vertreter jenes klassischen hedonistischen Utilitarismus, der die Vermeidung von Leiden bzw. die Fähigkeit, Gefühle und Glück zu verspüren, in den Vordergrund stellt.

Dieser Axiologie zufolge ist es für Singer moralisch verwerflich, empfindenden Wesen Leiden zuzufügen:

Wie auch immer dieses Wesen beschaffen sein mag, das Prinzip der Gleichheit verlangt, dass – soweit ein grober Vergleich überhaupt möglich ist – sein Leiden genauso zählt wie ein entsprechendes Leiden irgend eines anderen Wesens. Ist ein Wesen nicht in der Lage zu leiden oder Freude bzw. Glück zu erfahren, dann gibt es auch nichts zu berücksichtigen.<sup>48</sup>

Im Klartext bedeutet dies eine unbedingte Gleichbehandlung der Interessen von „Personen“ (i.e. Menschen und einigen Tieren, wie Menschenaffen, evt. auch Delfinen und Elefanten) und empfindungsfähigen Tieren. Wenn Menschen diesem Grundsatz zuwider handeln, dann bevorzugen sie ungerechtfertigt ihre eigene Spezies. Singer nennt diese Menschen in Analogie zum Rassistenbegriff „Speziesisten“, ein Begriff, den der britische Psychologieprofessor und Tierrechtler Richard Ryder geprägt hat.<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup> Mill hatte Benthams Ansatz insofern präzisiert, als er dessen hedonistisch definiertes, utilitaristisches Prinzip des Glücks aller Betroffenen von dem Verdacht befreite, pure Lustmaximierung und momentane Wunschbefriedigung zu sein. Mill entwickelte dagegen einen „Hedonismus wohlinformierter Präferenzen“. – Höffe, Einleitung in die utilitaristische Ethik, 23.

<sup>47</sup> Singer, Peter, Animal Liberation – A New Ethics for the Treatment of Animals, New York 1975.

<sup>48</sup> Singer, Peter, Animal Liberation. Die Befreiung der Tiere (dt. von Claudia Schorcht), Hamburg 1996, 37f.

<sup>49</sup> Vgl. Singer, Animal Liberation (1996), 34f. Zum Speziesismus-Begriff Ryders: Dieser tauchte erstmals in einem Flugblatt Ryders 1970 in Oxford auf. Breiten Niederschlag fand der Begriff erst durch Singers Publikation „Animal Liberation“. Ryder expliziert in seinen Werken seine Ablehnung des Wortes „Tier“ als Ausdruck von Vorurteilen und fordert eine speziesismenfreie Sprache („Nicht-menschliches Tier“, „Non-human“). – Vgl. Ryder, Richard D., Animal Revolution. Changing Attitudes Toward Speciesism (Blackwell Publishers), Oxford 1989.

Nur „im Hintergrund“<sup>50</sup> beschäftigt sich Singer im Rahmengefüge des klassischen Utilitarismus mit der Tötungsfrage. Und das hat seinen Grund: Letztlich fehlen diesem Ansatz nämlich, wie Jean-Claude Wolf feststellt, die „direkten moralischen Gründe (...) gegen die rasche und schmerzlose Tötung von Tieren. Hinzuzufügen wäre: auch (jene) gegen das Töten von Menschen.“<sup>51</sup> Wolf spielt damit auf folgende Konsequenz des Singerschen Ansatzes in Bezug auf die Tötung von Lebewesen an: Wenn es im hedonistischen Sinn primär darum geht, die Summe allen Leids – für Opfer, Angehörige und die Gesellschaft als Ganzes – zu verringern, gibt es „gegen eine heimliche, rasche und schmerzlose Ermordung eines zur Hauptsache an Gicht leidenden Eremiten (...) überhaupt keinen moralischen Grund. Dieser Mord hat vermutlich sogar die Summe der Leiden in der Welt verringert.“<sup>52</sup>

Obwohl Singer ursprünglich die Empfindungsfähigkeit zur einzig notwendigen Eigenschaft erklärt hat, durch die ein Wesen moralisch berücksichtigungswürdig wird, kommt er in seinen späteren Arbeiten nicht umhin anzunehmen, „dass bestimmte Lebewesen Merkmale aufweisen, die ihr Leben wertvoller machen als das anderer Lebewesen.“<sup>53</sup> Hier wird die Frage nach dem Personenstatus bedeutsam, die Singer mit einem modifizierten Konzept, dem des Präferenz-Utilitarismus, zu beantworten sucht.

In der vier Jahre nach „Animal Liberation“ erschienenen Studie „Practical Ethics“<sup>54</sup> fragt Singer, ob einer Person gegenüber einem bloß empfindungsfähigen Wesen ein besonderer Wert zukommt. Person wird bei ihm „in Anlehnung an (John) Locke“ definiert als „ein denkendes intelligentes Wesen, das Vernunft und Reflexion besitzt und sich als sich selbst denken kann (...)“<sup>55</sup>. Peter Singer geht davon aus, dass der Personenstatus neben (erwachsenen und geistig gesunden) Menschen jedenfalls auch einigen höher entwickelten Säugetieren zugestanden werden muss. Die folgende Unterscheidung zweier Kategorien von Lebewesen wird für die Tötungsfrage von großer Bedeutung, denn:

---

<sup>50</sup> Singer, *Animal Liberation* (1996), 49.

<sup>51</sup> Wolf, Jean-Claude, *Tierethik. Neue Perspektiven für Menschen und Tiere*, Freiburg/Schweiz 1992, 63.

<sup>52</sup> Wolf, *Tierethik*, 63f.

<sup>53</sup> Singer, *Animal Liberation* (1996), 53. In dieser Passage wirft Singer die Frage auf, ob etwa ein (gesunder) Hund nicht über größere kognitive und soziale Fähigkeiten verfügt als ein geistig schwer behindertes Kind. Er kommt zu dem Schluss, dass wir bestimmten (höher entwickelten) Tieren ein u.U. größeres Lebensrecht zusprechen müssen als einem schwer Behinderten oder Senilen.

<sup>54</sup> Singer, Peter, *Practical Ethics*, Cambridge 1979. (dt.: *Praktische Ethik*. Neuausgabe, Stuttgart 21994.)

<sup>55</sup> Zitat aus: Flury, Andreas, *Der moralische Status der Tiere*. Henry Salt, Peter Singer und Tom Regan, Freiburg (Breisgau)/München 1999, 123.

Rationale, selbstbewusste Wesen sind Individuen, die ihr eigenes Leben führen und keineswegs nur als Behältnisse für bestimmte Glücksmengen angesehen werden können. (...) Im Gegensatz dazu kommen Wesen, die Bewusstsein, aber kein Bewusstsein ihrer selbst haben, dem Bild der Behältnisse für Leidens- und Glückserfahrungen näher, weil ihre Präferenzen unmittelbarer Art sind. (...) So gesehen heben sich bei einem nicht-selbstbewussten Leben Geburt und Tod gegenseitig auf.<sup>56</sup>

Während es also bei bloß empfindungsfähigen Wesen nur darum geht, im klassischen Benthamischen Sinn zu garantieren, dass im gesamten Universum ein größtmögliches Quantum an Lust und Glück vorhanden ist, werden Personen aufgrund ihrer Fähigkeit, als „distinkte Entitäten“<sup>57</sup> bewusste Wünsche für die Zukunft zu haben, Präferenzen zugestanden. So geht Singer davon aus, es sei z.B. legitim, ein Huhn rasch und schmerzlos zu töten, sofern Vorkehrung dafür getroffen ist, dass an dessen Stelle ein anderes Huhn das Licht der Welt erblickt (und ein glücksmaximiertes Leben führen kann). Singer vertritt also die These, nicht-personale Lebewesen seien ersetzbar.<sup>58</sup>

Gegenüber Personen kommt hingegen der Umstand zum Tragen, dass sie eine Präferenz für den Fortbestand ihres Lebens haben. Sie sind nicht aufgrund irgendwelcher moralischer Rechte, sondern wegen der oben beschriebenen Fähigkeiten („distinkte Entität“) nicht ersetzbar, ihre Präferenzen kann man nicht gegen andere, entgegen gesetzte Präferenzen abgleichen. Singer wendet auf selbstbewusste Wesen einen eigens konstruierten Präferenz-Utilitarismus an und kommt mittels dieser These zu dem Schluss: „Eine Person zu töten, die es vorzieht, weiterzuleben, ist daher, gleiche Umstände vorausgesetzt, unrecht. (...) Das Unrecht liegt darin, dass die Präferenz vereitelt wurde.“<sup>59</sup>

An dieser Stelle sollen die höchst kontroversen Thesen Singers zur Frage des Ersetzbarkeits-Arguments, des Personenbegriffs, vor allem des Präferenzkonzepts<sup>60</sup> nicht weiter vertieft werden. Es genügt vorläufig, im „irritierende(n) Nebeneinander von hedonistischem Utilitarismus für nur empfindungsfähige Wesen und Präferenzen-Utilitarismus für Personen“<sup>61</sup> die Kerngedanken Singers zu rekonstruieren, wie dies von Andreas Flury versucht wurde:

---

<sup>56</sup> Singer, Praktische Ethik (Neuausgabe), Stuttgart <sup>2</sup>1994, 166f.

<sup>57</sup> Vgl. Singer, Praktische Ethik (1994), 123.

<sup>58</sup> Zur Kritik an Singers Ersetzbarkeits-Argument, vgl. Flury, Der moralische Status der Tiere, 148-153.

<sup>59</sup> Singer, Praktische Ethik (1994), 128f.

<sup>60</sup> Die von Singer behauptete Möglichkeit, Präferenzen zu quantifizieren und innerhalb eines universalistischen Begriffs vom Allgemeinwohl einander gegenüberzustellen, führt in dessen bekannte Ansichten zu Euthanasie und Abtreibung Schwerstbehinderter.

<sup>61</sup> Wolf, Tierethik, 68.

- Jegliches Leiden (bzw. angenehmes Gefühl oder Glücksempfindung) muss bei einer moralischen Entscheidung mit berücksichtigt werden, gleich welcher Natur das Wesen auch sein mag.
- Die Menschen sind moralisch nicht berechtigt, ihre leicht anderweitig erfüllbaren oder wenig bedeutsamen Interessen um den Preis zu verfolgen, dass sie gewichtige Interessen personaler oder nicht-personaler Lebewesen verletzen. (...)
- Treffen nicht-triviale Interessen von Menschen mit nicht-trivialen Interessen von (nicht-personalen?) Tieren zusammen, ist es den Menschen moralisch erlaubt, ihre Interessen durchzusetzen; sie sollen den Schaden für die Tiere dabei nach Möglichkeit minimieren.<sup>62</sup>

## b) Mitleidstheorien

Gleich dem Utilitarismus sind Mitleidstheorien sentientistisch, d.h. sie rekurren auf die Empfindungsfähigkeit von Lebewesen. In der heutigen tierethischen Debatte werden zwei Ansätze diskutiert, Arthur Schopenhauers Moral des affektiven Mitleids und Ursula Wolfs Konzept des generalisierten Mitleids. Diese beiden Konzepte werden nun kurz vorgestellt.

In seiner „Preisschrift über die Grundlage der Moral“<sup>63</sup> entwickelt Arthur Schopenhauer (1788-1860) einen Gegenentwurf zu Immanuel Kants Moraltheorie. Dessen Pflichtenethik, so Schopenhauers Hauptvorwurf, wurzle letztlich in einer versteckten religiösen Vorstellung vom autonomen Gesetzgeber und enthalte einen verdrehten, bloß in Lohn-Strafe-Kategorien argumentierenden Moralbegriff.<sup>64</sup> Der Versuch Kants, die Letztbegründung von Normen aus der reinen Vernunft herzuleiten, klammere die Frage nach der Motivation für rechtes Handeln völlig aus. Diese sei jedoch, sofern sie im Letzten nicht auf Eigennutz gestützt ist, durch nichts anderes als Mitleid zu begründen.

Aus M. (Mitleid, Anm.) entsteht der Wille, fremdes Leid in Glück zu verwandeln; und somit ist M. die Kraft zur Überwindung der Bosheit, die fremdes Glück in Leid verwandeln will (...). Das Besondere bei Schopenhauer ist, dass er M. und entsprechendes Handeln nicht nur gegenüber dem Mitmenschen, sondern auch dem Tier gegenüber verlangt.<sup>65</sup>

<sup>62</sup> Flury, Der moralische Status der Tiere, 140.

<sup>63</sup> Schopenhauer, Arthur, Preisschrift über die Grundlage der Moral, in: Lütkehaus, Ludger (Hg.), Arthur Schopenhauers Werke in fünf Bänden, Band III - Kleinere Schriften, Zürich 1999, 459-631.

<sup>64</sup> Schopenhauer beurteilt die Kantische Ethik in § 8 der Preisschrift, wie folgt: „Sie ist, wie ich durch die gleich Anfangs angestellte Prüfung ihrer IMPERATIVEN FORM gezeigt habe, im Grunde nur eine Umkehrung der theologischen Moral und eine Vermummung derselben in sehr abstrakte und scheinbar *a priori* gefundene Formeln.“ – Schopenhauer, Kleinere Schriften, 525.

<sup>65</sup> Teutsch, Gotthard M., Mensch und Tier. Lexikon der Tierschutzethik, Göttingen 1987, 140.

Die Nähe des Schopenhauerschen Ansatzes zum Utilitarismus ist aus diesem Zitat offensichtlich: Beide Positionen argumentieren sentientistisch und teleologisch. Dennoch sind drei gravierende Unterschiede auszumachen, wie Ursula Wolf festgestellt hat. Erstens: Der Affekt des Mitleids ist im Gegensatz zum Utilitarismus auf das individuelle Wohl bezogen und verstößt daher nicht gegen unsere Vorstellungen von individuellen moralischen Rechten. Zweitens: Das Mitleid bezieht sich auf ein konkretes leidendes Wesen und nicht auf abstrakte (und gegeneinander „verrechenbare“) Leidenszustände. Drittens: Schopenhauers Moral beschränkt sich auf die Maxime Leidensvermeidung (und kennt kein gleichwertiges Prinzip der Glücksmaximierung) und entgeht so einer utilitaristischen Schwierigkeit, nämlich der „Kluft zwischen dem Verbot, anderen zu schaden, und der positiven Pflicht, ihnen zu helfen“<sup>66</sup>.

Schopenhauer nimmt die Tiere als Objekte des geforderten Mitleids ausdrücklich in sein Moralsystem auf und kritisiert damit nicht zuletzt die auf dem Vernunftbegriff begründete Anthropozentrik Kantischer Ethik. Der u.a. von Ernst Tugendhat aufgezeigte Schwachpunkt von Schopenhauers Theorie ist moralphilosophisch begründet: Mitleid ist wie alle (natürlichen) Affekte subjektiv. Darauf lasse sich keine allgemein gültige Moral aufbauen.<sup>67</sup>

Auch wenn man Schopenhauers Skepsis an absoluten Wertsetzungen (im Sinne des Zweiten kategorischen Imperativs Kants „Der Mensch existiert als Zweck an sich selbst“) teilt, bleibt die Schwierigkeit, dass „die moralische Einstellung des ausgedehnten Mitleids einer von mehreren Bestandteilen ist, die die Lebensausrichtung der Person ausmachen“<sup>68</sup>.

Ursula Wolf hat versucht, die Schwächen der auf einem konkreten Affekt beruhenden Theorie Schopenhauers zu überwinden, indem sie den Standpunkt des moralischen Mitleids universalisiert. Sie fasst generalisiertes Mitleid als „Kern einer Einstellung“ auf, der darin besteht, „alle leidensfähigen Wesen als leidensfähige zu berücksichtigen“<sup>69</sup>. Zu diesem Prinzip gelangt sie, indem sie sich eine „metaphysikfreie Konzeption liberaler Moral“ zu eigen macht, nach der „die Grausamkeit an erster Stelle unter den moralischen Lastern

---

<sup>66</sup> Vgl. Wolf, Ursula, *Das Tier in der Moral*, Frankfurt/Main 1990, 49f.

<sup>67</sup> Vgl. Badura, *Moral für Mensch und Tier*, 50.

<sup>68</sup> Wolf, *Das Tier in der Moral*, 53.

<sup>69</sup> Wolf, *Das Tier in der Moral*, 76.

steht<sup>70</sup>. In Anlehnung an Judith Shklar und Richard Rorty und unter dem Verzicht auf absolute Werte (d.h. „letztbegründete“, im Sinne von Religion und Metaphysik) erhebt Wolf die auf Mitleid basierende Grundhaltung zum allgemeinen moralischen Prinzip.

Jetzt sind einfach alle diejenigen Wesen moralische Objekte, die schutzbedürftig sind bzw. auf die sich überhaupt Rücksicht nehmen lässt, und solche Wesen sind sie dadurch, dass sie verletzbar sind. Entsprechend wäre das, worauf Rücksicht zu nehmen ist, die verschiedenen Formen der Verletzbarkeit oder des Leidens.<sup>71</sup>

Dem Menschen kommt insofern eine Sonderstellung zu, als er zur Moral fähig ist. Diese ermächtigt ihn aber, angesichts der gemeinsamen Leidensfähigkeit, gerade nicht dazu, die Rücksicht auf Tiere zu ignorieren und sich „als etwas Besseres“ zu fühlen. Im Gegenteil: „Die Funktion moralisch zu sein, baut auf der menschlichen Fähigkeit auf, Mitleid zu spüren und diesem Gefühl im Handeln zu folgen“<sup>72</sup>. Mehr noch, es geht nicht bloß um ein Handeln aus faktischem Mitgefühl heraus – wer kann ein solches schon gegenüber allen Lebewesen behaupten? Vielmehr muss der Mensch sein Mitleidsgefühl zu einer universalen Einstellung abstrahieren, die solcherart auf alle Wesen Anwendung finden kann. Wolf spricht dem Menschen in dieser Hinsicht eine *funktionale* Sonderstellung zu, aus der aber keine ontologische Differenz abzuleiten ist.<sup>73</sup>

Entscheidend in Wolfs argumentativem Duktus ist<sup>74</sup>:

- Eine moderne Moraltheorie muss ohne Metaphysik, ohne Wert- und ohne Würdebegriff auskommen.
- Mit dem universalisierten Mitleid haben wir einen hinreichenden „inhaltlichen Rest eines gemeinsamen Selbstverständnisses“<sup>75</sup> für eine Moralkonzeption zwischen Personen.

---

<sup>70</sup> Wolf, Das Tier in der Moral, 72. Wolf führt an dieser Stelle weiter aus: „Grausamkeit hingegen (im Gegensatz zur Verletzung des göttlichen Werts oder oberster Normen, Anm.) ist ein Unrecht ausschließlich in dem Sinn, dass es einem anderen Wesen angetan wird. Sie ist einfachhin schlecht, insofern das keiner Erklärung oder Begründung bedarf.“

<sup>71</sup> Wolf, Das Tier in der Moral, 76.

<sup>72</sup> Röcklinsberg, Helena, Das seufzende Schwein, 149.

<sup>73</sup> „Nach ihr (Wolf, Anm.) muss der ethisch bewusste Mensch einsehen, dass seine Leidensfähigkeit der einzig moralisch relevante Faktor ist und dass eine ethisch richtige Handlung diese Ähnlichkeit mit anderen Lebewesen gleich berücksichtigt. Diese funktionale Sonderstellung des Menschen ist deshalb nur dann erfüllt, wenn er dies wahrnimmt und zugleich seine besondere menschliche Fähigkeit, moralisch zu sein, in Übereinstimmung mit ihr ausübt“: Röcklinsberg, Das seufzende Schwein, 276.

<sup>74</sup> Vgl. dazu: Wolf, Ursula, Haben wir moralische Verpflichtungen gegen Tiere? in: Krebs, Naturethik, bes. 52-63.

<sup>75</sup> Wolf, Haben wir moralische Verpflichtungen, 58.

- Diese Konzeption impliziert eine Ausdehnung auf Tiere, weil diese – und nur darum geht es Wolf – als subjektiv leidensfähige Wesen der Rücksicht bedürfen. Die Mitleidsmoral trennt also Menschen und Tiere scharf vom Rest der Welt ab.

Indem Wolf den mentalen Zustand der Empfindungsfähigkeit zum einzigen Kriterium ihrer universalistisch-egalitären Moral erhebt, gibt es in ihrem Konzept keinerlei Rechtfertigung für die unterschiedliche Behandlung leidensfähiger Spezies: eine „paradoxe Auffassung“<sup>76</sup>, weil damit jede Interessen- und Güterabwägung zwischen Menschen und Tieren (etwa im Tierversuch und Tötungsverbot) vom Prinzip her ausgeschlossen ist. Da das Weiterlebenwollen, für Wolf die einzig brauchbare Grundlage für die Tötungsfrage, bei Personen und jedenfalls höher entwickelten Tiere vorhanden ist, lasse sich das Töten dieser Tiere „daher auch dann nicht rechtfertigen, wenn es angst- und schmerzlos geschieht“<sup>77</sup>.

Unter den vielen Bedenken gegen die Mitleidstheorien bleibt vor allem die Frage, ob ein naturales, vormoralisches Gefühl<sup>78</sup> zur moralischen Pflicht erhoben werden kann.

Ein entsprechendes Gebot ist der moralphilosophischen Tradition wohlvertraut; die Art seiner Verbindlichkeit erlaubt aber nicht, einen Rechtsschutz zu begründen. Das Gebot zählt nämlich zu den Tugendpflichten, näherhin zu den Liebespflichten (z.B. Kant, *Tugendlehre*, §§ 23 ff.), deren Anerkennung dem anderen nicht geschuldet ist. (...) Weil das Mitleid zum verdienstlichen Mehr gehört, kann es zwar den einzelnen moralisch geboten sein, darf aber nicht zum Bestandteil der zwangsbefugten Rechtsordnung werden.<sup>79</sup>

Mit dem geäußerten Bedenken sind wir im Kreis jener Philosophen angelangt, die Tierethik aus pflichtethischen Begründungsstrategien herzuleiten versuchen.

### 2.1.1.2. (Selbst-)Bewusstsein als Kriterium für pflichtethische Theorien

Der Ansatz, moralische Normen aus allgemein gültigen Prinzipien herzuleiten, ist tief in der Tradition jüdisch-christlich-abendländischen Denkens verwurzelt.<sup>80</sup> Seine bis heute starke

<sup>76</sup> Wolf, Jean-Claude, *Tierethik*, 134.

<sup>77</sup> Wolf, *Das Tier in der Moral*, 119.

<sup>78</sup> Im Sinne Rousseaus „antérieur à la raison“ – vgl. Höffe, Otfried, *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*, Frankfurt am Main 1993, 225.

<sup>79</sup> Höffe, *Moral als Preis der Moderne*, 226.

<sup>80</sup> Am bekanntesten ist die Goldene Regel, Mt 7,12: „Alles, was ihr also von anderen erwartet, das tut auch ihnen!“ Ältere Varianten finden sich in der Bibel im Buch Tobit 4,15: „Was dir selbst verhasst ist, das mütete auch einem anderen nicht zu!“; bzw. in zeitlicher Nähe zu Jesus beim jüdischen Schriftgelehrten Hillel: „Was du nicht

Wirksamkeit in der (v.a. kontinentaleuropäischen) Alltagsmoral beruht auf dem Anspruch, aus einem derartigen Prinzip – z.B. der Goldenen Regel – konkrete Gesetzmäßigkeiten entwickeln zu können, aufgrund derer sich eine Handlung als moralisch zulässig erweist. Da deontologische Konzeptionen davon ausgehen, dass moralisches Handeln die gegenseitige Anerkennung dieser Gesetzmäßigkeiten bedingt, lassen sich überdies direkte, individuelle moralische Rechte und Pflichten ableiten.

Da der Zuspruch derartiger Rechte auf Gegenseitigkeit beruht, stellt sich für deontologische Theorien die Frage, welche Wesen überhaupt über die Voraussetzungen verfügen, um in den Geltungsbereich dieser Moral einbezogen zu werden. „Die Fähigkeit, sich nach Gesetzen zu verhalten, die man sich selbst im Hinblick auf ihre allgemeine Befolgbarkeit gegeben hat“, stellt eine so hohe Anforderung dar, dass der mentale Status des Selbstbewusstseins bzw. der Vernunftfähigkeit zur Voraussetzung wird – mit dem Resultat, dass diese Anforderungen „vermutlich nur von Individuen, die der menschlichen Spezies angehören, auf diesem Planeten erfüllt werden“<sup>81</sup>.

Mit einer Ausnahme: Der amerikanische Philosoph Tom Regan hat eine Konzeption entwickelt, die Wesen zum moralischen Objekt machen, auch wenn sie „nur“ zur Klasse der Bewusstseinsfähigen zu zählen sind. Auf diesen Ansatz möchte ich nun eingehen, bevor wir uns der Kantischen Pflichtethik zuwenden.

### **a) Regans pflichtethische Konzeption der Rechte von Tieren**

In seinem Buch „The Case for Animal Rights“<sup>82</sup> entwickelt der Tierphilosoph eine Konzeption, die der eben genannten Bedingung zu entsprechen versucht, individuelle Tierrechte zu entwickeln. Im Zentrum seiner Moral steht die Forderung nach (einer egalitär verstandenen) Gerechtigkeit: Diese ist ein formales Prinzip und besagt, dass allen Individuen das Recht auf das ihnen Gebührende zusteht.<sup>83</sup> Das heißt, Regan begründet von diesem

---

willst, das man dir tue, das füg auch keinem anderen zu.“ Letztlich gründet diese Regel in Lev 19,18: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Ich bin der Herr.“ – Vgl. dazu: Sand, Alexander/Hunold, Gerfried W., Goldene Regel, in: LThK, Bd. 4, Freiburg<sup>3</sup>1993-2001, 822f.

<sup>81</sup> Nida-Rümelin, Tierethik I, 473.

<sup>82</sup> Regan, Tom, The Case for Animal Rights, London 1984.

<sup>83</sup> Vgl. Flury, Der moralische Status der Tiere, 184.

formalen Verständnis her eine Gleichheit aller Individuen – weil und insofern sie einen gleichen *inhärenten Wert* haben.

Was versteht er unter dem inhärenten Wert? Wie weiter unten gezeigt werden wird, ist es für Kant die Fähigkeit zur Vernunft, die den Menschen zum autonomen Subjekt und Träger moralischer Rechte und Pflichten macht. Regan ersetzt nun die Vernunftfähigkeit durch die Fähigkeit, *Subjekt eines Lebens (subject-of-a-life)* zu sein; d.h. Überzeugungen, Wünsche, Wahrnehmungen, Erinnerungen, einen Zukunftsbegriff zu haben, weiters Interessen für das eigene Wohlergehen zu besitzen, dementsprechende Ziele aktiv anstreben zu können, überdies ein psychophysisches Identitätsbewusstsein zu haben.<sup>84</sup>

Allen Wesen, die mit derartigen Fähigkeiten ausgestattet sind, schreibt Regan eine so genannte *Präferenz-Autonomie* zu und klassifiziert sie unter die Kategorie, *moral patient* zu sein. Zu solchen zählen im paradigmatischen Sinne erwachsene Säugetiere, aber auch gewisse Menschen, z.B. mit bestimmten geistigen Behinderungen. Ihnen kommt eine Selbstzwecklichkeit zu, d.h. sie müssen unparteiisch (spezies-unabhängig) behandelt werden. Es besteht die *prima facie*-Pflicht, sie nicht zu verletzen.<sup>85</sup>

Rechte im Reganschen Sinne sind dem Rechtsträger „eingeschrieben“, kommen diesem also als solchem zu. Deshalb ist Regans Konzept auch von Ansätzen zu unterscheiden, welche Rechte als bloße Korrelate von Pflichten ansehen: Regan besteht auf der prinzipiellen Rechtsträgerschaft von Lebewesen, die das subject-of-life-criterion erfüllen.<sup>86</sup>

Während *moral patients* über Rechte, aber keine Pflichten verfügen, befinden sich (jedenfalls erwachsene) Menschen aufgrund ihrer hoch entwickelten Fähigkeiten darüber hinaus in der Rolle, *moral agents* zu sein; d.h. ihnen kommt die korrelative Pflicht zu, „unparteiisch moralische Prinzipien abzuwägen und sich gemäß den Ergebnissen dieser Reflexion zu verhalten“<sup>87</sup>. Aus dieser Pflicht entsteht allerdings kein zusätzlicher Wert über den inhärenten Wert hinaus, den er als *moral patient* besitzt.

Die kategorische Geltung des inhärenten Werts macht es unmöglich, innerhalb der Kategorie der bewussten Wesen eine objektive Wertehierarchie festzulegen. Für die Tötungsfrage

---

<sup>84</sup> Vgl. Regan, *The Case for Animal Rights*, 243. – Zitiert aus: Badura, *Moral für Mensch und Tier*, 59.

<sup>85</sup> Vgl. Flury, *Der moralische Status der Tiere*, 172f.

<sup>86</sup> Badura, *Moral für Mensch und Tier*, 60.

<sup>87</sup> Flury, *Der moralische Status der Tiere*, 172.

bedeutet dies konsequenterweise, dass eine Unterscheidung zwischen menschlichem und tierlichem Tod nicht möglich ist: Die Tötung eines bewussten Individuums ist immer ein moralisches Unrecht. Regan diskutiert allerdings einen Konfliktfall und kommt dort zum – auffälligerweise konsequentialistisch begründeten – Schluss, Menschen sei gegenüber einem Hund der Vorzug zu geben.<sup>88</sup>

Auch Regans Ansatz besitzt genauso wie Utilitarismus- und Mitleidstheorien die eingangs erwähnten vier typischen Merkmale einer modernen Tierphilosophie.<sup>89</sup> Dennoch fällt er unter den bisher diskutierten Theorien am meisten aus der Reihe und wird zumeist in seinen Grundannahmen kritisiert, so vor allem in folgenden drei Punkten<sup>90</sup>:

- Die völlige Gleichstellung eines erwachsenen Menschen mit einem Hamster aufgrund eines postulierten inhärenten Werts widerspricht den moralischen Intuitionen.
- Der Versuch, aus allfälligen gleichen Pflichten gegenüber Menschen und Tieren eine axiologische Gleichheit der beiden abzuleiten, ist logisch nicht haltbar.
- Das Subjekt-eines-Lebens-Kriterium ab einer bestimmten Bewusstseinsstufe festzumachen bedeutet, allen Wesen darunter – etwa in ihrer Leidensfähigkeit – die moralische Relevanz abzusprechen.

Die Stoßrichtung Regans ist klar: Seine Theorie ist einerseits von einer starken Betonung individueller Rechte („inhärenter Wert“) gegenüber einem kaum vorhandenen bzw. relativierbaren Rechtsbegriff des Singerschen Utilitarismus motiviert. Andererseits ist seine Arbeit von dem Versuch beherrscht, den Autonomiebegriff Kants zu korrigieren, indem er ihn auf alle Wesen mit Präferenz-Autonomie ausweitet und einen besonderen Wert des Menschen aufgrund der Vernunftfähigkeit in Abrede stellt. Es ist nun Zeit für einen Blick auf die Pflichtethik von Kant.

---

<sup>88</sup> Regan schildert folgendes Beispiel: Vier Menschen und ein Hund landen in einem Rettungsboot, wo nur für vier Lebewesen Nahrung vorrätig ist. Regan kommt zu dem Schluss, in diesem Konfliktfall sei der Hund zu opfern. Er begründet seine Entscheidung damit, dass die Zahl der Möglichkeiten zur Bedürfnisbefriedigung bei den Menschen höher sei als beim Hund und der Tod eines Menschen daher das größere Übel darstelle. Regan verlässt damit die deontologische Argumentation! Zur Kritik an dieser Sichtweise: Flury, *Der moralische Status der Tiere*, 221f.

<sup>89</sup> Siehe die Kategorisierung Markus Wilds, 2.1.1.

<sup>90</sup> Vgl. dazu ausführlicher: Badura, *Moral für Mensch und Tier*, 60-62.; Flury, *Der moralische Status der Tiere*, 205-242.; Wolf, J.-C., *Tierethik*, 72f.; Wolf, U., *Das Tier in der Moral*, 40-43.

## b) Das Konzept der Pflichtethik Immanuel Kants

Der 1724 geborene Königsberger Philosoph kann keineswegs als Tierphilosoph (im hier beschriebenen, modernen Sinne) aufgefasst werden. Sein auf der Vernunftfähigkeit und dem Autonomiebegriff aufsetzendes Moralverständnis hat jedoch auch die tierethische Debatte nachhaltig beeinflusst.<sup>91</sup> Diesen vielfältigen Einflüssen nachzugehen ist nicht Thema dieser Arbeit. Kants Argumente in Bezug auf ihre Verwurzelung in der christlichen Anthropozentrik werden noch einmal Erwähnung finden.<sup>92</sup> Hier sollen lediglich die Grundüberlegungen Kants auf dem Hintergrund der mentalen Zuschreibungen an Tiere verdeutlicht werden.

In der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ untersucht Kant die Voraussetzungen für moralisches Handeln. Als objektives Handlungsprinzip formuliert er darin die in unserem Zusammenhang wichtige Zweckformel des kategorischen Imperativs: „Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“<sup>93</sup> Kant begründet diesen Satz sinngemäß so, dass nur der Mensch als Vernunftwesen in der Lage ist autonom zu leben, d.h. fähig, sich diesen Satz als Gesetz zu eigen zu machen. Aus dem Inhalt des kategorischen Imperativs, der Selbstzwecklichkeit, entsteht menschliche Würde und die unbedingte Anerkennung entsprechender gegenseitiger Pflichten.

Für Kant liegt auf der Hand, dass der Mensch mit seinen hohen kognitiven Fähigkeiten (Sprache, Vernunft) das einzige Lebewesen ist, dem solcherart Autonomie und Selbstzwecklichkeit zugesprochen werden können. „Hier wird die These vertreten, dass Selbstbewusstsein Voraussetzung für praktische Rationalität ist.“<sup>94</sup> Auf die Tiere hin gesagt: „Kant reduziert die Gemeinschaft derjenigen, die gegeneinander Pflichten haben, auf die Gemeinschaft vernünftiger Wesen und klammert alle Tiere (denen seiner Ansicht nach die Vernunft fehlt) aus.“<sup>95</sup>

---

<sup>91</sup> Für den deutschen Sprachraum ist nochmals zu verweisen auf: Höffe, Otfried, Moral als Preis der Moderne. In gewisser Nähe stehen aber die meisten anthropozentrischen Ansätze, etwa bezüglich der Ausdeutung des „Eigenwerts“: Spaemann, Robert, Tierschutz und Menschenwürde, in: Händel, Ursula (Hg.), Tierschutz. Testfall unserer Menschlichkeit, Frankfurt 1984; Eine Weiterentwicklung des Verrohungsarguments findet sich z.B. bei: Tugendhat, Ernst, Vorlesungen über Ethik, Frankfurt 1993.

<sup>92</sup> Vgl. 2.3.

<sup>93</sup> Kant, Immanuel, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Mit einer Einleitung herausgegeben von Bernd Kraft und Dieter Schönecker, Hamburg 1999, 54f.

<sup>94</sup> Borchers, Ein tierisches Problem, 212.

<sup>95</sup> Badura, Moral für Mensch und Tier, 34.

Die Ablehnung direkter Pflichten gegenüber Tieren aufgrund des stark aufgeladenen Vernunftbegriffs nötigt den „Tierliebhaber“<sup>96</sup> Kant dazu, Grausamkeiten gegen Tiere nur indirekt als moralische Verfehlung darstellen zu können. So deutet Kant Verfehlungen gegenüber Tieren als „Verletzung einer Pflicht des Menschen gegenüber sich selbst (...), weil ,es dasjenige Gefühl im Menschen schwächt oder vertilgt (...), nämlich etwas auch ohne Absicht auf Nutzen zu lieben (...)<sup>97</sup>. Tierquälerei ist somit ein Anschlag auf das Mitgefühl des Menschen („Verrohungsargument“<sup>98</sup>) und damit auf die Moralität als oberste Norm.

Auch wenn sich an anderer Stelle bei Kant der Gedanke findet, der Mensch könne, etwa einem Haustier, über das Grausamkeitsverbot hinaus ein „Analogon des Verdienstes“<sup>99</sup> schulden: Aus der Annahme, dass nur vernünftige Wesen als Zweck existieren, folgt, dass es dem Menschen erlaubt ist, Tiere als Mittel zu seinen Zwecken zu gebrauchen. Auf die Tötungsfrage und andere praktische Probleme der Tierethik gibt Kant daher keine, jedenfalls keine direkten Antworten. Trotz seines Anliegens, die Tiere zu schützen, muss Kant, um die argumentative Stringenz seiner Moralkonzeption zu wahren, dem Menschen zugestehen, mit dem Tier „nach Belieben schalten und walten“<sup>100</sup> zu können.

Otfried Höffe<sup>101</sup> hat darauf aufmerksam gemacht, dass Kant hier ein „Subjekt-Adressatenfehler“ unterläuft: Aus der fehlenden Subjektfähigkeit der Tiere (wegen Mangels an Vernunft bzw. Selbstbewusstsein) müsse nicht eine mangelnde Adressatenfähigkeit (als Objekt der Moral) gefolgert werden – mit dem Ergebnis, dass man gegen nicht kommunikations- oder vertragsfähige Wesen kein Unrecht begehen könne. Dieser Einwand zielt nicht nur auf Kant, sondern in grundsätzlicher Weise auf die im Folgenden zu präsentierende Moralkonzeption, jene der Vertragstheorien.

---

<sup>96</sup> Badura, *Moral für Mensch und Tier*, 34.

<sup>97</sup> Birnbacher, *Sind wir für die Natur verantwortlich?* 115f.

<sup>98</sup> Schopenhauer entgegnete diesem Argument mit dem empörten Ausruf: „Also nur zur Übung sollen wir mit den Tieren Mitleid haben?“ (zitiert aus: Krebs, *Naturethik*, 376.)

<sup>99</sup> Kant, Immanuel, *Eine Vorlesung über Ethik* (Berlin 1925, 302f.), in: Wolf, *Das Tier in der Moral*, 35.

<sup>100</sup> „Daß der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen. Dadurch ist er eine Person und, vermöge der Einheit des Bewusstseins, bei allen Veränderungen, die ihm zustoßen mögen, eine und dieselbe Person, d. i. ein von Sachen, dergleichen die vernunftlosen Tiere sind, mit denen man nach Belieben schalten und walten kann, durch Rang und Würde ganz unterschiedenes Wesen.“ – Kant, Immanuel, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: Weischedel, Wilhelm (Hg.), *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, Bd. 2 (Werkausgabe Band XII), Frankfurt am Main 102000, 407.

<sup>101</sup> Höffe, *Moral als Preis der Moderne*, 215.

### 2.1.1.3. Das Konzept der Vertragstheorien

Als Vertragsethik wird allgemein eine Lehre bezeichnet, „nach der die wesentlichen ethischen Prinzipien und Normen durch das bei Verträgen zwischen Individuen übliche wechselseitige Verpflichtungsverfahren aufgestellt werden.“<sup>102</sup> So führt dieses Moralkonzept wieder zurück zur teleologischen Argumentationslinie, denn der „moralische Wert ist primär sein Nutzen, den er für das Individuum hat.“<sup>103</sup> Es ist leicht einsichtig, dass Rationalität Voraussetzung für die Vertragsfähigkeit von Individuen ist. Um Wesen einen moralischen Status zuzusprechen, rekurren Vertragstheorien daher, ebenso wie die Pflichethik Kants, auf die Mentalstufe des Selbstbewusstseins (siehe Borchers tierethischer Raster).

Auch wenn Vertragstheorien im tierethischen Kontext eine Randstellung haben, werden sie dennoch diskutiert, bis hin zu einzelnen Versuchen, diese für die Tierethik fruchtbar zu machen.<sup>104</sup> Dabei wird vor allem jene vertragstheoretische Variante diskutiert, die der US-amerikanische Philosoph John Rawls (1921-2002) in seinem Buch „A Theory of Justice“<sup>105</sup> formuliert hat.

Im Zentrum von Rawls' Überlegungen stehen das Individuum mit seinen vormoralischen Eigeninteressen und die Frage, wie die Einführung von Normen in einer liberalen Gesellschaft möglich ist. Obwohl sich aus Eigeninteressen keine Moral gewinnen lässt, liegen Gerechtigkeitsprinzipien dennoch im Interesse des Einzelnen. Da zugleich individuelle Freiheit („Eigeninteresse“) gewahrt bleiben soll, schlagen Kontraktualisten vor, dass unter allen beteiligten Personen soziale Verträge und gegenseitige Versprechungen eingegangen werden, aus denen sich die wechselseitigen Rechte und Pflichten begründen.

Ebenso wie bei Kant schließt ein solcher Ansatz direkte Pflichten gegenüber Tieren aus, weil diesen offensichtlich die Fähigkeit mangelt, Verträge zu schließen. Letztlich, das hat Johann S. Ach herausgearbeitet, ist in Rawls' Konzeption nur jenen Gerechtigkeit geschuldet, die selbst auch Gerechtigkeit üben können und es...

---

<sup>102</sup> Nusser, Karl-Heinz, Vertragsethik, in: Pieper, Annemarie (Hg.), Geschichte der neueren Ethik 1, Tübingen 1992, 47.

<sup>103</sup> Nusser, Vertragsethik, 62.

<sup>104</sup> Wolf, Jean-Claude, Tierethik, 187. Er zitiert in diesem Zusammenhang: VanDe Veer, Donald, Defending Animals by Appeal to Rights, in: Miller, Harlan B./William, William H. (Hg.), Ethics and Animals, Clifton (New Jersey), 224-229.

<sup>105</sup> Rawls, John, Eine Theorie der Gerechtigkeit (A Theory of Justice), Frankfurt <sup>12</sup>2001.

... stellt sich immer wieder das Problem, wie Embryonen, Föten, wie Neugeborene, wie Zukünftige und aus anderen Gründen nicht als eigentliche Vertragssubjekte (...) in Frage kommende Menschen dennoch in die moralische Gemeinschaft integriert werden können. Erst in diesem Zusammenhang stellt sich dann die Frage eines angemessenen Umgangs mit Tieren. Rawls muss man zugute halten, dass er dieses Problem immerhin gesehen hat und einen Lösungsvorschlag anbietet, auch wenn dieser letztlich in nichts anderem besteht als dem Appell an „unsere“ Intuitionen.<sup>106</sup>

So bleibt Rawls nur der Ausweg, Tieren gegenüber natürliche Pflichten einzuräumen, auch weil dies im Interesse von menschlichen Vertragspartnern liegt. „Wer ein Tier quält, würde also nicht dem Tier selbst Unrecht tun, sondern den Vertragspartnern, mit denen man sich auf die Rücksicht auf Tiere geeinigt hat.“ Von allen Vertragspartnern ein Interesse am Wohl der Tiere einzufordern ist nicht nur utopisch, sondern „sprengt die Vertragstheorie, denn die Voraussetzung, dass die Personen nur ein vormoralisches Eigeninteresse haben, wird damit aufgegeben.“<sup>107</sup>

Rawls selbst gesteht am Ende von „A Theory of Justice“ ein, dass seine Theorie die Tiere nicht befriedigend berücksichtigt. Tierethiker haben daraufhin versucht, diese Lücke zu schließen und sich dabei vom ursprünglichen Anliegen Rawls' entfernt, mit seiner Theorie eine einfache Anleitung für die menschliche Intuition zu bieten.<sup>108</sup> Es ist ja in der Tat unwahrscheinlich, „dass ausschließlich eigeninteressierte Vertragsteilnehmer zu einer Moral des Mitleids mit den Tieren gelangen werden“<sup>109</sup>.

#### **2.1.1.4. Exkurs: Tugendethische Ansätze**

Außer acht geblieben ist eine historisch bedeutsame Strömung der Moralphilosophie, der in den vergangenen Jahrzehnten wieder vermehrt Beachtung geschenkt wird, der Tugendethik.<sup>110</sup> Diese der Frage nach dem guten Leben (Eudaimonia) verpflichtete Lehre

---

<sup>106</sup> Ach, Johann S., Warum man Lassie nicht quälen darf. Tierversuche und moralischer Individualismus, Erlangen 1999, 157.

<sup>107</sup> Wolf, U., Das Tier in der Moral, 31f.

<sup>108</sup> Vgl. Ach, Warum man Lassie, 154ff.

<sup>109</sup> Wolf, J.-C., Tierethik, 169; vgl. auch Ach, Warum man Lassie, 153f. Beide Autoren erwähnen den Versuch Donald VanDe Veers, Interspecific Justice and Animal Slaughter, in: Miller, Harlan B./Williams, William H. (Hg.), Ethics and Animals, Clifton 1983, 147-164. VanDe Veer unternimmt in seinem Artikel den Versuch, Rawls' „Schleier des Nichtwissens“ (verstanden als Absehen vom eigenen sozialen Status im Szenario des Vertragsschlusses) auch über das Wissen um die Zugehörigkeit zur eigenen Gattung zu breiten; die Menschen müssten also auf ihr Menschsein „vergessen“.

<sup>110</sup> Die Tugendlehre in ihrer biblischen, aristotelischen und stoischen Tradition war das zentrale System ethischer Reflexion, von der christlichen Frühzeit bis weit über ihre wirkmächtigste Fassung durch Thomas von Aquin

denkt nicht primär in der Kategorie des Sollens und der Errichtung ethischer Normen. Bestimmend für die moralische Qualifikation sind nicht die Konsequenzen oder die Pflichtgemäßheit einer *Handlung*, sondern vielmehr die rechte Disposition, die dahinter liegende Motivation, die „Tugendhaftigkeit“ des *Akteurs*.

Es wird klar, dass sich diese spezifische Betrachtungsweise den hier bisher vorgenommenen Kriterien entzieht: In der Ausgangsbetrachtung des Tugendethikers steht ja nicht das *moral object*, daher – wie in unserem Fall – stellt sich auch nicht die Frage nach dem moralischen Status der Tiere, deren mentaler Verfasstheit oder nach der Abwägung kollidierender Interessen. Vielmehr fragt Tugendethik nach der angemessenen Haltung und was derartige Kenntnisse für den Akteur bedeuten, sofern er sich zum tugendhaften Verhalten entschließt. Die Tugendethik hat in der Frage nach dem moralischen Verhalten zu Tieren eine wichtige Aufgabe. Sie bringt zum Vorschein, dass Moral ganz wesentlich eine Sache der inneren Haltung ist – und diese Tatsache ist besonders gegenüber Tieren bedeutsam, die häufig von menschlichen Untugenden (wie Grausamkeit oder Ignoranz) betroffen sind.

Die Philosophin Dagmar Borchers hat gezeigt, wie Fragen der Tierethik mit Hilfe von Tugendbegriffen, z. B. „Reziprozität“, „Empathie“, „Bescheidenheit“ oder „Achtung“, untersucht werden können.<sup>111</sup> Zugleich wird in Borchers Beitrag deutlich, dass auch gewisse Tugendethiker<sup>112</sup> die Frage nach dem Tier im Rahmen deontologischer oder teleologischer Begründungsstrategien argumentieren, bzw. in ihrer Argumentation der Bezug zum mentalen Status von Tieren eine Rolle spielt. Allerdings gelinge es der Tugendethik nicht, so Borchers Fazit, „klare Kriterien oder einen Maßstab für Handlungsentscheidungen“<sup>113</sup> aufzustellen, an denen sich der Mensch in seinem Verhalten zu den Tieren orientieren könne.

Wie wichtig Motivationen, „dicke Begriffe“<sup>114</sup>, Tugenden für unsere Alltagsmoral sind, kann hier nicht weiter untersucht werden. Allerdings hat das motivationale Potenzial theologischer Einsichten eine große Tradition und wichtige Bedeutung, besonders in der christlichen

---

hinaus und geriet erst in der Neuzeit allmählich ins Hintertreffen. Als wichtige Vertreter einer erneuerten Tugendethik sind vor allem Gertrude E. M. Anscombe und Alasdair MacIntyre, unter den christlichen Ethikern Stanley Hauerwas und Eberhard Schockenhoff zu nennen.

<sup>111</sup> Vgl. Borchers, Ein tierisches Problem, 222-238.

<sup>112</sup> Borchers untersucht hier die tierrelevanten Arbeiten der Tugendethiker Lawrence Becker, Mary Midgley, David E. Cooper und Martha Nussbaum; vgl. Borchers, Ein tierisches Problem, 243f.

<sup>113</sup> Borchers, Ein tierisches Problem, 238.

<sup>114</sup> Damit sind Begriffe gemeint, bei deren Anwendung Beschreibung und Wertung zusammenfallen, wie im Fall von „mutig“, „keusch“, „grausam“ oder „feig“; vgl. dazu Borchers, Dagmar, Die neue Tugendethik. Schritt zurück im Zorn? Paderborn 2001, 72-93.

Ethik.<sup>115</sup> Kritikern an der Tugendethik ist gleichwohl zuzustimmen, dass in einer heterogenen Gesellschaft eine objektive Bestimmung dessen, was das gute Leben ausmacht, was als Tugend zu qualifizieren ist, nicht durchführbar ist. Tugendbegriffe eignen sich daher nicht zur hinreichenden materialen Bestimmung von moralischen Normen, sondern sind eine notwendige Ergänzung zu regelethischen Konzeptionen. Insofern scheidet die Möglichkeit, ausschließlich auf dem Weg der Tugendethik eine eigenständige normative Theorie zu etablieren, jedenfalls auf dem Boden säkularer Moralphilosophie aus.<sup>116</sup>

### **2.1.1.5. Zusammenfassung der moralphilosophischen Ansätze**

Dieser Abschnitt wurde mit der These eingeleitet, dass sich moderne Tierethiken auf gemeinsame philosophische Annahmen stützen. Ihre zentrale Überzeugung kann als „Mentalismus (T)“ bezeichnet werden und besteht darin, (jedenfalls gewissen) Tieren mentale Zustände zuzuschreiben, ja davon auszugehen, dass solche Tiere „nur unter Verwendung mentaler Prädikate vollständig beschreibbar sind“<sup>117</sup>. Dieser Ansatz ist assimilationistisch<sup>118</sup> in dem Sinn, dass tierliches Verhalten nicht in der Kategorie der Differenz zum Menschen interpretiert wird, sondern in Analogie zu mentalen Zuständen bei Menschen und daher in der Zuschreibung von Ähnlichkeit, was die Wahrnehmung von Fremdpsychischem, Intentionalität und Rationalität betrifft.

Die Behauptung einer bloß quantitativen Differenz zwischen Menschen und Tieren wird aber auch in der säkularen Philosophie heftig bestritten.<sup>119</sup> Dabei zeigt sich, dass weniger die naturwissenschaftlichen Ergebnisse in Frage gestellt werden als vielmehr deren Interpretation bzw. die vielschichtigen, oft ungenauen Begrifflichkeiten, mit denen operiert wird. Ein Beispiel:

---

<sup>115</sup> Gegenwärtig erlebt diese bedeutende Tradition auch eine kleine Renaissance in der katholischen Moralthologie. Vgl. dazu insbesondere: Schockenhoff, Eberhard, Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, Freiburg/Wien 2007.

<sup>116</sup> Vgl. Borchers, Die neue Tugendethik, 234-313.

<sup>117</sup> Nida-Rümelin, Tierethik I, 469.

<sup>118</sup> Vgl. Wild, Tierphilosophie, 37-40.

<sup>119</sup> Vgl. dazu die Arbeit des US-amerikanischen Sprachphilosophen und Handlungstheoretikers Donald Davidson. Auf Deutsch erschienen: Davidson, Donald, Subjektiv, intersubjektiv, objektiv, Frankfurt/Main 2004; Ders., „Rationale Lebewesen“, in: Perler, Dominik/Wild, Markus (Hg.), Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion, Frankfurt/Main 2005, 117-131.

Ein Hund jagt einer Katze nach. Diese schlägt einen Haken und verschwindet hinter einem Baum, ohne auf diesen geflüchtet zu sein, ins naheliegende Gebüsch. Dem Hund ist die Flucht der Katze entgangen. Er stoppt abrupt vor dem Stamm und bellt in die Baumkrone, weil er denkt, dass die Katze auf diese geflüchtet sei.

Jener Hund zeigt durch seinen Gestus (sein Bellen) jedenfalls an, dass er die Katze (irrigerweise) auf dem Baum vermutet. Offensichtlich verfügt der Hund über mentale Fähigkeiten: Er bringt sie dergestalt zum Ausdruck, dass der Beobachter einer fremden Spezies seine Reaktion nachvollziehen und beschreiben kann. Strittig ist allerdings, ob die Beschreibung des Vorgangs durch den Beobachter – „Der Hund *denkt*, die Katze sei auf dem Baum“ – begrifflich korrekt interpretiert wird: *Denkt* der Hund? Gibt es überhaupt Denken ohne *Sprache*?<sup>120</sup> Welches Modell des *Geistes* legen wir zugrunde, wenn wir mentale Aktivitäten von Tieren beschreiben?

Der kantisch geprägte Philosoph Reinhard Brandt liefert ein Modell<sup>121</sup>, das die mentalen Fähigkeiten der Tiere nur als Analogon zur menschlichen Vernunft begreift. Im Tierreich gebe es eine Vielzahl kognitiver Leistungen, psychologischer Prozesse oder mentaler Repräsentationen, doch kein reflektiertes Denken im eigentlichen Sinn. Dementsprechend ist bei Brandt der Begriff „denken“ eng gefasst als Fähigkeit zum Urteil. Dieses enthält bei ihm die logische Grundstruktur „S ist P; S ist nicht P“ („die Katze ist auf dem Baum; die Katze ist nicht auf dem Baum“). Ein Denken in Begriffen ist also Voraussetzung dafür, dass ein bejahendes, vor allem aber auch verneinendes Urteil über einen externen Sachverhalt gefällt werden kann, dass ein Urteil wahr oder falsch sein kann; andernfalls könne überdies nicht alles Mögliche *und Unmögliches* gedacht werden.

Ein solches Urteil bedarf der Sprache. Ein verweisender Gestus, ein affirmativer Laut reicht nicht aus, um einen Gegenstand (die Katze) so zu thematisieren, als wäre er da bzw. nicht da. Nur durch die Sprache kann dem affirmativen Gebell des Hundes eine bestreitende Behauptung entgegengesetzt werden, im Sinne der Aussage: „Ich glaube, die Katze ist nicht auf dem Baum.“ Die Fähigkeit zur Negation ist für Brandt ein Monopol des Menschen, diese

---

<sup>120</sup> An dieser Stelle sollte die Theorie der generativen Grammatik des amerikanischen Sprachwissenschaftlers Noam Chomsky nicht unerwähnt bleiben. Er vertritt die These, dass die Sprache ein artspezifischer menschlicher Besitz und auf völlig anderen Prinzipien als die Kommunikation unter Tieren aufgebaut ist. Dies besage allerdings nichts über einen höheren Grad von Intelligenz beim Menschen oder über das Fehlen von Geist bei den Tieren. – Vgl. Chomsky, Noam, *Sprache und Geist*, Frankfurt <sup>2</sup>1980, 109-162; bes. 117.

<sup>121</sup> Brandt, Reinhard, *Können Tiere denken? Ein Beitrag zur Tierphilosophie*, Frankfurt am Main 2009. Zu den folgenden Ausführungen über den Begriff „denken“, vgl. besonders Brandt, 28-56.

konstituiert Begriffe und Symbole als Voraussetzung urteilenden Denkens und Sprechens.<sup>122</sup> In diesem Sinne kann Brandt naturalistisch geprägten Biologen und Tierphilosophen vorwerfen, sie würden unkritisch vom Denken und von den Gedanken der Tiere sprechen, wo die Annahme von Assoziationen, Intentionen und eines *analagon rationis* wesentlich zugänglicher und widerspruchsfreier die Fähigkeiten der Tiere beschreiben.<sup>123</sup>

Dies bestreitet etwa der bereits erwähnte Philosoph Markus Wild. Tierphilosophen werfen Leuten wie Brandt vor, von den Kategorien menschlichen Denkens und Begreifens (Sprachfähigkeit, negativer Syllogismus etc.) auszugehen, um Tiere zu beschreiben. Dass eine Übersetzung von Tiergedanken in unsere Sprachen erforderlich sei, um tierliches Denken nachweisen zu können, liege am differentialistischen Ansatz der philosophischen Methoden: „Es ist wenig verwunderlich, dass sich die Sprache als konstitutiv für Gedanken erweist, wenn wir unser technisches Vokabular zur Beschreibung von Gedanken von Anfang an aus der Sprache gewinnen.“<sup>124</sup> Um von tierlichem Denken zu sprechen, wird hier dagegen der Begriff weiter gefasst: Ein Lebewesen verfügt dann über Gedanken, wenn es die „Dinge in seiner Umwelt auf bestimmte Weise repräsentiert und sich infolgedessen verhält“<sup>125</sup>. Mentale Repräsentationen sind „innere geistige Zustände unserer Alltagspsychologie“<sup>126</sup> und dienen als Erklärung des Verhaltens von Lebewesen.

Der Hund repräsentiert die Katze zwar fälschlicherweise auf dem Baum. Nichtsdestoweniger lenkt dieser (irrig) Gedanke sein Verhalten (Bellen). Da Tierphilosophie naturalistisch und auf Basis der Evolutionstheorie verfährt, unterscheiden sich die Gedanken der Tiere von ihrem Ursprung her nicht von denen der Menschen. Beider Denken ist das Ergebnis von Evolution und individueller Lerngeschichte. Beide – Mensch und Tier – sind biologische Maschinen oder Repräsentationssysteme eines naturalistisch verstandenen Geistes.<sup>127</sup>

---

<sup>122</sup> „Hier wird begriffen, dass mit der ersten Verlautbarung aufgrund einer vermeintlichen Wahrheit ein Geltungsanspruch gegen andere erhoben wird und dass man diesem Anspruch entgegentreten kann. ‚Nein! Nach meiner Erfahrung handelt es sich nicht um (...), sondern um (...)‘. Mit diesem ersten ‚Nein!‘ im Universum war der despotische Solipsismus der Welt durchbrochen und der erste Schritt des Menschen zur Freiheit getan. Es war die gemeinsame Erzeugung eines Urteils mit einer Referenz, der Alternative von Bejahung und Verneinung und damit des Wahr- oder Falschseins. Jetzt kann etwas als etwas erkannt und behauptet und bestritten werden.“ – Brandt, Können Tiere denken? 51.

<sup>123</sup> Vgl. Brandt, Können Tiere denken? 75-85. 91-95. 122. 128. Der Autor bezieht seine Kritik u.a. auf den US-amerikanischen Zoologen: Griffin, Donald R., Wie Tiere denken. Ein Vorstoß ins Bewusstsein der Tiere, München 1990. Brandt verteidigt allerdings ausdrücklich die Annahme, dass Tiere über Bewusstsein und Selbstbewusstsein entsprechend ihren mentalen Fähigkeiten verfügen (107).

<sup>124</sup> Wild, Tierphilosophie, 106.

<sup>125</sup> Wild, Tierphilosophie, 106.

<sup>126</sup> Wild, Tierphilosophie, 64.

<sup>127</sup> Vgl. Wild, Tierphilosophie, 210. 144f.

Nach Durchsicht der verschiedenen moralphilosophischen Ansätze ergeben sich nun unterschiedliche Schlussfolgerungen für tierethische Theorien. Zum einen, weil die beschriebenen Tierethiken unterschiedliche Stufen des Bewusstseins (Empfindungsfähigkeit, Bewusstsein, Selbstbewusstsein) als moralisch relevante Kriterien heranziehen, zum anderen, weil die Akzeptanz eines Mentalismus (T) nicht per se auf eine bestimmte moralische Regel im Umgang mit Tieren verpflichtet. Diese ergibt sich erst „zusammen mit den zugrunde gelegten ethischen Kriterien“<sup>128</sup>. Im folgenden Abschnitt soll verdeutlicht werden, wie stark diese Kriterien von unterschiedlichen menschlichen Wertperspektiven auf die Tiere bzw. die Natur als Ganzes, vorherbestimmt sind.

### **2.1.2. Naturethische Argumentationslinien**

Im vorigen Abschnitt wurde zu zeigen versucht, weshalb in der aktuellen moralphilosophischen Debatte das Bemühen vorherrscht, Tierethik als eigene Disziplin, gesondert von ökologischer Ethik, zu betreiben. Dennoch ist es lohnend, Tierethik auch aus der Perspektive ihrer axiologischen Annahmen zu betrachten, die der Normsetzung zugrunde gelegt werden: Welchen Dingen in der Natur kommt überhaupt ein eigenständiger Wert zu?

William K. Frankena<sup>129</sup> hat 1979 einen Begriffsraaster vorgeschlagen, der sich mittlerweile in der ökologischen Ethik allgemein durchgesetzt hat. Demnach unterscheidet man zwischen einem anthropozentrischen, einem pathozentrischen, einem biozentrischen und einem holistischen Ansatz. Später wurde, so bei Angelika Krebs<sup>130</sup>, diese Systematik modifiziert und die letztgenannten drei Ansätze wurden unter dem Oberbegriff Physiozentrik zusammengefasst. Dieser Einteilung schließen wir uns in der folgenden Übersicht an.

---

<sup>128</sup> Nida-Rümelin, Tierethik I, 470.

<sup>129</sup> Frankena, William K., Ethics and the environment, in: Goodpaster, Kenneth E./Sayre, Kenneth M., Ethics and Problems of the 21st century, Notre Dame (Ind.) 1979. – Vgl. dazu: Birnbacher, Dieter, Mensch und Natur, in: Bayertz, Kurt, Praktische Philosophie. Grundorientierungen angewandter Ethik, Hamburg 1991, 280-285.

<sup>130</sup> Vgl. Krebs, Naturethik, 337-379.

### 2.1.2.1. Das anthropozentrische Argument

Ökologische Ethik fragt nach dem richtigen Umgang des Menschen mit der Natur. Der anthropozentrische Ansatz erkennt allein dem Menschen (*anthropos*) einen eigenständigen (intrinsic) Wert, bzw. eine Sonderstellung zu. Die Natur hat für sich keinen derartigen, sondern bloß einen abgeleiteten (extrinsic) Wert.

Das Argument, dass niemand als der Mensch die Natur erfasse und bewerte und somit jede ökologische Ethik ipso facto anthropozentrisch sei, zwingt zu einer Unterscheidung: Unter *epistemischer (begrifflicher, methodologischer)* Anthropozentrik versteht man die Anerkennung des Umstands, dass „der Mensch sich erkenntnistheoretisch wie ethisch nur in menschlichen Begriffen erschließen kann und in der Beobachter- wie Teilnehmerposition perspektivisch begrenzt ist“<sup>131</sup>. Um diese Tatsache kommt man sozusagen nicht herum.

Anthropozentrik im erstgenannten, inhaltlichen Sinn bezeichnet man hingegen als *moralische (radikale, absolute)*: Hier sind einzig die Menschen Träger moralischer Werte. Diese Argumentation ist charakteristisch für die abendländische Tradition und wurde philosophiegeschichtlich von Kant auf die Spitze getrieben, „der die Natur lediglich als ‚Inbegriff der Erscheinungen‘ auffasst – als etwas, das nicht da wäre, gäbe es das Subjekt (den Menschen, Anm.) nicht, dem sie erscheinen“<sup>132</sup>. So folgt aus Kants Ansatz letztlich, dass dem Menschen gegenüber der gesamten nicht-menschlichen Umwelt keinerlei moralische Pflichten erwachsen.

Anthropozentrisch argumentierende, darunter auch christliche Umweltethiker weisen oft darauf hin, dass eine derartige *radikale* anthropozentrische Position heute weder zu halten ist noch vertreten wird.<sup>133</sup> Sie formulieren dagegen eine *gemäßigte* (relationale, integrative) Anthropozentrik. Diese spiegelt sich in unterschiedlichen Argumenten für den Schutz der Natur wider, im Blick auf ihren instrumentellen Wert (für menschliches Wohlbefinden, etwa künftiger Generationen), aber auch auf ihren Eigenwert (Erhaltung der Natur, etwa aus

---

<sup>131</sup> Körtner, Ulrich H.J., Tier, in: Müller, Gerhard (Hg.), Theologische Realenzyklopädie (TRE), 33, Berlin/New York 2002, 531.

<sup>132</sup> Birnbacher, Dieter, Mensch und Natur, in: Bayertz, Praktische Philosophie, 282.

<sup>133</sup> Vgl. Ricken, Friedo, Anthropozentrismus oder Biozentrismus? Begründungsprobleme der ökologischen Ethik, in: Theologie und Philosophie 62, Freiburg/Basel/Wien, 1987, 1-21.

ästhetischen Gründen).<sup>134</sup> Der Referenzpunkt all dieser Argumente bleibt dennoch immer der Mensch.

Da eine theologisch orientierte Naturethik über besondere schöpfungstheologische Elemente verfügt, wird ihre anthropozentrische Axiologie im nächsten Abschnitt eigens behandelt. Aber auch eine säkular begründete gemäßigte Anthropozentrik betrachtet die Natur nicht bloß unter dem Aspekt der Nutzbarkeit, sondern bezieht sich auf ästhetische und ontologische Qualitäten, wie Schönheit, Sinnhaftigkeit, Geborgenheit in der Natur oder kosmische Ordnung, die über den instrumentellen Nutzen für den Menschen hinausgehen.

Auch der Anthropozentriker erkennt derartige „inhärente Werte“ (Frankena) der Natur an – freilich ohne sie aus ihrer Subjektbezogenheit herauszulösen. Auch wenn es zum Wesen jeder positiv bewertenden Beziehung gehört, dem Geliebten, Bewunderten, als schön Empfundenes selbst – und nicht dem Akt des Liebens, Bewunderns usw. – Wert zuzuschreiben, sieht der Anthropozentriker diesen Wert doch als durch die spezifischen Erlebnis- und Wahrnehmungsweisen des Subjekts bedingt. Der scheinbar am Objekt haftende Wert ist für ihn ein Wert-für-den-Menschen und kein „Wert an sich“.<sup>135</sup>

Anthropozentrische Argumentation gegenüber den Tieren findet sich – implizit und explizit – bereits in der frühen griechischen Philosophie seit Protagoras („Der Mensch als Maß aller Dinge“). In Verbindung mit dem biblischen anthropozentrischen Weltbild dominiert diese Argumentationslinie bis in unsere Zeit, auch wenn sich die philosophischen Überlegungen zunehmend naturalistischen Ansätzen zuneigen. Gerade in unseren Alltagsüberzeugungen wie auch in der staatlichen Rechtsordnung bleibt die Rechtfertigung des Gebrauchs von Tieren durch das Interesse des Menschen legitimiert. Das zeigt sich in der Nutz- und Haustierhaltung, in Züchtung, Tierversuchen und Freizeitvergnügen, wo überall die „unangefochtene Formel“ zu hören sei: „Zuerst kommt der Mensch“.<sup>136</sup>

### **2.1.2.2. Die physiozentrischen Argumente**

Diesen Argumenten ist in erster Linie gemein, dass der Natur (als Ganzes oder in Teilen) moralischer Wert zugesprochen und dem Menschen keine Sonderstellung zuerkannt wird. In

---

<sup>134</sup> Angelika Krebs nennt sieben anthropozentrische Argumente für den Naturschutz (samt ihren jeweiligen Vertretern): Basic-needs-, Aisthesis-, Ästhetisches Kontemplations-, Design-, Heimat-, pädagogisches und Argument vom Sinn des Lebens; vgl. Krebs, Naturethik, 364-377.

<sup>135</sup> Birnbacher, Mensch und Natur, 281.

<sup>136</sup> Teutsch, Mensch und Tier, 17f.

Analogie zur oben getroffenen Unterscheidung zwischen gemäßigter/relationaler und radikaler/absoluter Anthropozentrik können wir aber auch physiozentrische Argumente in zwei Gruppen unterteilen.

Die **erste Gruppe innerhalb der Physiozentrik** dehnt den anthropozentrischen Ansatz der traditionellen zwischenmenschlichen Moral auf Teile der Natur aus. Sie beruft sich in der Regel auf Kriterien, die beim Menschen moralisch berücksichtigungswürdig sind – zuvorderst die Empfindungs- bzw. Leidensfähigkeit (*pathos*), mitunter auch die Fähigkeit zum zielgerichteten Handeln (als Ausdruck des Besitzes von Interessen) – und fordert die gleiche Rücksicht gegenüber jenen Lebewesen ein, denen ebenfalls solche Kriterien zugeschrieben werden können.

Der als *pathozentrisch* bezeichnete Ansatz ist in seiner am häufigsten vertretenen Spielart eine Ethik der Leidensbegrenzung, „die von der Annahme eines intrinsischen Unwerts tierischen Leidens ausgeht und daraus das *prima facie*-Verbot ableitet, empfindungsfähigen Tieren Schmerzen, Angst, Stress und andere Leidenszustände zuzumuten.“<sup>137</sup> Die Pathozentrik ist somit der eigentliche Duktus tierethischer Konzeptionen und lässt sich ohne große Probleme auf höhere Tiere anwenden. Pathozentrik fungiert, wie im vorigen Abschnitt ausgeführt, als Schlüsselbegriff in den utilitaristischen Theorien und in der Mitleidsethik.

In diese erste, pathozentrische Gruppe fällt aber auch die kantisch-deontologisch geprägte Pflichtethik Tom Regans: Er argumentiert zwar nicht mit dem utilitaristischen Axiom der Leidensminimierung, sondern sieht gewisse Tiere *aufgrund ihrer zum Menschen analogen Interessen* als Träger inhärenter Werte an. Was Regan mit den physiozentrischen Theorien pathozentrischer Spielart verbindet, ist also der Versuch, die zuvor auf den Menschen beschränkte moralische Sphäre auszudehnen und Handlungsalternativen dort zu formulieren, wo menschliche und tierliche Interessen kollidieren.

Die **zweite Gruppe physiozentrischer Theorien** argumentiert nicht vom Menschen hin zur Natur, sondern wählt den umgekehrten Weg. Sie erkennt in der Natur als solcher eine absolute Wertordnung, die „als verbindliche Instanz für den menschlichen Umgang mit der Natur und letztlich auch für die zwischenmenschliche Praxis erkannt werden (kann).“<sup>138</sup>

---

<sup>137</sup> Birnbacher, Mensch und Natur, 282.

<sup>138</sup> Krebs, Naturethik, 347.

*Biozentrisch* werden darunter jene Ansätze genannt, die *allen Lebewesen* einen eigenständigen Wert zusprechen. Darunter fallen daher neben Tieren auch Pflanzen und Pilze, ja sogar Bakterien. Am bekanntesten wurde das Konzept der „Ehrfurcht vor allem Leben“ von Albert Schweitzer, das aufgrund Schweitzers tiefer Verwurzelung im religiösen Gedankengut unter den Theologischen Begründungstheorien des nachfolgenden Abschnitts diskutiert werden wird. Aber auch andere Vertreter, wie Klaus Michael Mayer-Abich oder Hans Jonas, fordern die Befolgung einer absoluten Wertordnung in der Natur – meist ohne zu erklären, in welchem ontologischen, aber auch praktischen Verhältnis etwa der Mensch zum Tier oder zur Pflanze steht.<sup>139</sup> Neben dem Leben (*bios*) als eigenständigem Wert erkennen biozentrische Ethiker meist auch andere Werte an, wie Schönheit, Integrität, Ordnung, Zielgerichtetheit, Wildheit usw., die als zusätzliche Argumente dienen.

Während Biozentriker diese Werte nur Lebendigem zusprechen, fordern *holistische* Ansätze die Gültigkeit einer derartigen Wertordnung für die gesamte (*holos*) – auch unbelebte – Natur. „Es ist nicht abwegig, das Matterhorn für eine eindrucksvollere Gestaltung der Natur zu halten als irgendeinen Schleimpilz“, bringt etwa Dieter Birnbacher diese Ansicht auf den Punkt. Er macht aber auch darauf aufmerksam, dass die Zuerkennung intrinsischen Werts an derartige natürliche Entitäten (wie Gebirge oder Aulandschaften) nicht bedeutet, dass Holisten deshalb Individuen ihren jeweiligen Eigenwert absprechen würden.<sup>140</sup>

Holistische Ansätze haben ihren Ursprung meist in unmittelbaren Naturerfahrungen, sind oft (natur-) religiös oder spekulativ-mystisch geprägt. Alberto Bondolfi nennt diese Theorien daher „Weltanschauungen“, weil in einer „animistischen Wahrnehmung“ von Wirklichkeit der Natur „sakrale Qualität“<sup>141</sup> zugeschrieben wird. Aus der Perspektive des kritischen Moralphilosophen können diesen Theorien jedenfalls zwei grundsätzliche Vorwürfe gemacht werden:

---

<sup>139</sup> So stellt sich die Frage, ob die ersatzlose Vernichtung einer Pflanze nur zum Zweck der Nahrungsaufnahme erlaubt sein darf oder ob es nicht doch eine Abstufung gemäß der biologischen Organisationshöhe geben soll. Selbst dann ergäben sich radikale Konsequenzen: Wenn der Wert eines Baumes zwar nur einen Bruchteil des Wertes eines Menschen betrüge, müsste dennoch der Tod eines Menschen gegenüber der Abholzung eines ganzen Waldes zu rechtfertigen sein. – Vgl. Birnbacher, Mensch und Natur, 283.

<sup>140</sup> Birnbacher, Mensch und Natur, 284. Hier unterscheidet er zwischen einem auf das Individuum gerichteten „physiozentrischen“ und einem das Kollektive betrachtenden „ökozentrischen“ Holismus, wobei auch ökozentrische Ansätze dem individuellen Naturwesen eigenständigen Wert zuschreiben würden, sogar die „land ethic“-Theorie des radikalen Ökologen Aldo Leopold.

<sup>141</sup> Bondolfi, Alberto, Der langwierige Weg von der Ethik zum Recht, in: Bondolfi, Alberto/Lesch, Walter/Pezzoli-Olgiati, Daria (Hg.), „Würde der Kreatur“. Essays zu einem kontroversiellen Thema, Zürich 1997, 68.

1. Holistische und biozentrische Ansätze seien theoretisch inkonsistent, weil sie Wertbegriffe aus dem bloßen Vorhandensein natürlicher Gegebenheiten ableiteten (naturalistischer Fehlschluss).
2. Die (nicht empfindungs- bzw. handlungsfähige) Natur ist kein wertendes Wesen. Daher sei die Vorstellung widersinnig, dass die Natur absolute Werte innehaben soll, wo es kein wertendes Bewusstsein gibt.

Obwohl sie in der ökologischen Bewegung weit verbreitet und auch darüber hinaus populär sind, entziehen sich physiozentrische Argumente meist der professionellen Diskussion unter Moralphilosophen. Das liegt einmal an der holistischen Leugnung jener grundlegenden „axiologischen Differenz“, die seit Plato einen Unterschied zwischen dem (sittlich) Guten und den Gütern macht.<sup>142</sup> Weiters ist zu beachten, dass der hier vorgestellte naturethische Raster Frankenas nicht von metaethischer, sondern von normativ-ethischer Art ist, d.h. in seiner Schematik bloß auf eine Rechtfertigungsstrategie abzielt, wieweit Naturdinge in die Sphäre moralischer Verpflichtungen hineinreichen. Wenngleich man den Holismus in dieser Hinsicht zwar als die „anspruchsvollste“, weil am meisten – nämlich „alles“ – einbeziehende Argumentationslinie bezeichnen kann, zeigt er für den Moralphilosophen gravierende Schwachpunkte, die letztlich in metaethischen Unstimmigkeiten wurzeln.<sup>143</sup>

Für die moderne Tierethik in ihren Varianten kann nach diesem kurzen Überblick eine grobe Verortung vorgenommen werden. Metaethisch gesprochen, verstehen sich diese Tierethiken als kognitive, zumeist naturalistische Theorien, die versuchen, eine Objektivierbarkeit moralischer Aussagen zu erreichen, ohne sich auf etwas Übernatürliches zu beziehen. Ausgangs- und Bezugspunkt der Moral ist der Mensch, weshalb philosophische Tierethiken epistemisch-anthropozentrisch sind. Als mit dem Menschen gemeinsames Kriterium für die Ausdehnung moralischer Pflichten auf Tiere dient zumeist die Leidensfähigkeit, also das pathozentrische Argument, gelegentlich auch die zusätzliche Fähigkeit, Interessen zu haben.

---

<sup>142</sup> Vgl. Ricken, Friedo, Allgemeine Ethik. Grundkurs Philosophie 4, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1983, 85-89. Ricken meint mit „axiologischer Differenz“ die Anerkennung der „beiden Sachverhalte, dass Güter sich gegenseitig ausschließen können und dass sie gegenüber ihrem Gebrauch indifferent sind“ (87).

<sup>143</sup> „Die in normativer Hinsicht anspruchsvollere Ethik ist nicht ohne weiteres auch die metaethisch anspruchsvollere. Jeder der dargestellten Ansätze lässt sich vielmehr in metaethischer Hinsicht sowohl objektivistisch als auch subjektivistisch verstehen, d.h. entweder so, dass die jeweils postulierten Werte vorgängig zu jeder menschlichen Wertsetzung bestehen (durch die sie dann lediglich anerkannt werden), oder so, dass diese Werte Produkt menschlicher Setzung sind“. – Birnbacher, Mensch und Natur, 285.

### 2.1.3. Zusammenfassung

Nach diesem Durchgang durch die naturethischen Argumentationslinien, vor allem auch durch die abschließende Beschäftigung mit den radikal physiozentrischen Theorien, soll nun verdeutlicht werden, weshalb die in der Natur-/Umweltethik übliche Nomenklatur Anthropozentrik *oder* Physiozentrik für die tierethische Binnendebatte wenig Erhellendes bringt.

Letztlich bleibt, abgesehen von den wenigen für die Tierethik modifizierten Positionen aus der Pflicht- bzw. Vertragsethik, nur der pathozentrische Standpunkt als taugliches Ausgangsargument für eine philosophische Tierethik: Nur solcherart kommt sie ohne Argumente aus einem religiösen oder weltanschaulichen Kontext aus. Vielmehr kann pathozentrische Tierethik explizit normative Aussagen tätigen, indem sie mit Hilfe der empirisch-naturwissenschaftlichen Methode Bereiche der menschlichen Moral, insbesondere den Respekt gegenüber dem Wohl anderer, auf empfindungsfähige Tiere ausdehnt. Somit ist das Gros philosophisch-pathozentrischer Tierethik beides:

- anthropozentrisch in dem Sinn, dass die Welt nur in menschlichen Begriffen beschrieben werden kann (Tatsachen-Anthropozentrismus) und dass diese Tatsachen nur durch Menschen bewertet werden können (Wert-Anthropozentrismus);
- physiozentrisch ist sie, weil sie die Zuerkennung von Wert nicht allein auf den Menschen beschränkt wissen will, sondern aufgrund naturwissenschaftlicher Erkenntnisse überzeugt ist, dass empfindungsfähige Wesen Rücksicht um ihrer selbst willen verdienen. Daher ist moralischer Wert jedenfalls auf einige Tiere auszudehnen.<sup>144</sup>

Der Diskursethiker Jürgen Habermas kritisiert dieses Ausdehnungsargument, etwa durch die pathozentrisch begründete Ausweitung des Verbots willkürlicher Schmerzzufügung auf Tiere, wie folgt:

(...) aus dem Prinzip der Verallgemeinerung folgt nämlich nicht, dass ich die Norm, anderen keinen Schmerz zuzufügen, auf *alle* schmerzempfindlichen Kreaturen ausdehnen soll, solange dieses Prinzip nur die gleichmäßige Berücksichtigung der Interessen all derer verlangt, von denen wir unterstellen dürfen, dass jeder

---

<sup>144</sup> Vgl. Krebs, Naturethik, 342-344.

von ihnen die Perspektive aller anderen einzunehmen fähig ist. Denn ohne deren potenzielles „Ja“ oder „Nein“ kann nicht geprüft werden, ob eine solche Norm die Zustimmung aller finden könnte und somit gültig ist.<sup>145</sup>

Habermas Einwand scheint stringent aus der Perspektive des Diskursethikers.<sup>146</sup> Seine Kritik verdeutlicht überdies:

1. Für jede Moralthorie, sei ihr Ansatz methodisch noch so „tierfern“, wie Habermas' Diskursethik oder Kants Pflichtethik, wird die Frage nach dem Tier zu einer Art Lackmустest im Hinblick auf die argumentative Konsistenz der eigenen Theorie: Wir konnten sehen, wie brüchig Kants Autonomiebegriff wird, wenn er Grausamkeit gegenüber Tieren nur indirekt als Verstoß gegen die Pflichten des Menschen gegen sich selbst verurteilen kann. Ähnlich unbefriedigend wirkt Habermas' Versuch, wenigstens gewisse Tiere in die Rolle möglicher Interaktionsteilnehmer am intersubjektiven (menschlichen) Diskurs pressen zu wollen.
2. Bisher ist es keiner Moralthorie gelungen, eine befriedigende Antwort auf die zentrale tierethische Frage nach der Begründung des Tötungsverbots zu geben. Im Gegenteil, es wurde gezeigt, dass radikale Tierethik die Ersetzbarkeit (und daher Tötung) von Tieren entweder gar nicht ablehnt (so v.a. Singer) oder das Tötungsverbot jedenfalls höchst unterschiedlich begründet bzw. einschränkt (vgl. v.a. U. Wolf). Dass eine Ausweitung des Tötungsverbots auf Tiere bisher durch die Tierethik nicht hinreichend begründet werden konnte, hat Konrad Ott herausgearbeitet.<sup>147</sup> Er schlägt als pragmatische Übergangslösung eine Tötungspraxis unter Einhaltung tiergerechter Bedingungen vor und plädiert für einen reduzierten, „gelegentlichen Fleischkonsum“<sup>148</sup>.
3. Es wird deutlich, wie sehr philosophische Tierethik von *einer* zentralen Frage theoretischer Ethik abhängt, nämlich jener nach der Plausibilität der unterschiedlichen theoretischen Paradigmen. Anders formuliert lautet die entscheidende Frage: Welche Moralthorie ist die „richtige“?

---

<sup>145</sup> Habermas, Jürgen, Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt <sup>2</sup>1992, 222.

<sup>146</sup> Er schlägt stattdessen eine „moralanaloge Verantwortung“ gegenüber jenen Tieren vor, „die uns in der Rolle einer zweiten Person entgegentreten“, mit denen wir kommunizieren und interagieren können. – Vgl. Habermas, Erläuterungen, 224.

<sup>147</sup> Vgl. Ott, Konrad, Das Tötungsproblem in der Tierethik der Gegenwart, in: Engels, Eve-Marie (Hg.) Biologie und Ethik, Stuttgart 1999, 127-160. Ott führt die Schwierigkeiten der Tierethiker mit dem Tötungsverbot auf die unterschiedlich starke Anwendung des Gleichheitsgrundsatzes zurück, welcher sich ja aus der Prämisse radikaler Tierethik herleitet, dass die Grundnormen speziesneutral anzuwenden sind.

<sup>148</sup> Ott, Das Tötungsproblem, 157.

Eine Antwort auf diese Frage hängt von der ethischen Standortbestimmung des einzelnen ab. Man kann es dabei bewenden lassen oder künftige Arbeit in die argumentative Stärkung der jeweils vertretenen Moraltheorie investieren. Nach mehr als drei Jahrzehnten intensiver philosophischer Diskussion über die „richtigen“ Ansätze für eine Tierethik scheinen die Felder abgesteckt. Worum es Tieraktivisten heute gehen müsse, sei der öffentliche und politische Kampf um Bewusstseinsbildung und die Implementierung von Tierrechten in die staatliche Rechtsordnung, lautet die weit verbreitete Meinung in der Szene.

Die Tierrechtsbewegung übersieht dabei möglicherweise, dass Rechtsbegriffe und gesetzliche Bestimmungen zwar unabdingbare Marksteine für den Schutz der Tiere vor Ausbeutung und Quälerei darstellen, damit jedoch noch keineswegs eine hinreichende und positive Antwort darauf gegeben ist, welchen Platz die Tiere in unserer Welt einnehmen sollen: „Negative moralische Vorschriften, wie sehr sie auch zeitweise notwendig sind, sind kein Ersatz für eine Vision vom moralisch Guten.“<sup>149</sup>

Das folgende Kapitel wird sich nun mit der Frage auseinandersetzen, auf welche Weise die theologische Ethik sich der tierethischen Fragestellung annähert bzw. ob ein spezifisch schöpfungstheologischer Ansatz die Sicht auf das eben erwähnte moralisch Gute erhellen kann.

## **2.2. Theologisch-ethische Begründungstheorien**

Die ökologische Krise, also die globale Überzeugung, dass die mannigfachen technischen und ökonomischen Einwirkungen des Menschen zur Destabilisierung und mitunter Zerstörung der Lebensgrundlagen aller auf dieser Erde führen können, erfährt seit gut drei Jahrzehnten eine systematische Reflexion auch in der theologischen Ethik. Da sich bis dahin traditionelle Moraltheologie in erster Linie auf das rechte zwischenmenschliche Verhalten konzentriert hatte, entstand in der theologischen Ethik ein neuer Bereich, der zumeist als „christliche Umweltethik“ bezeichnet wird.

---

<sup>149</sup> „Negative moral prescription, however essential from time to time, is no substitute for a vision of moral goodness.“ – Linzey, Andrew, *Animal Theology*, London 1994, ix.

Den Bemühungen dieser neuen Disziplin waren erste philosophisch-ethische Publikationen vorangegangen – vor allem im anglo-amerikanischen Bereich zu Anfang der Siebzigerjahre des 20. Jahrhunderts. Eine zentrale Rolle spielte die von Dennis Meadows für den Club of Rome herausgegebene Studie „Die Grenzen des Wachstums“. In den deutschsprachigen Ländern war das 1979 erschienene Buch „Das Prinzip Verantwortung“ des deutschen Philosophen Hans Jonas wichtig für die aufkeimende öko-ethische Debatte.<sup>150</sup>

Bereits zeitgleich entstanden in Deutschland die ersten einschlägigen Beiträge durch christliche Autoren, wie Günter Altner, Norbert Lohfink oder Karl Lehmann.<sup>151</sup> Auch die deutschen Bischöfe machten 1980 die Umweltfrage zum Thema einer eigenen Erklärung, fünf Jahre später folgte eine gemeinsame Erklärung der katholischen und der evangelischen Kirchen in Deutschland.<sup>152</sup> Eine vergleichbare, dezidiert umweltethische Positionierung ist bisher weder durch die Österreichische Bischofskonferenz noch durch das päpstliche Lehramt erfolgt.

Das erwachende Interesse an umweltethischen Fragestellungen schlägt sich in der deutschsprachigen christlichen Theologie ab Mitte der Achtzigerjahre in systematischer Lehre und Forschung sowie in der Publikation von Monografien zum Thema Umweltethik nieder. Dabei ist festzustellen, dass der in der philosophischen Naturethik beschriebene Spannungsbogen zwischen anthropozentrischen und physiozentrischen (pathozentrischen, biozentrischen und holistischen) Argumentationslinien auch in der Theologie zu verfolgen ist. Es handelt sich dabei um einen Grundlagenstreit: Soll die traditionelle, anthropozentrisch argumentierende Ethik einem neuen Verständnis Platz machen, wodurch Tieren oder der Natur als Ganzes ein dem Menschen vergleichbarer Wert zukommt? Während die den anthropozentrischen Ansatz vertretenden Autoren sich in ihrer Argumentation auf die Hauptlinie christlicher, insbesondere auch katholischer, Tradition stützen können, müssen die

---

<sup>150</sup> Meadows, Dennis, u.a., *The Limits to Growth*, (dt.: *Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit*, Stuttgart 1972); Jonas, Hans, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt 1979.

<sup>151</sup> Altner, Günter, *Zwischen Natur und Menschengeschichte. Perspektiven für eine neue Schöpfungstheologie*, München 1975; Lohfink, Norbert, „Macht euch die Erde untertan?“, in: *Orientierung*, Nr. 12/13, Zürich 1974; Lehmann, Karl, *Kreatürlichkeit des Menschen als Verantwortung für die Erde*, in: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio*, Nr. 7, Ostfildern 1978, 38-54.

<sup>152</sup> Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit. Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zu Fragen der Umwelt und der Energieversorgung*, Nr. 28, Bonn 1980; Kirchenamt der Evangelischen Kirche Deutschlands/Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung. Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz*, Gütersloh 1985.

physiozentrischen Ansätze eher als Randpositionen im christlichen Spektrum eingestuft werden.

Obwohl die im Folgenden zu besprechenden theologischen Arbeiten eine Unterscheidung zwischen ethischen Fragen betreffend die belebte bzw. unbelebte Natur vornehmen, ist es bislang nicht zu einer Ausfaltung der tierethischen Fragestellung, etwa innerhalb einer gesonderten Bereichsethik, gekommen. Es werden daher aus der umfassenderen Themenstellung christlicher Umweltethik die unterschiedlichen Positionen im Blick auf jene Aussagen vorgestellt, welche für die spezifische Fragestellung Tierethik Relevanz haben.

Nachfolgend soll zuerst die anthropozentrische Position in ihren unterschiedlichen Verständnisformen dargestellt werden. Dazu werden vor allem die Arbeiten der katholischen Moraltheologen Alfons Auer, Bernhard Irrgang und Michael Schlitt, aber auch Beiträge von Hans-Jürgen Münk und Eberhard Schockenhoff<sup>153</sup> herangezogen. Ergänzt wird diese Darstellung durch eine Zusammenschau der vorhandenen, einschlägigen kirchlichen Dokumente. Im anschließenden Unterkapitel werden physiozentrische Gegenpositionen in der christlichen Theologie vorgestellt, wie sie etwa bei Günter Altner und Jürgen Moltmann<sup>154</sup> zu finden sind. Aufgrund der zentralen Bedeutung von Albert Schweitzers Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben<sup>155</sup>, insbesondere in der protestantischen Ethik, wird seine Lehre in einem kleinen Exkurs vorangestellt.

---

<sup>153</sup> Vgl. Auer, Alfons, Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion, Düsseldorf <sup>2</sup>1985; Irrgang, Bernhard, Christliche Umweltethik. Eine Einführung, München 1992; Schlitt, Michael, Umweltethik. Philosophisch-ethische Reflexionen – Theologische Grundlagen – Kriterien, Paderborn/München/Wien 1992; Münk, Hans-Jürgen, Umweltethik, in: Rotter, Hans/Virt, Günter, Neues Lexikon der christlichen Moral, Innsbruck/Wien 1990, 808-816; Ders., Umweltverantwortung und christliche Theologie. Forschungsbericht zu neuen deutschsprachigen Beiträgen im Blick auf eine umweltethische Grundkonzeption, in: Heimbach-Steins, Marianne u.a. (Hg.), Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden, Freiburg 1995, 385-402; Schockenhoff, Eberhard, Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen, Freiburg/Basel/Wien 2009, 561-606.

<sup>154</sup> Altner, Günter (Hg.), Ökologische Theologie, Stuttgart 1989; Ders., Die große Kollision. Mensch und Natur, Graz/Wien/Köln 1987; Moltmann, Jürgen, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München 1985; Vgl. auch Drewermann, Eugen, Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums, Regensburg <sup>6</sup>1990. Der Autor unterstellt hier der Bibel selbst einen zerstörerischen Anthropozentrismus, der durch das Christentum ins Maßlose gesteigert worden sei. Den Ausweg sieht Drewermann in einer synkretistischen Rezeption naturverbundenen Ganzheitsdenkens, etwa durch die polytheistischen Religionen Indiens und Südamerikas.

<sup>155</sup> Schweitzer, Albert, Die Lehre von der Ehrfurcht vor dem Leben. Grundthesen aus fünf Jahrzehnten (hg. von Hans Walter Bähr), München <sup>6</sup>1991.

### **2.2.1. Christliche Anthropozentrik**

Die Vieldeutigkeit des Begriffs Anthropozentrik wurde bereits im vorangegangenen Abschnitt thematisiert. Die philosophische Naturethik unterscheidet zwischen epistemischen, gemäßigten und radikalen anthropozentrischen Positionen. Wo ist hier die gegenwärtige christliche Umweltethik einzuordnen?

Mit Begriffen wie „Der Mensch als Krone der Schöpfung“ oder der biblischen Weisung „Macht euch die Erde untertan“ scheint die Frage auf den ersten Blick leicht beantwortbar. Der Mensch hat im jüdisch-christlichen Denken eine Sonderstellung inne, die im Kern auf seine Eigenschaft als „Abbild Gottes“ (Gen 1,27) zurückzuführen ist. Die daraus entspringende Gottes- und Moralfähigkeit unterscheidet ihn von allen Tieren. Für Kritiker sind solche Aussagen Grund genug, dem Christentum einen radikalen Anthropozentrismus mit „gnadenlosen Folgen“ für die Welt zu attestieren.<sup>156</sup>

Ob derartige Vorwürfe zutreffend sind, soll nun in drei Stufen untersucht werden. Im ersten Schritt wird das heutige theologische Verständnis der biblischen Grundaussagen über die Stellung des Menschen skizziert. Dabei geht es nicht um eine exegetische Untersuchung, sondern um die systematische Bestandsaufnahme der wichtigsten Aussagen biblischer Schöpfungstexte. Danach soll auf dieser Grundlage, unter Hinzuziehung rezenter lehramtlicher Aussagen, eine Begriffsbestimmung christlicher Anthropozentrik vorgenommen werden. Im letzten Schritt soll gezeigt werden, welche ethischen Handlungsanleitungen gegenüber den Tieren christliche Theologie zu formulieren imstande ist.

#### **2.2.1.1. Biblische Schöpfungsaussagen**

In den vergangenen zwei Jahrzehnten ist die biblische Sicht auf die Schöpfung, und im Besonderen auf das Mensch-Tier-Verhältnis, relativ breit ausgearbeitet worden, gerade auch durch Exegeten und Bibelwissenschaftler.<sup>157</sup> Es ist nicht Aufgabe dieser Arbeit, diese

---

<sup>156</sup> „... dass wir Menschen die einzigen Geschöpfe sind, zu denen der Schöpfer ein besonderes Verhältnis angebahnt hat; dass infolgedessen die Welt eine einzige Beute ist, die wir nach Gutdünken verteilen können, solange wir die Spielregeln gegenüber unseren Mitchristen beachten.“ – Amery, Carl, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Hamburg <sup>2</sup>1974, 193.

<sup>157</sup> Vgl. unter anderem: Janowski, Bernd/Riede, Peter (Hg.), *Die Zukunft der Tiere. Theologische, ethische und naturwissenschaftliche Perspektiven*, Stuttgart 1999; Janowski, Bernd (Hg.), *Gefährten und Feinde des*

vielschichtigen Forschungsergebnisse aus Altem und Neuem Testament aufzuzeigen. Vielmehr wird hier ein systematischer Aufriss jener Erkenntnisse geboten, die im Verlauf für die Interpretation biblischer Anthropozentrik hilfreich sind. Die folgende Einteilung geht auf Alfons Auer mit seiner Ansicht zurück, dass für die ökologische Thematik zwei biblische Grundaussagen zentral sind: die Kreatürlichkeit der gesamten Welt und die Sonderstellung des Menschen.<sup>158</sup>

### ***Kreatürlichkeit der gesamten Welt***

Vom Geschaffensein der ganzen Welt zeugen bereits die ersten Seiten der Bibel. Wenn auch der jahwistische, ältere (Gen 2,4b-25) und der priesterschriftliche, jüngere Schöpfungsbericht (Gen 1,1-2,4a) in wichtigen Details inhaltlich differieren, finden sich in beiden Erzählungen Menschen und Welt in einer fundamentalen kreatürlichen Gemeinschaft wieder. Dem souveränen Tätigsein Gottes verdanken sich gleichermaßen Mensch, Tier und übrige Natur. Die besonders enge Beziehung zwischen Menschen und „Land“-Tieren kommt zusätzlich in ihrem gemeinsamen Geschaffensein am sechsten Tag (Gen 1,24-31) zum Ausdruck bzw. in ihrer gemeinsamen Herkunft – „aus dem Ackerboden“ geformt (Gen 2,19). Eine weitere spezifische Gemeinsamkeit kommt Menschen und Tieren als jenen Wesen zu, die „Lebensatem“ in sich haben und denen als solchen die gemeinsame pflanzliche Nahrung zugeteilt wird (Gen 1,29f.).

Mit dem hebräischen Wort *bara* (ausschließliche Bezeichnung für *göttliches* Schaffen) wird die Einzigartigkeit des Tuns Gottes umschrieben, eines Schaffens in absoluter Souveränität (*creatio ex nihilo*), eines Hervorbringens in Freiheit – *creatio ex amore*<sup>159</sup>. Da in Deutero-Jesaja *bara* auch verwendet wird, um das zukünftige Heilsschaffen Gottes zu beschreiben, bildet das Wort eine wichtige Brücke zwischen göttlichem Handeln am Anfang der Welt und in der fortlaufenden Geschichte.<sup>160</sup> Mit *bara* lässt sich daher der Schöpfungsbegriff weiter ausdeuten als ein Geschehen, das andauert (*creatio continua*) und in der Gegenwart immer

---

Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel, Neukirchen-Vluyn 1993; Neumann-Gorsolke, Ute, Herrschen in den Grenzen der Schöpfung. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie am Beispiel des Psalm 8, Genesis 1 und verwandten Texten, Neukirchen-Vluyn 2004; Schmitz-Kahmen, Florian, Geschöpfe unter Obhut des Menschen. Die Wertung der Tiere im Alten Testament, Neukirchen-Vluyn 1997; Gräßer, Erich, Das Seufzen der Kreatur (Rö 8,19-22). Auf der Suche nach einer „biblischen Tierschutzethik“, in: Schöpfung und Neuschöpfung, JBTh, 5, Neukirchen-Vluyn 1990.

<sup>158</sup> Vgl. Auer, Umweltethik, 196.

<sup>159</sup> Vgl. Weish 11,24: „Du liebst alles, was ist, und verabscheust nichts von allem, was du gemacht hast; denn hättest du etwas gehasst, so hättest du es nicht geschaffen.“

<sup>160</sup> Vgl. Auer, Umweltethik, 198.

neu ins Dasein tritt: Schöpfung also, die den Schöpfungsakt und den Schöpfer selbst reflektiert.<sup>161</sup>

Die Widerspiegelung Gottes in der Schöpfungsvielfalt (vgl. S.th. I, q. 47,1) ist zusätzlich eine Aussage über die Qualität alles Geschaffenen. „Die Ähnlichkeit allen Seins mit Gott verleiht der Schöpfung im Ganzen und in ihren einzelnen Bereichen eine *geschöpfliche Gutheit*.“<sup>162</sup> Das abschließende Urteil Gottes über sein Werk „Es war sehr gut“ (Gen 1,31) interpretiert Thomas von Aquin dahingehend, dass Gottes „*valde bona*“ der Schöpfung als gesamter, in ihrem So-Sein und ihrer Ordnung gilt.<sup>163</sup> Die Wertaussage impliziert somit, dass es für Gott keine lebensunwerte Existenz gibt. Vor Gott steht alles Geschaffene als bejahtes Ganzes und als Einheit, die sich ihm ganz verdankt und sich daher in fundamentaler Abhängigkeit von ihm befindet.

Aus der sich verdankenden Abhängigkeit der Schöpfung folgt eine weitere Wertaussage, nämlich dass in ihr als solcher kein absoluter Wert ist. Nur Gott ist göttlich, die Natur jedoch entbehrt jeder numinosen Macht. Kein Gestirn, kein sonstiges Naturvorkommnis ist als Gott zu verehren: Der biblische Gott ist der einzige Souverän. Er gibt den Naturerscheinungen ihre Namen (Gen 1,5.8.10), und die „den Menschen umgreifende naturale Wirklichkeit verliert nun jede magische, mythische und divine Bedeutung. Der Mensch wird somit frei zum Gebrauch seiner Vernunft und damit frei zur Gestaltung der Welt.“<sup>164</sup>

Die bisher beschriebenen Grundaussagen hat Bernhard Irrgang als „Modell 1: Schöpfung als Paradies“<sup>165</sup> bezeichnet. Dieses ist gekennzeichnet als Harmonie und positive Utopie, entspricht aber augenscheinlich nicht den realen Verhältnissen. Daher folgen den beiden Schöpfungsversionen zwei kontrastierende Erzählungen, die die wirklichen Bedingungen erklären. Direkt an die jahwistische Paradieserzählung schließt die Versuchungsgeschichte an, die in der Vertreibung aus dem Garten Eden endet (Gen 3,1-24) und die in der Sintfluterzählung mit dem abschließenden priesterschriftlichen Noachbund (Gen 9,1-11) eine weitere Gegendarstellung erfährt. In diesem „Modell 2: Der Noachbund“<sup>166</sup> werden nun Erklärungen für die Gebrochenheit der Schöpfungswirklichkeit geboten. Nach der Sintflut

---

<sup>161</sup> Vgl. Schlitt, Umweltethik, 133.

<sup>162</sup> Schlitt, Umweltethik, 147.

<sup>163</sup> Vgl. Thomas von Aquin, SCG III, 64. (zitiert aus: Löw, Reinhard/Schenk, Richard (Hg.), Natur in der Krise. Philosophische Essays zur Naturtheorie und Bioethik, Hildesheim 1994, 73.)

<sup>164</sup> Schlitt, Umweltethik, 134.

<sup>165</sup> Irrgang, Umweltethik, 125-130.

<sup>166</sup> Irrgang, Umweltethik, 130-136.

beginnt für die Kreaturen eine neue Phase. Die Natur ist feindselig geworden, die Menschen erhalten das Verfügungsrecht nun auch über die Tiere (vgl. Gen 9,3), und es wird ihnen der Fleischgenuss zugestanden.

Über den Herrschaftsauftrag in Gen 1,28 wird weiter unten noch zu sprechen sein. An dieser Stelle ist festzuhalten, dass jedoch gerade das erweiterte Herrschafts- und Tötungsrecht von Gen 9,2ff. im Zusammenhang des gemeinsamen Segens und Bundesschlusses Gottes mit Mensch und Tier steht.<sup>167</sup> Auch nach Sündenfall und Sintflut, also für die Zeit des „tatsächlichen ökologischen Konflikts“<sup>168</sup>, gilt: Die Schöpfungsgemeinschaft bleibt bestehen. Sie ist nicht nur eine Gemeinschaft des Leidens, Zerstörens und Tötens, sondern auch der Hoffnung, was die biblischen „Utopien vom eschatologischen Schöpfungsfrieden“ („Modell 3“<sup>169</sup>) betonen.

Für dieses dritte Schöpfungsmodell ist die prophetische Ankündigung des messianischen Reiches (Jes 11,1-10) einer der zentralen Texte.<sup>170</sup> Die gestörte Gemeinschaft zwischen Mensch und Tier, zwischen Tier und Tier wird hier durch das Kommen des Messias in ihren friedlichen Urzustand (Gen 1,30) zurückgeführt. Auch wenn Jesaja in diesem Text nicht primär an ökologischen Gerechtigkeitsfragen interessiert ist: Offenbar kann er sich universalen Frieden nicht ohne Wiederherstellung der Schöpfungseinheit vorstellen.<sup>171</sup> Ähnlich sieht Paulus die Erlösung der Welt als Zusage an die ganze Schöpfung: Mit dem Offenbarwerden der Herrlichkeit Gottes an den Menschen werden auch die übrigen Geschöpfe befreit werden aus Verderben und Vergänglichkeit (vgl. Röm 8,19-22).

In der Zusammenschau der skizzierten drei Modelle drückt sich die Ambivalenz der biblischen Sicht auf die Schöpfung – und damit auch auf das Mensch-Tier-Verhältnis – aus: Zum einen ist die Schöpfung Gottes Gabe, die ihre Integrität ganz dem Schöpfer verdankt bzw. deren Wiederherstellung erhofft (Modelle 1 und 3). Zum anderen befindet sie sich aus

---

<sup>167</sup> Vgl. Röhrig, Eberhard, Mitgeschöpflichkeit, Die Mensch-Tier-Beziehung als ethische Herausforderung im biblischen Zeugnis, in der Theologiegeschichte seit der Reformation und in schöpfungstheologischen Aussagen der Gegenwart, Frankfurt am Main 2000, 55f.

<sup>168</sup> Irrgang, Umweltethik, 134.

<sup>169</sup> Irrgang, Umweltethik, 136-142.

<sup>170</sup> „(...) 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.“ (Jes 11,6f.) Weitere wichtige Belege für die biblische Vorstellung einer eschatologischen Schöpfungsharmonie sind Hos 2,20f. sowie Ps 104.

<sup>171</sup> Vgl. Altner, Günter, Die große Kollision. Mensch und Natur, Graz/Wien/Köln, 1987, 52: „Hier hört der Mensch auf, die Mitkreatur beherrschen zu wollen. Der Mensch wird natürlich, und die Natur wird menschlich. Dabei ist jede Destruktivität gebannt und in ein neues Miteinander überführt.“

dem Verschulden der Menschen heraus in einer gestörten Situation (Modell 2). Dieses Modell des Noachbunds scheint Irrgang

... für den Umgang mit der Realität am besten geeignet (...). Es empfiehlt für den Konflikt zwischen Mensch und Tier die Befolgung eines Ethos des Respektes vor dem Leben. Den idealen Zustand, den Schöpfungsfrieden oder das Reich Gottes kann sich der Mensch nicht selber schaffen, der Friede wird ihm von Gott geschenkt. Aber andererseits ist das Ideal, ist die Utopie Vorbild für die Umkehr des Menschen zu einer neuen Grundausrichtung seines Lebens und in seinem Verhältnis zur Schöpfung.<sup>172</sup>

Der Begriff der Kreatürlichkeit ist somit von ethischer Relevanz. „Die Mitgeschöpflichkeit, die der Mensch mit allem Erschaffenen teilt, ist ein Grunddatum einer schöpfungsethisch fundierten Umweltethik.“<sup>173</sup> Im Unterschied zur neutralen „Natur“ birgt „Schöpfung“ den Verpflichtungscharakter in sich, alles Geschaffene – ob Raum, Ding oder Lebewesen – als Geschenk wahrzunehmen, mit dem verantwortungsvoll umzugehen ist. Dies führt uns direkt in die Fragestellung nach der Stellung und Aufgabe des Menschen aus biblisch-schöpfungstheologischer Sicht.

### ***Sonderstellung des Menschen***

In der Bibel findet sich eine Vielzahl von Aussagen, die eine Sonderstellung des Menschen in der Schöpfung bezeugen. Mit Bezug auf die überragende traditionsgeschichtliche Bedeutung der ersten Kapitel des Buches Genesis reicht es aus, drei fundamentale Textstellen anzuführen, denen inhaltlich und historisch die größte Relevanz zukommt.

*Der Mensch als Abbild Gottes.* Keine alttestamentliche Aussage hat die theologische Anthropologie so sehr bestimmt wie die Bestimmung des Menschen als „Bild Gottes“, wiewohl diese Vorstellung (Gen 1,26f; 5,1.3; 9,6) eher „spärlich belegt“<sup>174</sup> ist. Worin genau die Ebenbildlichkeit des Menschen besteht, wurde und wird exegetisch breit diskutiert.<sup>175</sup> Die

---

<sup>172</sup> Irrgang, Umweltethik, 144.

<sup>173</sup> Münk, Umweltethik, 810.

<sup>174</sup> Neumann-Gorsolke, Herrschen in den Grenzen der Schöpfung, 136. In biblischen Texten, insbesondere der Propheten- und Weisheitsliteratur, findet sich Gott hingegen gelegentlich mittels tierlicher Attribute und Gestalten beschrieben, etwa in Jes 31,4: „Wie der Löwe über seine Beute knurrt, der junge Löwe, gegen den man alle Hirten zusammenruft, wie er vor ihrem Geschrei nicht erschrickt und sich bei ihrem Lärm nicht duckt, so ist der Herr der Heere, wenn er herabsteigt, um auf dem Gipfel des Berges Zion, auf seiner Anhöhe, zu kämpfen.“

<sup>175</sup> Vgl. Westermann, Claus, Genesis 1-11, Neukirchen-Vluyn 1972; Schmidt, Werner H., Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Gen 1,1-2,4a und 2,4a-3,24, Neukirchen-Vluyn 1964; Groß, Walter, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift, ThQ 161 (1981), 244-264; Ruppert, Lothar, Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar, 1. Teilband: Gen 1,1-11,26 (Forschung zur Bibel, Band 70), Würzburg 1992, 82-94.

heutige Forschung tendiert dahin, dem Menschen als (Stand-) Bild, bzw. „Statue“<sup>176</sup> Gottes Repräsentanzfunktion zuzuschreiben, durch die er die königlich-göttliche Herrschaft innerhalb der Grenzen der Schöpfung wahrnimmt.<sup>177</sup> Weitgehend Konsens gibt es in der Ansicht, dass Gottebenbildlichkeit sich „nicht aus der Relation des Menschen zu den übrigen Geschöpfen, sondern aus seiner Relation zu Gott“ ergibt: Aus dieser besonderen Beziehung resultiere die besondere Verantwortung des Menschen und seine „einzigartige Würde“<sup>178</sup>.

*Der Herrschaftsauftrag.* Der Aussage über die Ebenbildlichkeit folgt Gen 1,28: „Seid fruchtbar und vermehrt euch, bevölkert die Erde, unterwerft sie euch und herrscht über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf dem Land regen.“ In der biblischen Forschung der letzten Jahrzehnte wurde die Lehre vom *dominium terrae* als Legitimation für die Ausbeutung der Welt einhellig als Fehlinterpretation zurückgewiesen.<sup>179</sup> Vielmehr sei nach Norbert Lohfink und Claus Westermann mit den hebräischen Worten *kabas* (untertan machen) und *radah* (herrschen) an eine undramatische Besitznahme zu denken, die jede despotische Beherrschung ausschließt. Die erwähnte Repräsentanzfunktion des Menschen wird als Beauftragung formuliert, in dem Sinn, dass der Mensch die Tiere auf die Weide führen und sie domestizieren soll.<sup>180</sup>

Eine neue Deutung des *dominium terrae* liefert Schwienhorst-Schönberger, der das „Gebet Salomos um Weisheit“ aus dem späten, vermutlich in der Diaspora entstandenen Buch der Weisheit (Weish 9) zur Konkretisierung von Gen 1,26-28 heranzieht. Nach Weish 9,3 hat der Mensch die Welt „in Heiligkeit und Gerechtigkeit (zu) leite(n)“, also gemäß den genuinen Eigenschaften Gottes: „Der Mensch wird seinem Herrschaftsauftrag nur gerecht, wenn er die Herrschaft so ausübt, wie Gott es tut: in Heiligkeit und Gerechtigkeit.“<sup>181</sup> Für Schwienhorst

---

<sup>176</sup> Vgl. Lohfink, Norbert, Die Gottesstatue. Kreatur und Kunst nach Genesis 1, in: Ders. (Hg.), Im Schatten deiner Flügel. Große Bibeltex-te neu erschlossen, Freiburg/Basel/Wien, 2000, 29-48.

<sup>177</sup> Vgl. Neumann-Gorsolke, Herrschen in den Grenzen der Schöpfung, 300-315.

<sup>178</sup> Schlitt, Umweltethik, 137. Vgl. auch Auer, Umweltethik, 212 ff.

<sup>179</sup> Vgl. u.a. Steck: „Einen autonomen Zugang zur Erde nach seinem Gutdünken und Belieben hat der Mensch in der Weltsicht von P (Priesterschrift, Anm.) gerade nicht; (...) Gen 1 hat beim *dominium terrae* nicht eine aneignend-naturnutzende Lebensweise im Auge, sondern die Kulturarbeit der (pflanzlichen, Anm.) Nahrungsproduktion.“ – Steck, Odil Hannes, *Dominium terrae. Zum Verhältnis von Mensch und Schöpfung in Genesis 1*, in: Stolz, Fritz (Hg.), *Religiöse Wahrnehmung der Welt*, Zürich 1988, 96. Vorsichtiger äußert sich Rütterswörden, der Gen 1 auf dem Hintergrund der persischen Königsideologie interpretiert. Er sieht hier ebenfalls die Absicht, die Natur vor der Willkür des Menschen schützen zu wollen, meint aber dennoch, dass sich Gen 1,28 „nicht für öko-ethische Vereinnahmungen empfiehlt“. – Rütterswörden, Udo, *dominium terrae. Studien zur Genese einer alttestamentlichen Vorstellung (BZAW 215)*, Berlin/New York 1993.

<sup>180</sup> Vgl. Auer, Umweltethik, 215f.

<sup>181</sup> Schwienhorst-Schönberger, Ludger, „Die Welt in Heiligkeit und Gerechtigkeit leiten“. Zur Auslegung von Gen 1,26-28 in Weish 9,1-3, in: Fischer, Stefan/Grohmann, Marianne (Hg.), *Weisheit und Schöpfung (FS für James Alfred Loader)*, Frankfurt u.a. 2010, 225.

heißt das im Umkehrschluss, dass der Mensch *post lapsum* aus sich heraus gar nicht in der Lage ist, den ursprünglich ergangenen Herrschaftsauftrag zu erfüllen.

Wie auch immer, im Bild-Gottes-Terminus verbindet Gen 1 Repräsentanz und Herrschaft, Gottes- und Weltbezug miteinander und schreibt dem Menschen eine „Scharnierfunktion“ zu, denn anders wäre im Übrigen die von Bilderverbot und Götterbildpolemik durchzogene exilisch/nachexilische Priesterschrift gar nicht zu verstehen.<sup>182</sup>

Eine sanftere Aussage über das *dominium* des Menschen liefert der ältere Schöpfungsbericht Gen 2,4b-23. Hier entsteht zuerst der Mensch und wird von Gott in den Garten gesetzt, damit er ihn bebaut und bewacht. Als Hilfe dazu gibt ihm Gott die Tiere, die der Mensch benennt.

*Namensgebung an die Tiere.* Die Benennung ist nicht einfach als Vokabelsuche des Menschen zu verstehen, sondern ist als erster menschlicher Sprechakt primär ein Akt der „Erkenntnis“ (Hermann Gunkel), ja sogar des „Nachschaffens“ (Gerhard von Rad). Die Tiere sind zwar vom Schöpfer geformt, aber der Mensch ordnet sie in seine Welt ein: Damit übe der Mensch erstmals – im begrenzten Rahmen der göttlichen Ordnung – Autonomie aus (Claus Westermann).<sup>183</sup> Gleichzeitig wird in der Namensgebung vom Menschen zum Tier Beziehung geknüpft, die bei aller Verschiedenheit „Gleichheit“ suggeriert im Sinne einer grundsätzlichen Dialogfähigkeit – schließlich bekommen die übrigen Naturwesen keine Namen zugesprochen. Unbestreitbar ist die Benennung aber vorrangig ein „Akt der Souveränität“ und die „Aufrichtung einer Hierarchie zwischen Menschen und Tieren“<sup>184</sup>. Dies kommt letztlich darin zum Ausdruck, dass dem Menschen die Tiere als eine „ihm entsprechende Hilfe“ nicht genügen und sich Gott entschließt, die Frau zu schaffen (Gen 2,20ff.).

### **2.2.1.2. Systematisches Grundverständnis christlicher Anthropozentrik**

In der vorangegangenen Untersuchung zum philosophischen Verständnis von Anthropozentrik wurde bereits eine Unterscheidung vorgenommen: *Epistemische* Anthropozentrik als nicht hintergegbares Prinzip, dass Menschen sämtliche Naturdinge nur

---

<sup>182</sup> Vgl. Neumann-Gorsolke, *Herrschen in den Grenzen der Schöpfung*, 303.

<sup>183</sup> Vgl. Auer, *Umweltethik*, 217f.

<sup>184</sup> Pury, Albert de, *Gemeinschaft und Differenz. Aspekte der Mensch-Tier-Beziehung im alten Israel*, in: Janowski, *Gefährten*, 133.

mit menschlichen Begriffen erfassen können; als *moralisch* oder *material* wurde eine Anthropozentrik bezeichnet, die ausschließlich der Gattung Mensch einen absoluten Wert einräumt (auch Anthropozentrismus<sup>185</sup>); als *gemäßigte* jene Anthropozentrik, die dem Naturding einen inhärenten Wert zuschreibt, der im Letzten als Wert für den Menschen jedoch ein relativer bleibt.

Obwohl der eben skizzierte exegetische Befund eine moralische, absolute Anthropozentrik auszuschließen scheint, blieb ein derartiges Verständnis der Schöpfungsgeschichte durch die katholische Moraltheologie bis ins 20. Jahrhundert maßgeblich. Unter Berufung auf Gen 1,28 und 9,1-3 schreibt der Wiener Moraltheologe Franz Schindler im Jahr 1910:

Das Tier ist dem Menschen gemäß seiner natürlichen Bestimmung als Mittel zum vernünftigen Gebrauche im Dienste menschlicher Wohlfahrt mit seinem ganzen Sein und Leben anheimgegeben, und der Mensch hat sich noch immer und überall des uneingeschränkten Rechtes auf das Tier wie eines ihm naturgemäß zustehenden Rechtes bedient (...).<sup>186</sup>

In der katholischen Neuscholastik wird diese biblische Interpretation eines uneingeschränkten menschlichen Herrschaftsrechtes direkt mit der Zuerkennung von Rechtssubjektivität im juristischen Sinn verbunden. Weil nur der Mensch als Vernunftwesen, aufgrund seiner moralischen Befähigung, Herrschaft ausüben kann, kommen auch nur ihm subjektive Rechte zu. Da das Tier kein Rechtssubjekt ist, verletzt niemand ein Recht, auch wenn er ein Tier mutwillig tötet oder grausam behandelt.<sup>187</sup> Wenn in den zitierten Lehrbüchern das grundlose Misshandeln von Tieren als sündhaft qualifiziert wird, so nur, weil der Mensch hier einem verkehrten Lustgefühl (*voluptas perversa*) nachgeht. Die Stellung des Menschen in der Natur wird unzweifelhaft anthropozentristisch gesehen. Der Mensch ist nicht nur Krone bzw. Ziel der Schöpfung, sondern gleichsam ihr Ermöglicher, durch den die Natur erst ihre Bestimmung erhält.<sup>188</sup>

---

<sup>185</sup> Vgl. Teutsch, Mensch und Tier, 16ff. In dieser Arbeit wird das Wort Anthropozentrismus als Synonym ausschließlich für moralische/materiale Anthropozentrik gebraucht.

<sup>186</sup> Schindler, Franz M., Lehrbuch der Moraltheologie. Zweiter Band. – Zweiter Teil., Wien 1910, 790.

<sup>187</sup> „Proinde si quis petulanter trucidat aut crudeliter tractat animalia, nullum laedit ius, nec etiam committit iniustitiam“: Prümmer, Dominicus M., Manuale theologiae moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis in usum scholarum, Tomus II, Freiburg/Breisgau <sup>6/7</sup>1933, 14.

<sup>188</sup> „Im vernunftbegabten Menschen schlägt die Natur gleichsam ihr Auge auf, um den Schöpfer zu schauen, und im freiheitbegabten Menschen, in dem die Natur erst zu sich selbst, zur Selbstmacht und Selbstbestimmung kommt, dreht sie sich gleichsam um ihre eigene Achse, Gott, ihrem Ziel entgegen.“ – Mausbach, Joseph, Katholische Moraltheologie. Erster Band: Die allgemeine Moral (hg. von Joseph Tischleder), Münster <sup>7</sup>1936, 189.

So gesehen, sind die schöpfungsorientierte Relecture der Bibel und die ökologisch motivierten Neudeutungen durch die aktuelle katholische Ethik gewiss ein Bruch mit der theologischen Tradition, jedenfalls seit Beginn der Neuzeit. Ob die heute weithin geschmähten Auswüchse des abendländischen Anthropozentrismus nun tatsächlich dem Christentum oder doch eher einem im Platonismus wurzelnden, cartesischen Dualismus zuzuschreiben sind, wie christliche Umweltethiker annehmen<sup>189</sup>, ist eine Streitfrage, die hier nicht entschieden werden muss. Der Thomaskenner Schockenhoff hat zumindest eine unterentwickelte Argumentation zum moralischen Status der Tiere bei Thomas von Aquin (und Kant) einbekannt.<sup>190</sup>

Vielmehr aber soll nun aufgezeigt werden, wie christliche Umweltethik Anthropozentrik interpretiert, die ausdrücklich nicht auf den anthropozentrischen Ansatz verzichten will (und kann).

*1. Epistemische Anthropozentrik ist notwendig:* Ihre Bedeutsamkeit erklärt sich nicht nur aus den bereits bekannten erkenntnistheoretischen Überlegungen (dass alles Erkennen und Handeln immer auf den Menschen bezogen bleibt), sondern auch theologisch aus dem christlichen Offenbarungsverständnis: Die Zusage der anbrechenden Gottesherrschaft durch Jesus Christus ergeht ebenso als personal-menschliche Verheißung – wie schon im Alten Testament die Selbstoffenbarung Gottes als des „Ich-bin-da“ (Ex 3,14). Eine nicht-anthropozentrisch begründete Weltsicht (und daher auch Ethik) ist somit methodisch unmöglich.<sup>191</sup>

---

<sup>189</sup> Vgl. etwa Irrgang, Umweltethik, 240. In diesem Sinne schreibt auch der deutsche Dogmatiker Medard Kehl: „Reißt man diesen Text (die Herrschaftsübertragung Gen 1,28, Anm.) aus seinem ursprünglichen schöpfungstheologischen Kontext heraus, dann lässt er sich innerhalb eines neuzeitlich-anthropozentrischen Weltbildes leicht zur Begründung einer restlosen Objektivierung und Funktionalisierung aller anderen Geschöpfe missbrauchen. Dem biblischen Schöpfungsbericht oder dem christlichen Schöpfungsglauben kann dieser Missbrauch nicht kurzschlüssig angelastet werden; er ist vielmehr die Frucht einer sich von ihren schöpfungstheologischen Wurzeln emanzipierenden Kultur der europäischen Neuzeit. Dass an dieser Entwicklung auch die christliche Theologie ihren Anteil trägt, ist jedoch nicht zu leugnen.“ – Kehl, Medard, Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung, Freiburg/Basel/Wien 2006, 123.

<sup>190</sup> Schockenhoff bezieht sich auf das sogenannte Verrohungsargument, mit dessen Hilfe Thomas und Kant der Schwierigkeit zu entgehen suchen, dass sie Tiere keine direkten moralischen Rechte zuerkennen: Tierquälerei wird daher als Verstoß gegen den Menschen und seine Würde als sittliches Subjekt bewertet. Schockenhoff meint im Gegenteil, es sei vom Vernunftprinzip der Ethik sogar gefordert, dass auf Tiere „um *ihrer selbst* willen“ Rücksicht genommen werde, „weil es *ihre* Schmerzen sind“. – Schockenhoff, Ethik des Lebens, 578.

<sup>191</sup> „Der Mensch ist das einzige unter allen Geschöpfen, das mit Gott einen Dialog führen kann. Nur der Mensch wird von Gott direkt angesprochen und beansprucht. Nur der Mensch wird von Gott zur Antwort, genauer gesagt zur Verantwortung gerufen“. – Schlitt, Umweltethik, 137.

2. *Materiale/moralische Anthropozentrik wird verworfen*: Inhaltlich äußern sich diese Vorstellungen in der Ansicht, der Mensch sei die Krone der Schöpfung und daher das Maß aller Dinge. Gespeist wurde diese stark verbreitete Interpretation am ehesten aus Psalm 8,6: „Du hast ihn (den Menschen, Anm.) nur wenig geringer gemacht als Gott, hast ihn mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt.“ Die Mensch-Krone-Vorstellung ist wiederum eng mit der anthropozentristischen Auslegung vom Menschen als *imago Dei* und seinem Herrschaftsauftrag verbunden.<sup>192</sup> Schon Karl Rahner kritisierte ein solches exklusives Verständnis als angemessene Autonomie gegen Gott, die als Leugnung Gottes eine Form des Atheismus ist. Er qualifiziert sie als „falsch, häretisch und unsittlich“<sup>193</sup>.

Christliche Umweltethik ist darum heute bemüht, den Vorwurf zu entkräften, dass die theologische Tradition für den gottlosen Umgang mit der Natur verantwortlich sei. Im Zentrum steht dabei die Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin, vor allem seit Johann Baptist Metz' Arbeit über das Anthropozentrik-Verständnis bei Thomas.<sup>194</sup> Metz versuchte den Nachweis zu erbringen, dass Thomas zwar in erkenntnistheoretischer Sicht eine formale Anthropozentrik vertreten hatte, inhaltlich-materiell jedoch eine Theozentrik. Dies ist so zu verstehen:

Bei der anthropozentrischen Denkform sei die leitende Seinsvorstellung die eigentümliche Seinsweise des Menschen. Diese Anthropozentrik des Seinsverständnisses besage aber noch keinesfalls eine Anthropozentrik des Seienden. Formale Anthropozentrik des Seinsverständnisses und inhaltliche Theozentrik seien keineswegs sich ausschließende Gegensätze. (...) Formale Anthropozentrik relativiere auch nicht alles auf den Menschen hin. Vielmehr begreife sie Menschsein als eine bestimmte Weise der Selbstgegebenheit des Seins, die eine bevorzugte Erschließungsbasis für das Sein im ganzen darstelle.<sup>195</sup>

Für Irrgang beruht der Vorwurf, den Anthropozentrismus-Kritiker wie Carl Amery gegen das Christentum erheben, auf einem Missverständnis christlicher Anthropozentrik. Diese müsse richtig als *Ethosform* begriffen und dürfe nicht mit materialer/moralischer Anthropozentrik verwechselt werden: Die „Sonderstellung des Menschen (ist) in seiner Sittlichkeit und Verantwortungsfähigkeit zu sehen“ – diese Verantwortung vor Gott für die Mitmenschen und

---

<sup>192</sup> Vgl. dazu Schenk, Richard, Der Mensch – Krone der Schöpfung?, in: Löw/Schenk (Hg.), Natur in der Krise, 53-80.

<sup>193</sup> Rahner, Karl, Anthropozentrik, in: LThK, Bd. I, Freiburg 1957, 632.

<sup>194</sup> Metz, Johann Baptist, Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin, München 1962.

<sup>195</sup> Irrgang, Umweltethik, 190.

die Schöpfung sei der „Kerngehalt christlicher Anthropozentrik“<sup>196</sup>. Gegen Irrgang wiederum wird von anderer Seite der Vorwurf erhoben, er begründe über dieses sittliche Verständnis einer menschlichen Sonderstellung erst recht einen moralischen Anthropozentrismus.<sup>197</sup>

3. *Christliche Anthropozentrik ist relational*: Der eben von Irrgang eingeführte Ethosbegriff soll nun unter dem Stichwort der Relationalität und unter Hinzuziehung lehramtlicher Aussagen expliziert werden. Aus dem exegetischen Befund (*imago Dei, dominium terrae*, Namensgebung) ist klar geworden, dass biblisch der Mensch an der Spitze der Stufenordnung der Natur (*scala naturae*) steht. Diese anthropozentrische Sichtweise bringt das Zweite Vatikanische Konzil sogar als universal-anthropologische Überzeugung zum Ausdruck: „Es ist fast einmütige Auffassung der Gläubigen und der Nichtgläubigen, dass alles auf Erden auf den Menschen als seinen Mittel- und Höhepunkt hinzuordnen ist.“ (Gaudium et Spes, 12) Zugleich allerdings bleibt der Mensch als Geschöpf ganz eingebunden in die Schöpfung und hier besonders verbunden mit den Tieren (noachitischer Bund). Vor allem aber befindet er sich in einer Abhängigkeit zum Schöpfergott: Auf ihn bleibt der Mensch bezogen, Gott (und nicht der Mensch) ist das Maß aller Dinge.

Münk hat für diese doppelte Dimension eines christlich-umweltethischen Verständnisses den Begriff des „anthropo-relationalen Ansatzes“<sup>198</sup> eingeführt. Der Mensch steht hier als Verantwortungssubjekt (*moral agent*) zwar im Zentrum, ist aber verpflichtet, streng auf das christliche Schöpfungsethos bezogen (relational) zu bleiben. So sieht Münk die Anliegen der physiozentrischen Ansätze weitgehend berücksichtigt.

Auch bei Auer ist der Mensch „Glied der Natur“, zugleich aber auch, wie er betont, ihre „Mitte“ und ihr „Herr“<sup>199</sup>. Mitte – „Weltall im kleinen“/„Mikrokosmos“ – ist er, weil in ihm alle Geschöpfe des Alls irgendwie zu finden sind; ein von Thomas verwendetes Interpretament, das Alfons Auer für „angemessen“<sup>200</sup> hält, um die Stellung des Menschen zu beschreiben. Herr der Natur ist der Mensch nicht nur, weil er sie erkennt und handelnd eingreift, sondern weil er ihren Sinn durchschaut – und sich ihr gegenüber versagen kann, sozusagen ein asketisches Verhältnis gegen die Natur einzunehmen vermag: „Das Tier sagt

---

<sup>196</sup> Irrgang, Umweltethik, 178.

<sup>197</sup> Vgl. Ach, Warum man Lassie, 142f.

<sup>198</sup> Münk, Umweltethik, 812.

<sup>199</sup> Auer, Umweltethik, 56-63.

<sup>200</sup> Auer, Umweltethik, 61. Vgl. Thomas von Aquin, s. th. I, 91, 1.

immer ja zur Wirklichkeit, wie es sie vorfindet. Der Mensch aber ist (...) der ‚Nein-Sagen-Könner‘<sup>201</sup>.

So wie Auer verlässt sich auch Schlitt auf thomanische Kategorien, wenn um der Klärung des Anthropozentrik-Begriffes willen die Grenzziehung zu den Tieren erforderlich ist. Tiere strebten den Dingen instinkthaft zu, sie besäßen keinen freien Wahlentscheid und könnten daher nichts auf ein Zweckziel hinordnen, sondern würden ihrerseits auf einen Zweck hingeeordnet, so wie der Schütze das Ziel bestimmt und nicht der Pfeil.<sup>202</sup> Daraus resultiere, dass die Tiere und die übrige Natur den Menschen für „einen unmittelbaren Rückbezug“ benötigten: „Die Tiere und die übrigen nichtmenschlichen Naturwesen sind – zumindest nach dem, was die Menschen wahrnehmen können – nicht dialogfähig mit Gott. Sie sind in gewisser Hinsicht stumm.“<sup>203</sup>

Schlitt postuliert sehr wohl eine Verantwortung für die subhumane Natur: Sie begründet sich direkt aus der Herrschaft des Menschen. Bei Münk findet sich diese Verantwortung des Menschen als „umweltethischer Imperativ“ wieder: „Handle so, dass die Wirkungen deiner Handlungen die angemessene Lebensfähigkeit und Integrität der Menschheit und der nichtmenschlichen Natur nicht zerstören!“<sup>204</sup>

Genau besehen, liegt nur in der pointierten Ableitung dieses schöpfungsethischen Verständnisses der eigentliche Neuanfang der jüngeren theologischen Reflexion.<sup>205</sup> Im anthropozentrischen Ansatz rücken Schlitt und Auer keinen Millimeter vom neuscholastischen Welt- und Menschenbild ab. Wie Mausbach ein halbes Jahrhundert zuvor,

---

<sup>201</sup> Auer, Umweltethik, 62.

<sup>202</sup> Der Vergleich vom Pfeil findet sich bei Thomas, s.th. I-II, 12,5. – Vgl. Schlitt, Umweltethik, 157.

<sup>203</sup> Schlitt, Umweltethik, 156f. Unter Bezugnahme auf ein Zitat Karl Barths räumt Schlitt in der Fußnote ein, dass auch nicht-menschliche Geschöpfe ein ihnen eigenes Verhältnis zu Gott haben könnten.

<sup>204</sup> Münk, Umweltethik, 812.

<sup>205</sup> So neu ist die Vorstellung von der verantworteten Herrschaft über die Natur und der Repräsentanzfunktion des Menschen auch in der katholischen Morallehre nicht. Der Tübinger Theologe Johann Baptist von Hirscher schreibt 1836, noch unberührt vom neuscholastischen Kategoriendenken: „Die Thierwelt steht vor dem Menschen als dem Repräsentanten, und Kinde Gottes (...) Auf der andern Seite steht hinwiederum der Mensch als Herrscher über die Natur, aber als Herrscher im Geiste Gottes, dessen Repräsentant er ist. (...) Und nun b. ist es vor Allem ein Geist der Erhaltung, in welchem er in ihr dasteht. Der Gedankenlose, der Leichtsinige, der Rohe zerstören oft muthwillig, was die Natur schafft: nicht so das Gotteskind. (...) Noch mehr hat er Gefühl für die empfindenden Geschöpfe. Er freut sich ihrer Freude, er bereitet ihnen gerne Lust, er erspart ihnen, wo und so weit es angeht, Druck und Schmerz (...) Er nährt, pflegt und schont sie also“. – Hirscher, Johann Baptist von, Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit, Bd. 3, Tübingen<sup>2</sup> 1836, 639ff.

meint auch Schlitt, dass die „subhumane Natur“ erst durch den Menschen „die ihr fehlende Unmittelbarkeit zu Gott erlangt“; ohne ihn habe sie nicht „ihre volle Bedeutung“.<sup>206</sup>

Damit korrespondieren auch die spärlichen lehramtlichen Aussagen. Schlitt weist allerdings auf eine nicht unbedeutende Entwicklung hin. Die seit jeher vertretene Sonderstellung des Menschen in der Welt, die in „Gaudium et spes“, Art. 12, auf dem Zweiten Vatikanum bekräftigt wurde, erfuhr in den nachfolgenden Jahren eine anthropozentrische Verschärfung. Seit der Enzyklika „Populorum progressio“, 1967 von Papst Paul VI. veröffentlicht, findet sich in kirchlichen Dokumenten die Formulierung, dass die „gesamte Schöpfung für den Menschen da ist“<sup>207</sup>. Diese Zuspitzung wird gleichwohl durch Mahnungen ergänzt, die Schöpfung nicht willkürlich gebrauchen oder missbrauchen zu dürfen.<sup>208</sup> Es ist zu vermuten, dass diese Zuspitzung als Reaktion auf die anthropozentrische Krise in der ökologischen Ethik zu werten ist.

Seitens des österreichischen Episkopats liegen bis dato keine einschlägigen Dokumente zu Umweltfragen vor. Anders in Deutschland, wo die Deutsche Bischofskonferenz, gelegentlich gemeinsam mit der evangelischen Kirche, einige Erklärungen verabschiedet hat. Unter den vorwiegend in den 1980er und frühen 90er Jahren entstandenen Positionspapieren<sup>209</sup> steht die „Arbeitshilfe 113. Die Verantwortung des Menschen für das Tier“<sup>210</sup>, veröffentlicht 1993, im Zentrum unseres Interesses. Dieses Papier, herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, beschäftigt sich als einziges Schreiben mit dem Tier als solchem, losgelöst von ökologischen Fragestellungen. Es handelt sich aber um keine offizielle Stellungnahme der deutschen Bischöfe, sondern versteht sich vorrangig als

---

<sup>206</sup> Schlitt, Umweltethik, 158.

<sup>207</sup> Paul VI., Enzyklika „Populorum progressio“. Über die Entwicklung der Völker, 26.3.1967, Nr. 22. – Vgl. dazu: Schlitt, Umweltethik, 165. Der Autor führt an dieser Stelle als weitere Belege der Proexistenz der Natur für den Menschen zwei Ansprachen Papst Johannes Pauls II. an.

<sup>208</sup> So Paul VI. 1972 in einer Botschaft an die Internationale Umweltkonferenz der Vereinten Nationen zum Schutz der Umwelt in Stockholm; Johannes Paul II. 1990 in einer Ansprache an die Teilnehmer der IV. Tagung der Nobel-Preisträger; Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und Deutsche Bischofskonferenz in ihrer gemeinsamen Erklärung „Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens“, Gütersloh <sup>2</sup>1990. – Vgl. Schlitt, Umweltethik, 165f.

<sup>209</sup> Zu nennen sind: Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit. Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zu Fragen der Umwelt und der Energieversorgung (Die Deutschen Bischöfe 28), Bonn 1980; Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung. Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz, hg. vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Köln 1985; Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens. Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz, Trier-Gütersloh 1989.

<sup>210</sup> Die Verantwortung des Menschen für das Tier. Positionen – Überlegungen – Anregungen, herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 113), Bonn 1993.

Dokumentensammlung bestehender lehramtlicher Aussagen. Dieser geht allerdings ein systematischer Teil voraus, der hier Beachtung finden soll.

Die Sonderstellung des Menschen in der Schöpfungsordnung wird hier als Recht zur Nutzung der Tiere und zugleich als Pflicht verstanden, diesen Umgang verantwortlich zu gestalten. Es wird anerkannt, dass aus der graduell gestuften Ähnlichkeit mit den Tieren unterschiedliche ethische Ansprüche resultieren: Die folgenden ethischen Leitlinien beziehen sich daher auf Tiere, deren neurologische Vorgänge eine ähnliche Fähigkeit zur Schmerzempfindung des Menschen aufweisen, also in erster Linie auf Säugetiere, nicht jedoch auf Insekten.<sup>211</sup> Pathozentrische Argumente spielen also eine Rolle; es wird nicht holozentrisch argumentiert, wie es theologisch unter dem Leitbegriff der „Heiligkeit allen Lebens“<sup>212</sup> (vgl. 2.2.2.) durchaus möglich wäre. Im Folgenden konzentriert sich das Sekretariat auf drei ethische Problemstellungen – Tierversuche, Nutztierhaltung und Gentechnik – und konkretisiert diese mit Hilfe eines vierstufigen Modells christlicher Verantwortungsethik: 1. Abwägung konkurrierender Güter und Werte, 2. Klärung der Motive des Handelns, 3. Wahl angemessener Mittel, 4. Folgenabschätzung.<sup>213</sup>

Zum Thema *Tierversuche*<sup>214</sup> wird klar festgehalten: Der Mensch kommt vor dem Tier, auch wenn es sich um die Erforschung von für den Menschen lebensbedrohlichen Krankheiten handelt. Allerdings sind Tiere mit niedriger Schmerzfähigkeit zu bevorzugen, Narkotika sind einzusetzen und überhaupt Versuche an lebenden Tieren zu reduzieren bzw. zu ersetzen. Tierversuche zur Erforschung neuer Kosmetika werden als sittlich unerlaubt abgelehnt. Es wird an das Ethos der involvierten Wissenschaftler appelliert, Ethikkommissionen sollen ihre Kontrollfunktion wahrnehmen. In der *Nutztierhaltung* drängt das Papier auf artgerechte Haltungsbedingungen<sup>215</sup> und kritisiert Transporte von Schlachttieren. Eine überraschende Überlegung liefert das Sekretariat im Zusammenhang mit dem Verwerten von Tieren für Luxusprodukte: Deren Definition sei willkürlich, da nicht zu rechtfertigen sei, weshalb ein Pelzmantel weniger notwendig sein soll als ein Kalbsschnitzel.<sup>216</sup> In der Gentechnikfrage stellt das Dokument Bedenken in den Vordergrund, die die Integrität der Schöpfungsordnung als Ganzes und des einzelnen Tieres betreffen (Verlust vielfältiger Eigenschaften von Tieren,

---

<sup>211</sup> Vgl. Die Verantwortung, 8f.

<sup>212</sup> Vgl. 2.2.3.

<sup>213</sup> Vgl. Die Verantwortung, 10.

<sup>214</sup> Vgl. Die Verantwortung, 11.

<sup>215</sup> Die Begründung ist eher schwach formuliert: „Wir müssen uns fragen, ob etwa der Genuss eines täglichen Stückes Fleisch das Leid von Tieren in großer Zahl rechtfertigen kann.“ – Die Verantwortung, 12.

<sup>216</sup> Vgl. Die Verantwortung, 12.

Destabilisierung der Umwelt). Es mahnt den maßvollen Einsatz der Gentechnologie ein, die nicht grundsätzlich unerlaubt sein kann.<sup>217</sup>

Abschließend plädiert der systematische Abschnitt der Stellungnahme für eine Aufbrechen der anthropozentrischen zugunsten einer mehr theozentrischen Wahrnehmung der Schöpfung, ohne jedoch den grundsätzlichen Unterschied zwischen Mensch und übriger Natur in Frage zu stellen; andernfalls würde der Mensch „in das Naturgeschehen eingeordnet und seiner besonderen Würde entkleidet“<sup>218</sup>. Breiten Raum räumt das Dokument dem Tierschutzanliegen in der Praxis ein und legt im letzten Teil Impulse für Gemeindegarbeit, Religionsunterricht und Liturgie vor.

Man wird resümierend sagen können, dass die Debatte im Gefolge der globalen Umweltkrise seit den 1970er-Jahren und die schöpfungstheologischen Neuinterpretationen der Biblexegese durch das kirchliche Lehramt rezipiert worden sind. In gesamt- und teilkirchlichen Lehrschreiben wird die Sorge um die Natur in theologisch begründeten Aufrufen zur menschlichen Verantwortung und in moralischen Appellen zum Ausdruck gebracht. Keinesfalls aber haben die ökologischen Anfragen zu einer Infragestellung der stark anthropozentrisch orientierten Theologie geführt. Im Gegenteil: Auf die weit verbreiteten naturalistisch geprägten Gegenentwürfe, in denen die bislang dem Humanen vorbehaltenen Begriffe „Würde“, „Personalität“ oder „Autonomie“<sup>219</sup> auch auf andere Naturwesen ausgedehnt wurden, reagierten die kirchlichen Amtsträger mit der nachdrücklichen Betonung des anthropozentrischen Standpunktes.

Den anthropozentrischen Standpunkt verteidigen auch Auer, Schlitt und Irrgang – und letztlich auch Münk mit dem „anthropo-relationalen Ansatz“<sup>220</sup>. Irrgang machte in einer breit angelegten Untersuchung die Forderung nach mehr Anthropozentrik in der Umweltfrage

---

<sup>217</sup> Die Schöpfung ist nicht unantastbar: „Wäre dies der Fall, stünde der Mensch der Natur handlungsunfähig gegenüber.“ – Die Verantwortung, 14.

<sup>218</sup> Die Verantwortung, 21.

<sup>219</sup> Zur Diskussion dieser Begriffe siehe 2.3.

<sup>220</sup> Münk releviert als einziger unter den untersuchten katholischen Theologen die Problematik eines anthropozentrischen Ansatzes in der Umweltethik, wenn er schreibt: „Die Kennzeichnung als anthropo-relational umfasst alle drei von *Irrgang* unterschiedenen Ebenen, temperiert jedoch die Aussagestärke, insofern sie nicht von Zentrik, sondern von Relationalität spricht, und so das für die ökologische Weltsicht entscheidende Denken in Beziehungen unmittelbar aufgreift. Diese Optik wirkt sich auch dahingehend aus, dass der harte Schnitt zwischen Menschen und nichtmenschlichen Lebewesen in bezug auf die Trägerschaft von Rechten durch einen verbindenden Gedankengang aufgefangen wird, der Tieren rechtsanaloge Ansprüche und damit eine (gestufte) Eigenbedeutung einräumt, die zu achten ist.“ – Münk, Hans-Jürgen, Umweltverantwortung, 398. Bedauerlicherweise hat Münk diesen Ansatz weder weiter theoretisch entfaltet noch praktisch konkretisiert.

sogar zum Schlüsselanliegen seiner Umweltethik.<sup>221</sup> Dabei stellt er den Versuch an, die mittelalterlichen Konzepte Abaelards, Bonaventuras und vor allem des Thomas als vorrangig *formale* Anthropozentrik zu charakterisieren: Mit dieser Vorstellung erst konnte die Theologie die aus der Antike stammenden, rein *materialen* Anthropozentrik-Entwürfe überwinden. Er sieht christliche Anthropozentrik in der scholastischen Denkform grundgelegt und bis heute richtig verstanden als ein Ineinandergreifen von methodischen und materialen Elementen, die eine anthropozentrische Ethosform berücksichtigen und sich theonom begründen.

Ich verstehe daher in diesem Sinne unter christlicher Anthropozentrik das personale Verständnis menschlicher Individualität, die unableitbar einmalige Würde seiner Subjektivität und (...) die Einmaligkeit des glaubenden und handelnden Menschen im Zentrum des Offenbarungsgeschehens, dem die Welt nicht gegeben, sondern aufgegeben ist. Christliche Anthropozentrik beinhaltet daher, dass der Mensch sich selbst von Gott her versteht und dass er die Welt von sich her interpretiert.<sup>222</sup>

Aus diesem Grund, jedoch nur wenn sie sich als Ethosform, d.h. als Verschränkung von Personalität mit sittlicher Autonomie, versteht, lasse sich nach Irrgang die christliche Anthropozentrik nicht für den neuzeitlichen materialen Anthropozentrismus verantwortlich machen. Dessen aus der griechisch-antiken Anthropologie herrührender Dualismus sei nämlich schuld an der instrumentellen Weltsicht und dem naturalistischen Weltbild. Anthropozentrik als Ethosform hingegen bedeute Respekt vor dem Leben. Jene Klammer, die bei Thomas noch Vernunft und Natur zusammengehalten hat, jene Klammer, die in den „natürlichen Neigungen“ (*inclinationes naturales*) gleichermaßen den „animalischen“ Trieb und die menschliche Freiheit vereinen konnte, diese Klammer – Gott – verschwinde in der Neuzeit.<sup>223</sup>

Im 19. und 20. Jahrhundert schließlich gerate die materiale Anthropozentrik, etwa bei Friedrich Nietzsche oder Hannah Arendt in eine Krise, so Irrgang. Dies beruhe auf dem Umstand, dass in den neuzeitlichen Jahrhunderten zuvor mehr Ratio- als Anthropozentrik betrieben worden sei: Im Subjektrückzug des menschlichen Wissens (im Sinne der cartesischen *res cogitans*) sei damals neuzeitliche Metaphysik und mit ihr die

---

<sup>221</sup> „Die These meiner Arbeit besteht nun darin, dass Anthropozentrik als Paradigma und Denkform sowohl für eine philosophische wie für eine theologische Ethik unhintergebar sind, man aber über einzelne inhaltliche anthropozentrische Vorstellungen diskutieren kann und angesichts der ökologischen Krise auch sollte.“ – Irrgang, Umweltethik, 189.

<sup>222</sup> Irrgang, Umweltethik, 192f.

<sup>223</sup> Vgl. Irrgang, Umweltethik, 203-207.

Interpretationsmöglichkeit des Menschen als Naturwesen gescheitert – die Natur war mechanisiert worden. Besonders im 20. Jahrhundert sei die Skepsis gegenüber der Vernunft und ihrer Lösungskompetenz angesichts der ökologischen Krise gewachsen. So habe etwa die Kritische Theorie die Konsequenzen einer einseitigen instrumentellen Vernunft aufgezeigt, allerdings ohne die sittliche Vernunft überzeugend rehabilitieren zu können.<sup>224</sup>

Heutzutage stellen vor allem die diversen Schattierungen des Naturalismus, vor allem die Verhaltensforschung auf Grundlage der Darwinschen Anthropologie, die Anthropozentrik in Frage.<sup>225</sup> Die rasanten biogenetischen Entdeckungen stützen zusätzlich die Thesen der Evolutionstheorie und fokussieren die wissenschaftliche und öffentliche Wahrnehmung auf die Verwurzelung des Menschen in der Naturgeschichte. Der gebannte Blick auf die stammesgeschichtliche Verwandtschaft mit nicht-menschlichen Lebewesen blendet nach Meinung anthropozentrischer Humanethiker die kulturgeschichtliche Seite des Menschen, seine kulturelle Evolution aus.<sup>226</sup>

Gerade vor diesem Hintergrund pochen die genannten Theologen darauf, dass sich christliche Umweltethik weder von physiozentrisch-biologistischem noch von rationalistisch-instrumentalistischem, noch von ökozentrisch-pantheistischem Denken verleiten lassen dürfe. Vielmehr müssten die empirische Objektivität der Naturwissenschaften mit der subjektiven Selbsterfahrung des Menschen selbstkritisch zusammengebracht werden. Diese Selbsterfahrung (Anthropozentrik) ermögliche den Menschen überhaupt erst, Sinnvorgaben in der Natur zu setzen: So sei der Versuch zu unternehmen, das biblische Modell des Noachbundes für den Umgang mit der Natur („Gott fordert Respekt vor dem tierlichen und menschlichen Leben“) zusammen zu spannen mit dem menschlichen Wissen um die Evolution der Natur.

Dies bedeutet anders formuliert: Anthropozentrik als Ethosform impliziert eine sittliche Handlungstheorie – es ist ja der Mensch, der handelt und sich dafür verantworten muss. Daher wertet christliche Umweltethik die Sittlichkeit einer bestimmten menschlichen Handlung und

---

<sup>224</sup> Vgl. Irrgang, Umweltethik, 211-267.

<sup>225</sup> Vgl. zur Natur des Ethischen aus soziobiologischer Sicht: Wilson, Edward, Biologie als Schicksal. Die soziobiologischen Grundlagen menschlichen Verhaltens, Frankfurt/Berlin/Wien, 1980; Alcock, John, Das Verhalten der Tiere aus evolutionsbiologischer Sicht, Stuttgart 1996; Dawkins, Richard, Das egoistische Gen, Hamburg 42002.

<sup>226</sup> Vgl. Engels, Eve-Marie, Natur- und Menschenbilder in der Bioethik, in: Dies. (Hg.), Biologie und Ethik, Stuttgart 1999, bes. 30-34. Siehe auch: Korff, Wilhelm, Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft, Mainz 1973; Plessner, Helmuth, Die Frage nach der *Conditio humana*. Aufsätze zur philosophischen Anthropologie, Frankfurt 1976.

orientiert sich damit eo ipso an einer anthropozentrischen Ethik und nicht an einer Ethik der Natur.<sup>227</sup>

Physiozentrische Ethiken erneuern nur den Fehler, den sie an der instrumentellen Rationalität kritisieren, wenn sie den Menschen implizit naturalistisch interpretieren. Christliche Anthropozentrik ist hier ein geeignetes Korrektiv. Denn die Geltungsbedingungen heilsgeschichtlicher Aussagen unterliegen nicht technischen Herstellungsbedingungen. Sie sperren sich damit auch gegen die Verdinglichung sowohl der Schöpfung wie des Menschen.<sup>228</sup>

### 2.2.1.3. Ethische Konsequenzen christlicher Anthropozentrik

Aus dem Dargestellten ergeben sich zunächst ethische Schlussfolgerungen allgemeiner Art. Der Mensch steht im Christentum an der Spitze der Schöpfung. Vor allem aufgrund seiner Moralfähigkeit ist ihm die rechte Gestaltung der Welt von Gott als dessen Repräsentant zugemutet. Die Instrumentalisierung bzw. Ausbeutung jedweder Naturdinge ist dem Menschen versagt, steht er doch selbst als Geschaffener in der Gliedkette der Schöpfung und in der Abhängigkeit von Gott. Innerhalb dieser Gliedkette stehen die Tiere dem Menschen besonders nahe. Daraus ergibt sich zwar die Verantwortung für gewisse, dieser Ähnlichkeit entsprechende Handlungen, es besteht aber keine Notwendigkeit für die Heraushebung der Tiere aus dem Gesamtzusammenhang der Schöpfungsordnung. Aus dieser theonom begründeten Perspektive ist christliche Umweltethik tatsächlich „holistisch“: *Alles* Geschaffene ist im Blick auf Gott zu berücksichtigen, *alles hat Wert* von Gott her. Zugleich aber gelangt durch den Menschen als einzigem Vernunft- und Moralwesen *alles* erst zu seiner eigentlichen Bestimmung.

Der theozentrische Sinn der Schöpfung verbietet selbstredend eine absolute Anthropozentrik. Die biblischen Texte enthalten vielmehr eine Kritik der anthropozentrischen Anmaßung, insofern sie die Mitgeschöpfe als in sich differenzierte Mitwelt verstehen lernen, ohne dabei freilich der Illusion vollkommener naturinterner Harmonie vor der eschatologischen Vollendung zu verfallen. (...) Die Eigenwertigkeit der Natur ist nicht gegen die Sonderstellung des Menschen gerichtet, den es auszeichnet, die rein anthropozentrische Perspektive verlassen zu können.<sup>229</sup>

---

<sup>227</sup> Vgl. Irrgang, Umweltethik, 295-299.

<sup>228</sup> Irrgang, Umweltethik, 309.

<sup>229</sup> Münk, Umweltethik, 811.

Es ist also eine zweifache Bedeutung von Relationalität vorfindbar: Theologisch bedeutet sie, dass alles Geschaffene in Bezug auf Gott relativ ist. Anthropologisch bedeutet sie, dass sämtliche nicht-menschlichen Naturwesen relativ sind – in Bezug auf den Menschen. Was für Folgen hat diese doppelte Relationalität christlicher Anthropozentrik nun für die Tiere?

Die praktischen ethischen Konsequenzen eines anthropozentrisch verstandenen christlichen Umweltschutzes ist unter den besprochenen umweltethischen Monografien bei Michael Schlitt am ausführlichsten ausgearbeitet. Unter den von ihm aufgestellten neun „Kriterien für menschliches Eingreifen in die Natur“<sup>230</sup> wird das fünfte Kriterium herausgegriffen, welches sich mit der Verantwortung gegenüber den Tieren beschäftigt:

- „Schutz der Tier- und Pflanzenarten und deren Biotope“<sup>231</sup>. Zusammengefasst argumentiert Schlitt folgendermaßen: Der Mensch als Hüter der Schöpfung dürfe nicht den Garten Eden als Wüste hinterlassen. Deshalb dürfe der Mensch die Artenvielfalt nicht vernichten, wiewohl „Tieren und Pflanzen *kein Recht auf Arterhaltung* zukommt“<sup>232</sup>. Es gebe auch keine menschliche Totalverantwortung für die Umwelt. Eine Bewertung der Schutzwürdigkeit von Arten sei nötig. Schlitt spricht sich dafür aus, im Zusammenhang mit der Arterhaltung mehr auf die Zusammenhänge im Ökosystem als auf den Schutz einzelner Arten zu achten.<sup>233</sup>

Wenn Schlitt hier von Tieren spricht, dann begreift er diese als Kollektive. Ihm geht es um Arterhaltung, vornehmlich aus Gründen des ökologischen Gleichgewichts oder aus ästhetischen Motiven. Keine Rolle spielen Tiere als Individuen bzw. ethologische Fragestellungen, z. B. was ein Tier braucht, damit sein Leben in einer artgerechten Umwelt „glücken“ kann.<sup>234</sup> In diesem Zusammenhang wirft Schlitt auch nicht die Frage nach der industriellen Massentierhaltung auf. Auch die Tötungsfrage wird, abseits der Ächtung menschlich verursachten Artensterbens, nicht weiter problematisiert, sie scheint mit den

---

<sup>230</sup> Vgl. Schlitt, Umweltethik, 183-261. Die neun Kriterien lauten: 1. Pflicht zur Wissensbeschaffung, 2. Das Prinzip der Doppelwirkung, 3. Ansprüche des naturalen Bedingungsfeldes, 4. Das Wohl künftiger Generationen, 5. Schutz der Tier- und Pflanzenarten, 6. Verantwortbarkeit von Risiken der modernen Technik, 7. Fehlerfreundliches Vorgehen bei Eingriffen in die Natur, 8. Aktive und kreative Gestaltung der Schöpfung, 9. Schönheit.

<sup>231</sup> Vgl. Schlitt, 208-218.

<sup>232</sup> Schlitt, Umweltethik, 210.

<sup>233</sup> Schlitt, Umweltethik, 217f.

<sup>234</sup> Etwas nachdrücklicher, wenn auch sehr allgemein, formuliert Münk: „Vielmehr sind Eingriffe an Tieren so rechtfertigungspflichtig, dass die gebotene Achtung ihrer Bedürfnisse ernst genommen wird.“ – Münk, Tierversuche, in: Rotter/Virt, Neues Lexikon der christlichen Moral, 772.

noachitischen Bundesregeln (Erlaubnis des Fleischverzehr) beantwortet.<sup>235</sup> Das Thema Tierversuche wird am Rande behandelt. Hier wird das Anliegen einer Minimierung von Tierversuchen und Tierleid verfolgt, ohne allerdings den Grundsatz aufzugeben: „Tiere stehen im Dienst des Menschen und können daher Gegenstand von Experimenten sein“<sup>236</sup>.

Zu ähnlichen Schlussfolgerungen kommt Schockenhoff, der dem Tier als Einzelwesen kein Recht auf Leben zuspricht, daraus aber keine willkürliche Erlaubnis zum Töten ableitet. Er formuliert zwei auf die Tötung bezogene, „einschränkende Bedingungen“: Erstens Tieren keine „grausamen und unnötigen Schmerzen“ zuzufügen und zweitens einen „Maßstab der Verhältnismäßigkeit“ anzulegen, sobald über Tiere Verfügungsgewalt ausgeübt wird.<sup>237</sup> Tierversuche werden von Schockenhoff als legitim bezeichnet, sofern sie das *einzig* Mittel für *erheblichen* Erkenntnisgewinn darstellen; industrielle Massentierhaltung wird als *Unrecht* und *Barbarei* qualifiziert. Schockenhoff hält hier eine Veränderung der Konsumgewohnheiten für den erfolgreichsten Weg zu einer Verbesserung der Nutztierhaltung.<sup>238</sup>

Nun interessieren Tierethiker weniger die axiologischen Annahmen christlicher Schöpfungslehre (die sie in der Regel ohnehin nicht teilen) als vielmehr die praktischen Folgen des christlich-anthropozentrischen Ansatzes. Und diese werden in vielerlei Hinsicht und nicht ohne Grund als unbefriedigend empfunden. Sie beruhen, wie bereits angedeutet wurde und noch ausführlicher zu zeigen sein wird, unter anderem auf einem doppelten und inkohärenten Gebrauch des Relationalitäts- bzw. Wertbegriffs.<sup>239</sup> Daher gibt es auch in der christlichen Theologie Ethiker, die auf schöpfungstheologischer Grundlage zu alternativen Lösungsversuchen kommen. Deren Zugänge sollen nun dargestellt werden.

### 2.2.2. Christliche Physiozentrik

In den vergangenen Jahrzehnten gab es vor allem in der evangelischen Theologie Versuche zu einer kritischen Hinterfragung der anthropozentrischen Tradition der Schöpfungslehre. Sie ist

---

<sup>235</sup> Vgl. dazu die Erklärung der Evangelischen und Katholischen Kirchen Deutschlands, Gott ist ein Freund des Lebens, S. 34, wo es heißt: „Die Tötung außermenschlichen Lebens ist auf die Deckung des Lebensbedarfs und die Abwehr von Gefahren zu beschränken.“ – Schlitt, Umweltethik, 167.

<sup>236</sup> Schlitt, Umweltethik, 176. Der Autor zitiert hier Papst Johannes Paul II. aus einer Ansprache an die Päpstliche Akademie der Wissenschaften.

<sup>237</sup> Schockenhoff, Ethik des Lebens, 587.

<sup>238</sup> Vgl. Schockenhoff, Ethik des Lebens, 590. 595f.

<sup>239</sup> Siehe 2.2.3.

von dem Bemühen gekennzeichnet, das scholastische und neuzeitliche Denken mit seiner Subjekt-Objekt-Unterscheidung zu überwinden zugunsten eines integrativen Verständnisses von Schöpfung: Da die Umweltkrise von den christlich geprägten westlichen Industriestaaten ausgegangen ist, wird dem Christentum eine Mitschuld an der Misere unterstellt.

Unter den drei Autoren – Albert Schweitzer, Günter Altner und Jürgen Moltmann –, die hier herangezogen werden, stellt Albert Schweitzers Konzept der „Ehrfurcht vor dem Leben“ den radikalsten Vorschlag dar. Aus diesem Grund und wegen seiner Wirkung auf die neuere protestantische Umweltethik kann Schweitzers Ansatz nicht außer Acht gelassen werden. Weil er sich zeitlich und methodisch nicht zum vorgegebenen Untersuchungsgegenstand zurechnen lässt, wird sein Ansatz im folgenden Exkurs gesondert behandelt.

### **2.2.2.1. Exkurs: Albert Schweitzers Lehre der „Ehrfurcht vor dem Leben“**

Der reformierte Theologe und Missionar hatte schon Anfang des 20. Jahrhunderts erkannt, dass die gängige Ethik in ihrer Konzentration auf den Menschen „zu eng“ sei. Sein Verständnis von Ethik formuliert er als die „ins Grenzenlose erweiterte Verantwortung gegen alles, was lebt“<sup>240</sup>. Im Hintergrund spielt bei Schweitzer die Philosophie Schopenhauers herein, dass hinter allen naturhaften Erscheinungen ein metaphysischer Wille zum Leben zu erkennen ist und dass realiter mithin Leben Leiden sei. Allerdings genügt Schweitzer das Mitleid als ethischer Grundansatz nicht. Er weitet seine Ethik in eine kosmisch-mystische Dimension, die sich dort mit der Religion Jesu vereint. Die Ehrfurchtsethik wird bei Schweitzer Religion, mit dem Credo: Jedes Leben hat absoluten Wert, eine Relativierung der Ehrfurcht vor dem Leben gibt es nicht.<sup>241</sup>

Schweitzer waren die unlösbaren Konflikte seines Ansatzes wohl bewusst. Letztendlich existiert jedes Leben auf Kosten anderer Leben. Seine Ethik der Ehrfurcht ist daher mehr Paränese und Aufruf zu einer mystischen Weltsicht, die uns darüber betroffen machen soll, dass wir ständig Leben vernichten, um selbst zu leben.

---

<sup>240</sup> Schweitzer, Albert, Die Weltanschauung der indischen Denker. Mystik und Ethik, in: Ausgewählte Werke in fünf Bänden, II, Berlin 1971, 661.

<sup>241</sup> Schweitzer, Albert, Ehrfurcht mit den Tieren (hg. von Erich Gräßer), München 2006, 90ff.

Es ist also jedem von uns auferlegt, im Einzelfall zu entscheiden, ob wir vor der unausweichlichen Notwendigkeit stehen, Leiden zu verursachen, zu töten und uns damit abzufinden, dass wir, eben aus Notwendigkeit, schuldig werden. Die Sühne müssen wir darin suchen, dass wir keine Gelegenheit versäumen, lebendigen Wesen Hilfe zu leisten.<sup>242</sup>

Schweitzers Ethik ist begrifflich vieldeutig und nicht systematisch. Gelegentlich zeigt er Ansätze zu einer methodischen und relationalen Anthropozentrik, dann wiederum bezeichnet er Menschen genauso wie Fliegen als Wesen mit Vernunft.<sup>243</sup> Schweitzer legt eine religiöse Ethikvariante vor, die sich von mystischen Interpretationen, etwa der paulinischen Erlösungslehre inspirieren lässt, aber bemerkenswert wenig Neigung zur bibelexegetischen Fundierung aufweist. Sein moralphilosophisches Fundament beruht mehr auf Schopenhauer als auf der christlich-abendländischen Tradition. Die Stärke Schweitzers liegt zweifellos in der unnachgiebigen Forderung, das menschliche Handeln gegenüber Tieren permanent kritisch abzuwägen: Systematisch gesehen, entpuppt sich darin durchaus ein anthropozentrischer Ansatz, den man mit Irrgang als „Ethosform“ bezeichnen könnte. Dennoch ist es insgesamt nicht falsch, Schweitzer als Biozentriker einzustufen.

#### **2.2.2.2. Günter Altners Biozentrik-Ansatz: „Wille zum Leben“**

Der mittlerweile emeritierte evangelische Theologieprofessor Günter Altner steht als Biozentriker durchaus in einer Linie mit Schweitzer, hat im Gegensatz zu diesem jedoch systematisch gearbeitet und versucht, dessen Argumentation aus ihrem streng mystisch-religiösen Kontext zu lösen. Altner sieht in der Auflösung der mittelalterlich-aristotelischen Naturwissenschaft durch Descartes die Ursache für die „anthropozentrische Fixierung der Kultur“<sup>244</sup> und für die heutige apokalyptische Umweltsituation. Er fordert eine Wiederbesinnung auf die alte Naturphilosophie und – in Abkehr vom rationalistisch-

---

<sup>242</sup> Schweitzer, Albert, Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten (hg. von Hans Walter Bähr), München <sup>6</sup>1991, 109.

<sup>243</sup> „Alle müssen in dem Dunkel leben, nur eines darf hinaus, das Licht schauen: Das höchste, der Mensch. Er darf zur Erkenntnis der Ehrfurcht vor dem Leben gelangen, (...) aus der Unwissenheit heraustreten, in der die übrige Kreatur schmachtet.“ – Schweitzer, Ehrfurcht vor dem Leben, 33f. An anderer Stelle kann man bei Schweitzer lesen: „Wir weisen alle Behauptungen zurück, die besagen, der Mensch sei der Herr der Schöpfung und Gebieter über alle anderen Geschöpfe. Wir beugen uns vor der Wirklichkeit. Wir wagen nicht mehr zu sagen, dass es Existenzen ohne Vernunft gibt, mit denen man umgehen kann, wie man will. Denn wir wissen, dass ein jedes Wesen ein Geheimnis ist wie unser eigenes Sein. Die arme Fliege, die herumläuft und die wir mit der Hand töten wollen, ist ins Dasein getreten wie wir. Sie kennt die Angst, sie kennt das Sehnen nach Glück; (...) Unsere Nächsten sind alle Wesen.“ – Schweitzer, Gesammelte Werke, V, 165. (zitiert aus: Schweitzer, Ehrfurcht vor den Tieren, 12.)

<sup>244</sup> Altner, Die große Kollision, 96.

instrumentalistischen Denken („Der ‚Mord‘ an Vater Descartes muss sein!“<sup>245</sup>) – die Entwicklung eines alternativen Vernunftbegriffs.

Altner beschreibt diese Alternative als „wertende Vernunft“: Die besondere Stellung des Menschen beruht in seiner Mitwisserschaft um die Zusammenhänge der Schöpfung.<sup>246</sup> Dieses Wissen ist Folge der biblischen Gottebenbildlichkeit, es steht vermittelt der wertenden Vernunft aber auch Nichtgläubigen zur Einsicht offen. Das Wissen verpflichtet den Menschen zur Verantwortung gegenüber den anderen Kreaturen, weil es ein Wissen um die gemeinsame Herkunft allen Lebendigen ist. Wohlgermerkt folgt aus dieser menschlichen Fähigkeit kein irgendwie gearteter Anspruch auf Höherwertigkeit. Das Mitwissen begründet keine moralische Sonderstellung, denn das Recht auf Leben gründet sich – gleichberechtigt mit allen Lebewesen – auf dem Willen zum Leben. Im Lebenswillen und in der Leidensfähigkeit begründen sich laut Altner Selbstzwecklichkeit und Eigenwert jedes Geschöpfes.<sup>247</sup>

Dieser Gedanke wird biblisch-theologisch begründet. Da alles Leben von Gott kommt und Anteil an ihm hat, gibt es auch kein unwertes Leben und keine Wertunterschiede zwischen den Arten, inklusive des Menschen.<sup>248</sup> Altner bezieht sich vor allem auf die beiden Schöpfungsberichte und leitet aus ihnen keineswegs eine anthropozentrische Sonderstellung ab, sondern erkennt in ihnen eine Ganzheit, in der nichts überflüssig oder sinnlos ist. „In allem – ob Mensch, Tier, Pflanze oder Einzeller – zeigt sich die Güte der Schöpfung, ihre Anteilhabe am Bewirktwerden durch den, der in Form und Funktion ruft.“<sup>249</sup> Da bei Altner in erster Linie der Lebenswille wertgründend ist, hat seine Biozentrik eine stark ausgeprägte tierethische Komponente.

---

<sup>245</sup> Altner, Die große Kollision, 130. Altner schließt sich mit diesem Aufruf der Diagnose Horst Eberhard Richters an, wonach die cartesianische Aufklärung den Verlust des väterlichen Schöpfergottes zu kompensieren suchte: Hierin liege der Grund des neuzeitlichen Größenwahns. – vgl. Irrgang, Umweltethik, 15.

Eine andere, würdigende Sicht auf Descartes liefert der Theologe Gotthard Fuchs: Descartes habe sich um eine Rehabilitation des Schöpfungsglaubens bemüht und keineswegs einer anthropologischen Selbstverherrlichung das Wort geredet. Sein Werk sei ein – allerdings „janusgesichtiger“ – Vermittlungsversuch von biblischem Schöpfungsglauben und dem Geist der Moderne. – Vgl. Fuchs, Gotthard, Mit-Geschöpflichkeit. Eine theologische Meditation, in: Ders. (Hg.), Mensch und Natur. Auf der Suche nach der verlorenen Einheit, Frankfurt am Main 1989, 187-206.

<sup>246</sup> Altner, Naturvergessenheit, 202.

<sup>247</sup> Vgl. Röcklinsberg, Das seufzende Schwein, 177-182. 198-202. Die Autorin macht darauf aufmerksam, dass im Unterschied zur Leidensfähigkeit beim Kriterium Lebenswille unklar ist, ob Altner den Willen zum Leben als empirisches Faktum (ist bei diesem Tier ein Wille zum Leben zu erkennen?) oder eher als theologisches Postulat (Konsequenz aus der Bejahung des Schöpfers) verstanden wissen will. Wichtig ist ihr Hinweis, dass Altner als deontologisch geprägter Theologe es jedenfalls „nicht für ausreichend hält, den moralischen Status an Fähigkeiten zu binden“. – Röcklinsberg, Das seufzende Schwein, 188.

<sup>248</sup> Vgl. Altner, Naturvergessenheit, 89.

<sup>249</sup> Altner, Naturvergessenheit, 87.

Aufgrund der menschlichen Zugehörigkeit zur Gruppe der Säugetiere fällt es dem Menschen besonders leicht, Ähnlichkeiten zu den Tieren zu entdecken – darunter vor allem den Lebenswillen, der bei Altner ja als Grundlage des Eigenwerts jeder Kreatur dient. Aus dieser Analogie begründet er sogar eine umfassende *Kreaturwürde*, gerade im Hinblick auf die unbedingte Respektierung artspezifischen Verhaltens. Kreaturwürde scheint bei ihm jedoch nicht deckungsgleich mit Menschenwürde zu sein. Helena Röcklinsberg weist darauf hin, dass Altner die beiden Begriffe „Wert“ und „Würde“ nicht genau auseinander hält: Eher begnüge sich Altner mit einer biologischen und ehrfurchtsethischen Begründung des Würdebegriffs, während er eine theologische Beweisführung schuldig bleibe. In Altners Konzept sei daher eine gewisse Würdehierarchie zwischen Menschen und Tieren anzunehmen, aus der aber keinerlei moralische Sonderstellung für den Menschen folgt.<sup>250</sup>

Altners Ethik beruht also auf ehrfurchtsethischen und theologischen Annahmen, die er mit biologisch-evolutionären und ethologischen Erkenntnissen in Einklang bringen will. Auch spielt bei Altner ein Evolutionsverständnis herein, das die Schöpfung als tendenziell selbstorganisierenden Prozess versteht.<sup>251</sup> In der Praxis bedeutet Altners Biozentrismus eine radikale Abkehr vom gegenwärtigen Verhalten gegenüber Tieren hin zu artgerechter Tierhaltung und dem grundsätzlichen Verbot, Tiere zu töten. Gleichwohl ist Altner hier Realist und begrüßt eine Politik der kleinen Schritte: „Wo immer möglich, ist Fleischnahrung zu reduzieren!“<sup>252</sup> Dass er keinen moralisch verbindlichen Vegetarismus einfordert, beweist ein deutliches Auseinanderklaffen von Theorie und Praxis. Letztlich geht es Altner mehr um Bewusstseinsveränderung und Umdenken durch Abkehr von der Anthropozentrik. „So erst könnte ja jenes Miteinandergehen (...) von Mensch und Natur möglich werden, von dem die Bioethik als umfassende Ehrfurcht vor dem Leben ihren Anfang nimmt.“<sup>253</sup>

### **2.2.2.3. Jürgen Moltmanns Schöpfungslehre: Re-Sakralisierung der Natur**

Der evangelische Systematiker Jürgen Moltmann hat 1985 eine ökologische Schöpfungslehre präsentiert: „Gott in der Schöpfung“ verfolgt einen Ansatz, den Moltmann bereits 1964 mit

---

<sup>250</sup> Vgl. Röcklinsberg, 201f.

<sup>251</sup> Vgl. Altner, Günter, *Bewahrung der Schöpfung und Weltende*, in: Ders. (Hg.), *Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung*, Stuttgart 1989, 422. Irrgang kommentiert diese Sicht sehr skeptisch, da sie nicht nur den Anthropozentrismus, sondern auch das einmalige Heilsgeschehen in Jesus Christus relativiere. Altner entgehe nicht ganz einer pantheistischen Versuchung unter Preisgabe des spezifisch Christlichen. – Vgl. Irrgang, *Umweltethik*, 34.

<sup>252</sup> Altner, *Naturvergessenheit*, 241.

<sup>253</sup> Altner, *Naturvergessenheit*, 2.

seinem fundamentalen Werk „Theologie der Hoffnung“ gelegt hatte.<sup>254</sup> Da wie dort steht seine Theologie in einem politischen Kontext: Rückholung eines absolut transzendent gedachten Gottes in die immanente Welt. Hier in seiner Schöpfungstheologie kommt dieses Anliegen als Re-Sakralisierung der Natur und ihrer Dinge zum Ausdruck.

Gott ist somit nicht jenseits, sondern in der Schöpfung zu denken; das „Natur-Sein“ (im Unterschied zum „Natur-Beherrschen“ und „Natur-Besitzen“) ist als die originäre Bestimmung des Menschen wieder zu entdecken<sup>255</sup>; schließlich fordert Moltmann die Überwindung der dualen Sicht auf Erde und Himmel, die sich begrifflich in der Abkehr von den gewohnten Subjekt-Objekt-Distinktionen zugunsten einer integrativen und kommunikativen Wahrnehmung der Schöpfungswirklichkeiten niederschlagen soll. Hauptabsicht seines Entwurfs ist, in diese Schöpfungsgemeinschaft hineinzuführen, sie in unserer Zeit wieder bewusst zu machen und mittels aller möglichen Erkenntnisweisen, seien sie aus der Tradition, der Erfahrung, der Wissenschaft oder der Weisheit, aufzunehmen und sie als „vielseitige Schöpfungsgemeinschaft“ wiederherzustellen.<sup>256</sup>

Der Weg in eine von Moltmann geforderte ökologische Weltgemeinschaft führt daher durch die Überwindung der Gegensätze von Naturwissenschaft und Theologie. So erst kommt es zur Zusammenschau von Gott und Natur. Um dahin zu gelangen, müsse das anthropozentrische Weltbild der Neuzeit überwunden werden – Sinnbild für diese Überwindung wird bei Moltmann der jüdische Sabbat.<sup>257</sup> Dieser sei – neben der Exoduserfahrung – einer der beiden „Archetypen der Befreiung“ und als „Symbol der inneren Freiheit“ die „Grunderfahrung der Schöpfung Gottes“<sup>258</sup>. Alle, Menschen und Tiere, sollen diesen Tag heiligen, an dem das sonst übliche Herrschaftssystem einer allgemeinen Friedensordnung weicht. Das Selbstverständnis des Menschen als Krone der Schöpfung wird als unbiblich qualifiziert: Nicht der Mensch, sondern der Sabbat sei die Krone von Gottes Schöpfung.<sup>259</sup> Moltmann geht nun so weit, die Sabbatregeln als ökologische Strategien zu begreifen. Nicht umweltethische

---

<sup>254</sup> Moltmann, Jürgen, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München 1985; Ders., Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, München 1964.

<sup>255</sup> Moltmann, Schöpfung, 65.

<sup>256</sup> Moltmann, Schöpfung, 18ff.

<sup>257</sup> „Das Christentum hat die Schöpfungslehre aus der Schrift Israels übernommen und wird darum gut tun, ständig auf die jüdische Auslegung dieser gemeinsamen Tradition zu achten. Die beste Weisheit der Schöpfung ist in der jüdischen Theologie und Praxis des Sabbat zu finden.“ – Moltmann, Schöpfung, 13.

<sup>258</sup> Moltmann, Schöpfung, 289.

<sup>259</sup> Moltmann, Schöpfung, 45. – Vgl. dazu: Schenk, Richard, Der Mensch – Krone der Schöpfung?, in: Löw/Schenk, Natur in der Krise, 53-80.

Strategien und verantwortungsvolles Gestalten der Natur, sondern das totale Sich-Zurücknehmen der gebotenen Sabbatruhe sei, was wir und die Erde bräuchten.<sup>260</sup>

Die erwähnte Schöpfungsgemeinschaft kommt für Moltmann insbesondere im Verhältnis zwischen den Menschen und den Tieren zum Ausdruck. Neben der Menschenwürde sieht er eine Schöpfungswürde als Grund für die Zuerkennung von Tierrechten (respektive Rechten für Pflanzen und die Erde). Darunter zählt Moltmann das Ende der Massentierhaltung und die Einführung artgerechter Tierhaltung. Ohne die Anerkennung derartiger Rechte ließen sich auch Menschenrechte nicht realisieren.<sup>261</sup> Es ist daher nur aus dieser praktisch-ethischen Perspektive nicht falsch, den Tübinger Theologen als christlichen Physiozentriker zu bezeichnen. Richtiger ist es jedoch, ihn gemäß seinem methodisch-theologischen Ansatz als *Theozentriker* zu klassifizieren.

Moltmann beruft sich nämlich in seiner Schöpfungslehre zuallererst auf das theozentrische Weltbild der Bibel, mehr noch: Sein Ansatz zielt darauf hin, mithilfe einer in der jüdischen Tradition stehenden Interpretation der Bibel die traditionelle christliche Anthropozentrik zugunsten einer expliziten Theozentrik aufzugeben. Es mag sein, dass Moltmann gelegentlich in einen „heute nicht mehr haltbaren Biblizismus“ gerät, und die Kritik scheint zutreffend, dass sein Konzept von „idealorientierten Vorbildern“ ausgeht, die nicht berücksichtigen, dass wir „höchstens im Vorschein dieses Schöpfungsfriedens leben“.<sup>262</sup> Wichtiger scheint mir der Umstand zu sein, dass sich eine theozentrisch begründete Umweltethik innerhalb der traditionellen Theologie aus methodischen Gründen ähnlich aus dem Spiel nimmt wie die bio- und holozentrischen Ansätze aus der philosophischen Debatte.

Wenn von der christlichen Schöpfungs- respektive Tierethik hauptsächlich erwartet wird, methodisch und intuitiv nachvollziehbare Normen bzw. Verhaltensregeln aufzustellen, dann bleiben die Versuche der drei zuletzt behandelten Theologen unbefriedigend. Ihnen mangelt es an einer allgemein fassbaren Rationalität genauso, wie sie nicht in der Lage sind, konkrete ethische Fragestellungen zu beantworten. Ob sie deshalb gescheitert sind, soll an dieser Stelle offengelassen werden. Es könnte ja sein, dass in diesen Ansätzen mehr Potenzial zu einer

---

<sup>260</sup> Vgl. Moltmann, Jürgen, *Gerechtigkeit schafft Zukunft. Friedenspolitik und Schöpfungsethik in einer bedrohten Welt*, München/Mainz 1989, 87. Der Autor schlägt an dieser Stelle einige praktische Sabbatregeln vor, wie den Verzicht aufs Autofahren, die Forcierung der Brachlandwirtschaft und eines Sabbatjahrs alle sieben Jahre.

<sup>261</sup> „Menschenwürde ist nur die menschliche Form der allgemeinen geschöpflichen Würde.“ – Moltmann, *Gerechtigkeit*, 90.

<sup>262</sup> Irrgang, *Umweltethik*, 45.

Revision christlicher Schöpfungslehre und Ethik steckt und somit mehr Praktikabilität und „Realismus“ vorhanden sind, als es den Anschein hat.

### **2.2.3. Zusammenfassung**

Die christliche Schöpfungstheologie hat sich in den vergangenen Jahrzehnten bewegt, mehr als in vielen Jahrhunderten zuvor. Absolute Anthropozentrik zu vertreten ist heute nicht mehr denkbar. Der biblische „Herrschaftsauftrag“ des Menschen über die Natur ist überwiegend dem Verständnis einer sanften Beauftragung zur Sachwalterschaft gewichen. Tiere werden durchwegs als Mitgeschöpfe und nicht mehr als Instrumente in der Verfügungsgewalt des Menschen begriffen. Die Theologie verdankt diese Erkenntnisse sowohl den vielfältigen Anstößen von außen („Öko-Bewegung“) als auch dem binnenkirchlichen Aufbruch, der im katholischen Bereich durch das II. Vatikanische Konzil erfolgt ist.

Andererseits hat es zu keiner Zeit in der Menschheitsgeschichte eine vergleichbare Ausbeutung der Erde und ihrer (nichtmenschlichen) Bewohner gegeben. Wenngleich die ökologischen Schreckensszenarien in den Äußerungen der christlichen Kirchen auf maßgebliche Resonanz stießen, so bleiben diese dennoch – im Vergleich zu anderen Themen – auffällig unterbewertet, besonders in den lehramtlichen Äußerungen der katholischen Kirche. Unter den rund 70 päpstlichen Enzykliken seit 1945 beschäftigt sich keine einzige mit der Umweltfrage, geschweige mit Fragen des nicht-menschlichen Lebens.<sup>263</sup>

Kirchliche Schöpfungslehre und die Mehrzahl christlicher Schöpfungstheologen bleiben dem anthropozentrischen Standpunkt verpflichtet. Wo der Mensch theologisch als Zweck und Sinnmitte des göttlichen Schöpfungswerks aufgefasst wird, da geraten in Konsequenz die nicht-menschlichen Kreaturen zu Existenzen am Rand ethischer Aufmerksamkeit und Berücksichtigung. Relationale Anthropozentrik, biblisch begründbar und in der christlichen Umweltethik überwiegend vertreten, versteht sich hier als Korrektiv: Wenn sich alles Geschaffene, und auch der Mensch, dem Schöpfergott verdankt, hat nichts absoluten Wert. Alles ist relativ auf Gott hin. Dem Menschen wird die Teilhabe an der kosmischen

---

<sup>263</sup> Mehr als die Hälfte der päpstlichen Rundschreiben beschäftigt sich mit kirchlichen bzw. theologischen Fragen. Von den restlichen Enzykliken sind 15 dem Themengebiet Politik/Frieden, sechs dem Bereich Gesellschaft/Soziales und fünf Ehe/Sexualität/Familie gewidmet.

Gemeinschaft aufgrund seiner Vernunft zusätzlich zur moralischen Verpflichtung, auf die anderen Lebewesen Rücksicht zu nehmen.

Der moralische Charakter der (menschlichen, Anm.) Entwicklung kann auch nicht von der Achtung vor den Geschöpfen absehen, welche die sichtbare Natur bilden, die die Griechen in Anspielung auf die Ordnung, von der sie geprägt ist, "Kosmos" nannten. Auch diese Wirklichkeiten verlangen Achtung, und zwar (...) sich zunehmend dessen bewusst zu werden, dass man nicht ungestraft von den verschiedenen lebenden oder leblosen Geschöpfen - Naturelemente, Pflanzen, Tiere - rein nach eigenem Gutdünken und entsprechend den eigenen wirtschaftlichen Erfordernissen Gebrauch machen kann. Im Gegenteil, man muss der Natur eines jeden Wesens und seiner Wechselbeziehung in einem geordneten System wie dem Kosmos Rechnung tragen.<sup>264</sup>

In Michael Schlitts Umweltethik gipfelt der christliche Gedanke der absoluten Relationalität alles Geschaffenen in der Überzeugung, das katholische Lehramt nehme die radikalste Position ein, was die Reichweite menschlicher Verantwortung gegenüber der Natur<sup>265</sup> betrifft:

„Jeder nimmt auf alles Rücksicht“ – oder besser gesagt: „Jeder nimmt auf alles von Gott Geschaffene Rücksicht.“ Mit dieser Lehre geht die katholische Kirche über die vom Buddhismus geforderte Rücksichtnahme auf alle empfindenden Lebewesen ebenso hinaus wie über die von Albert Schweitzer postulierte „Ehrfurcht vor dem Leben“.<sup>266</sup>

Es zeugt von Schlitts realistischer Einschätzung, wenn er im Gefolge der eben zitierten Aussage die mangelnde Rezeption dieser Erkenntnis durch Politik und Gesellschaft ebenso beklagt wie das eklatante Missverhältnis zwischen Lehre und Praxis in der Kirche selbst. Tatsächlich findet sich im westlichen Kulturkreis kaum eine zweite Glaubensgemeinschaft, die einen dermaßen stark verankerten Fleischkonsum und volkscirchlich eine solche Nähe zu ritualisierten Formen der Tiertötung (Jagd, Stierkampf etc.) pflegt wie die katholische Kirche. Es ist zu hinterfragen, ob das Auseinanderklaffen von kirchlicher Lehre und Praxis einfach auf mangelnde Maßnahmen zum Umwelt- (und Tier)schutz in der Kirche zurückzuführen ist,

---

<sup>264</sup> Johannes Paul II., Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* (30.12.1987), Nr. 34. Vgl. dazu auch die Forderung des deutschen katholischen Sozialethikers Rock nach einer „Theologie der Natur“: Rock, Martin, *Theologie der Natur und ihre anthropologisch-ethischen Konsequenzen*, in: Birnbacher, Dieter (Hg.), *Ökologie und Ethik*, Stuttgart 1980, 72-102.

<sup>265</sup> Schlitt bezieht sich hier auf eine 1982 vom Naturphilosophen Klaus Michael Meyer-Abich vorgelegte fünfstufige Skala der Reichweite menschlicher Verantwortung: 1. Jeder nimmt nur auf sich selber Rücksicht. 2. Jeder nimmt auf sich selber und alle Mitmenschen Rücksicht. 3. Jeder nimmt auf sich selber, alle Mitmenschen und überhaupt alle bewusst empfindenden Wesen Rücksicht. 4. Jeder nimmt auf alles Lebendige Rücksicht. 5. Jeder nimmt auf alles Rücksicht. – Vgl. Schlitt, *Umweltethik*, 179.

<sup>266</sup> Schlitt, *Umweltethik*, 180.

wie dies Schlitt suggeriert.<sup>267</sup> Vielmehr scheint es so, dass die Dichotomie von Theorie und Praxis in der Theorie selbst grundgelegt ist.

Wie schon in 2.2.1.3. angedeutet, gebrauchen relationale Anthropozentriker, wie Schlitt, Auer, Münk und Irrgang, zwei unterschiedliche Wertbegriffe zur Begründung des Eigenwerts alles Lebenden. Einerseits stützen sie sich auf eine biblisch-theozentrische Argumentation: Hieraus entspringt dann die ethische Forderung, dass jeder auf alles Rücksicht zu nehmen hat, weil es vor dem Schöpfergott kein lebensunwertes Leben gibt – alles Leben ist „heilig“. Andererseits stehen diese christlichen Anthropozentriker in der philosophischen Tradition von Aristoteles, Thomas und Kant: Mit Letzterem gesagt, kommt aber nur dem Menschen Selbstzwecklichkeit und somit unbedingter Wert zu – nicht-menschliches Leben ist relativ.<sup>268</sup>

Diese doppelte und inkohärente Wertontologie lässt sich gut am Begriff der „Heiligkeit des Lebens“, veranschaulichen. Im Anschluss an den liberalen Rechtsphilosophen Ronald Dworkin<sup>269</sup> hat Johann S. Ach veranschaulicht, dass die Idee der Heiligkeit menschlichen Lebens begriffen werden kann „als das Produkt sowohl natürlicher als auch menschlicher ‚Schöpfungsprozesse‘ oder Investitionen, sowohl als *zoe* (physisches, biologisches Leben) als auch als *bios* („gelebtes“, biografisches Leben)“<sup>270</sup>. In der Abtreibungsdebatte werde nun von den „Konservativen“ (auch traditionellen Christen) die Heiligkeit des Lebens auf Basis der *zoe* verteidigt. Umgelegt auf die Frage nach dem Wert eines Tierlebens müssten konsequenterweise gerade die „Konservativen“ auch hier an die Heiligkeit appellieren. Dass sie dies nicht tun, sondern nur Menschen diese besondere Würde zusprechen, sei eine Behauptung, die nicht anders als mit Bezug auf die Gottebenbildlichkeit verständlich zu machen sei – für Ach eine zu starke Prämisse für einen rationalen moralischen Diskurs unter möglichst vielen Beteiligten.<sup>271</sup> Da das Konzept der Heiligkeit des Lebens außerdem in inhaltlich-moralischer Hinsicht zu unbestimmt ist, sei es als Justifikationskonzept zur Begründung der Menschenwürde untauglich.<sup>272</sup>

---

<sup>267</sup> Vgl. Schlitt, Umweltethik, 181.

<sup>268</sup> Vgl. Röcklinsberg, Das seufzende Schwein, 110-119.

<sup>269</sup> Dworkin, Ronald, Die Grenzen des Lebens. Abtreibung, Euthanasie und persönliche Freiheit, Hamburg 1994.

<sup>270</sup> Ach, Warum man Lassie, 167.

<sup>271</sup> Ach, Warum man Lassie, 169.

<sup>272</sup> „... das Begründungsproblem und das Problem eines Mangels an Handlungsorientierung (...) scheinen mir nicht behebbare ‚Geburtsfehler‘ dieser Art von Theorien zu sein.“ – Ach, Warum man Lassie, 171. In der Folge favorisiert Ach die Begriffe „Heiligkeit des Lebens“ bzw. „Menschenwürde“ als deklaratorische Prinzipien („Deklarationskonzept“), die sich auf ein Bündel von minimalen moralischen Rechten beziehen. Diese wären als *prima facie*-Pflichten dann allerdings auf alle empfindungsfähigen Tiere auszuweiten (179).

Die deutsche Theologin Heike Baranzke wiederum hat zur doppelten Wertontologie eine Erklärung angeboten, die dem Gegensatz zwischen anthropozentrischen und physiozentrischen Ansätzen in der christlichen Schöpfungstheologie zusätzlich eine konfessionelle Deutung gibt.<sup>273</sup> Die „Heiligkeit des Lebens“ ist laut Baranzke aus zwei biblischen Stellen abzuleiten, nämlich aus der Gottebenbildlichkeit des Menschen (Gen 1,26f.) oder aus der Forderung des Heiligkeitsgesetzes (Lev 19,2). Sie sieht ein Problem in der Ableitung des Begriffs der Menschenwürde aus der Gottebenbildlichkeit: Diese sei seit dem Hellenismus in den Sog des Gegensatzpaares Vernunft versus Natur geraten, intellektualisiert und speziesistisch interpretiert worden.

Anders als in der intellektualistisch-anthropozentrischen katholischen Tradition erstreckt sich die Wertschätzung des physischen Lebens in der reformatorischen und jüdischen Tradition manchmal auch auf das Leben der animalischen Geschöpfe und drückt sich beispielsweise *ex negativo* noch in der grundsätzlichen Rechtfertigungsbedürftigkeit der Tierschlachtung aus (etwa durch die noachitischen Blutgebote, Gen 9,2-6, Anm.).<sup>274</sup>

Obwohl der Topos der Heiligkeit des Lebens wie alle Idealbegriffe, heutzutage unter den Druck der Naturalisierung geraten sei, habe der ethische Gehalt der „Heiligkeit des Lebens“ unter dem Ausdruck „Würde der Kreatur“ wieder Bedeutung gewonnen. Indem er von christlichen Biozentrikern mit der Güte der Schöpfung (Gen 1,31) in Verbindung gebracht wird, diene „Heiligkeit des Lebens“ für Konzepte wie Schweitzers „Ehrfurcht vor dem Leben“. Als solcher sei dieser Begriff in der „nicht-speziesistischen biblischen Bonitas-Würde aller Geschöpfe“ verankert, während die katholisch-rationalistische Tradition auf den griechisch-antiken Würdebegriff der „Dignitas“ rekurriere.<sup>275</sup>

An der Interpretation der Begriffe „Wert“ und „Würde“ hängt vor allem auch die Frage, wieweit ein Tier als Individuum verstanden wird.<sup>276</sup> Anthropozentrische Theologen tendieren dazu, insbesondere in den ethischen Konfliktfragen „die Tiere“ als Kollektiv wahrzunehmen. Damit hängt zusammen, dass in den Ansätzen zur Ausformulierung tierethischer Normen in

---

<sup>273</sup> Vgl. Baranzke, Heike, Heiligkeit des Lebens. Eine Spurensuche, in: Hilpert, Konrad/Mieth, Dietmar (Hg.), Kriterien biomedizinischer Ethik. Theologische Beiträge zum gesellschaftlichen Diskurs, Freiburg/Basel/Wien 2006, 109ff.

<sup>274</sup> Baranzke, Heiligkeit, 110.

<sup>275</sup> Baranzke sieht in der Vermischung der beiden Würdebegriffe das Hauptproblem für die gesetzliche Verankerung von Tierrechten. Erst die Unterscheidung mache es möglich, die alten Denkmuster zu überwinden und Begriffe wie „Person“, „Würde“ oder „Subjekt“ ohne Missverständnisse zu diskutieren. Vgl. dazu Baranzke, Heike, Würde der Kreatur? Die Idee der Würde im Horizont der Bioethik, Würzburg 2002.

<sup>276</sup> Mit dem Begriff Individuum geraten wir nahe an den umstrittenen Personenbegriff – vgl. dazu den folgenden Abschnitt 2.3.

Lehrbüchern katholischer Moralthologie auf artspezifische Bedürfnisse kaum Bezug genommen wird – zumeist wird auf die Zuziehung ethologischer Erkenntnisse gänzlich verzichtet. Letztlich wird aus den genannten Umständen erklärlich, wieso christliche Anthropozentriker keine Tierethik betreiben, sondern den Bereich umstandslos zu den Fragen allgemeiner Umweltethik zählen.

Aus dem differentialistischen Würdebegriff der christlichen Anthropozentrik ergibt sich des Weiteren der Ausschluss der Tiere aus einer (wie auch immer gearteten) Rechtsgemeinschaft. Auch hier ziehen anthropozentrische Ethiker wie Irrgang die philosophisch-kantische Argumentation der biblisch-theozentrischen Betrachtungsweise vor. Auch hier werden die Tiere kollektiv betrachtet und als „Natur“ vom Menschen scharf abgegrenzt. Solange die Natur nicht sittlich handelt, kommen ihr keine Selbstzwecklichkeit, keine Würde und keine Rechte zu. Irrgang kritisiert daher die Versuche christlicher Physiozentriker, die in Analogie zur „Menschenwürde“ den Begriff der „geschöpflichen Würde“ eingeführt haben, als methodisch unklar und illegitim: Der „Natur“ würde Subjektcharakter zugeschrieben, doch „Ethik und Recht sind menschenbezogen“.<sup>277</sup>

Christliche Anthropozentriker halten christlichen Physiozentrikern vor, sie würden die Natur nicht unter den innerweltlichen, realen Bedingungen sehen wollen. Biblisch gesprochen würden sie sich nicht mit der Tatsache abfinden, dass wir uns nicht im Schöpfungsmodell des Paradieses bzw. des eschatologischen Schöpfungsfriedens, sondern eben in dem des Noachbundes befinden. Realismus in der theologischen Ethik sei auch deshalb gefordert, um mit dem „Weltethos“ diskursfähig zu sein: „Es ist uns nicht erlaubt, den Standpunkt der Vollendung, also eine theozentrische Perspektive einzunehmen.“<sup>278</sup>

Dem halten physiozentrische Theologen entgegen, dass biblischer Schöpfungsglaube und gottgefügte Schöpfungsverantwortung keine Wertontologien und Pflichtenhierarchien kennen. Die biblische Tradition sei frei von dualistischen Auffassungen bezüglich Menschen- oder Tierschutz, Vernunft- oder Schmerzfähigkeit. Im Lichte der Bibel zeige sich die Güte der gesamten Schöpfung. „Kurz: Natur ist wertpflichtig, weil sie Schöpfung ist.“<sup>279</sup> Die Erzählungen vom paradiesischen Urzustand ohne Fleischnahrung und vom zukünftigen Frieden unter den Kreaturen stünden ja nicht isoliert da, um ohne Bezug zur Gegenwart

---

<sup>277</sup> Irrgang, Umweltethik, 91.

<sup>278</sup> Irrgang, Umweltethik, 309.

<sup>279</sup> Altner, Naturvergessenheit, 92.

verstanden zu werden. Trotz der Widersprüchlichkeit zwischen göttlicher Forderung und irdischer Wirklichkeit seien Christen dazu verpflichtet, die biblische Sicht in die ethische Diskussion einzubringen und mit ihr die Bereitschaft, das Lebensrecht jedes Geschöpfes „elementar ernstzunehmen und ihm Achtung zu verschaffen“.<sup>280</sup>

Man kann mit den hier noch einmal zusammengefassten Argumenten nicht unmittelbar am philosophischen Diskurs über Tier- und Menschenschutz teilnehmen. Aber da die philosophischen Überlegungen zur Begründung der Tierrechte im Vergleich zu den Menschenrechten derzeit durchaus widersprüchlich, mehr noch aporetisch sind, hat die durch Religion und in unserem Fall durch biblische Traditionen vermittelte Einsicht daneben eine eigenständige Bedeutung, die in dieser Eigenständigkeit und Andersartigkeit ohne Angleichungen gewürdigt werden sollte.<sup>281</sup>

### **2.3. Die tierethische Debatte im Vergleich von Philosophie und Theologie**

Im Verlauf des Versuchs, den Status quo in der tierethischen Debatte zu beschreiben, konnte eine Vielzahl an Begründungsproblemen aufgedeckt werden. Diese betreffen vor allem, aber nicht nur, die argumentative Inkonsistenz von anthropozentrischem oder physiozentrischem Standpunkt, und zwar in der philosophischen wie theologischen Disziplin. Bei genauerem Hinsehen hat sich allerdings gezeigt, dass für eine explizite philosophische Tierethik der in der ökologischen Ethik gebräuchliche Raster Anthropozentrik/Physiozentrik gar nicht greift.<sup>282</sup>

In der Theologie wiederum sind keine spezifischen Begrifflichkeiten für eine eigenständige Tierethik entwickelt worden; hier bereiten die Unvereinbarkeiten zwischen philosophisch-anthropozentrischer und biblisch-theozentrischer Sichtweise die größten Probleme. All diese Schwierigkeiten, die jeweils innerhalb der philosophischen bzw. theologischen Ethik bestehen, wurden in den Zusammenfassungen unter 2.1.3. sowie 2.2.3. bereits erörtert. Auf den nun folgenden Seiten soll die in beiden Disziplinen bestehende Problemlage aufgerissen, nebeneinander gestellt und verglichen werden, mit dem Ziel, die Gemeinsamkeiten und Unvereinbarkeiten philosophischer und theologischer Reflexion herauszustellen.

---

<sup>280</sup> Altner, Naturvergessenheit, 97.

<sup>281</sup> Altner, Naturvergessenheit, 93.

<sup>282</sup> Vgl. 2.1.3.

In beiden Fächern gibt es eine Art argumentativen Mainstream, an dem Orientierung zu nehmen sinnvoll erscheint: Für die philosophische Tierethik ist das der pathozentrische Standpunkt, in der theologischen Ethik die gemäßigte, relationale Anthropozentrik. Diese beiden Positionen vertreten, wie gezeigt werden konnte, einen Tatsachen- und Wertanthropozentrismus. Ihre Hauptkritikpunkte an den philosophischen bio- und holozentrischen bzw. christlichen physio- und theozentrischen Positionen weisen Parallelen auf, die methodische, theoretische und metaethische Unstimmigkeiten betreffen, und zwar:

- *methodisch*: die Vernachlässigung der epistemischen Anthropozentrik (dass alles Erkennen und Handeln immer durch und auf den Menschen bezogen ist);
- *theoretisch*: die Anfälligkeit für naturalistische Fehlschlüsse bzw. die mangelnde Unterscheidung zwischen dem sittlich Guten und den indifferenten Gütern;
- *metaethisch*: die Neigung zu einer objektivistischen Interpretation der Wirklichkeit, als ob die Dinge als Wert auch ohne den wertsetzenden Menschen bestünden („Wir bestimmen die Welt nicht als Gegenüber, sondern sind – auch theoriertreibend – ein Teil von ihr“).

Zugespitzt formuliert, gebraucht das Gros der philosophischen Tierethiker und christlichen Schöpfungstheologen diese Kritikpunkte implizit als Ausschlussargumente aus dem Diskurs: Biozentrische, holozentrische, christlich-physiozentrische und theozentrische Theorien bewegen sich demnach auf dem Boden einer Erkenntnis, die rational nicht fassbar und daher argumentativ nicht durchsetzbar ist. Diese Ausschlussargumente sollen (jedenfalls vorerst) akzeptiert werden, um nun untersuchen zu können, wieweit sich zwischen den beiden verbliebenen Positionen Annäherungen ausfindig machen lassen.<sup>283</sup> Dies geschieht, indem noch einmal die zwei zentralen Themenkomplexe aufgegriffen werden, nämlich:

1. der Disput um die Mensch-Tier-Differenz und die Strategie des ethischen Ausdehnungsarguments;
2. die Konsequenzen aus der Geltendmachung tierethischer Normen

---

<sup>283</sup> Die Sinnhaftigkeit einer solchen Vorgangsweise, die nicht-rationale Theorien ausschließt, findet sich auch durch die dogmatische Theologie bestätigt, etwa bei Kehl, der schreibt: „Inhaltliche Handlungsmaximen und Normen aufzustellen, die sich signifikant von denen einer philosophisch-rational begründeten ökologischen Ethik unterscheiden, kann nicht spezifischer Beitrag des Schöpfungsglaubens zu einer heute geforderten Umwelt- und Naturethik sein; darüber scheint in der katholischen wie evangelischen Theologie ein gewisser Konsens zu herrschen.“ – Kehl, Und Gott sah, 335.

### **ad 1) Mensch-Tier-Differenz und Ausdehnungsargument**

Die Hauptstrategie der philosophischen Tierethik, so wurde zu zeigen versucht, ist das Ausdehnungsargument. Dieses gilt für utilitaristische und mitleidsethische Moralkonzepte genauso wie für Regans Pflichtethik: Aufgrund vergleichbarer geistiger Merkmale („Mentalismus T“) sind Tiere in den Geltungsbereich moralischer Verpflichtungen einzubeziehen, die Sphäre moralischer Pflichten ist also über die Menschheit hinaus zu erweitern. Unter Anwendung des Gleichheitsprinzips können so die Tiere als individuelle Objekte der Sittlichkeit wahrgenommen und ihnen gegenüber direkte moralische Pflichten eingefordert werden. Grundlage für diese Forderung sind naturwissenschaftliche Erkenntnisse aus Evolutionstheorie und Verhaltensbiologie, die mit der jeweils vertretenen Moraltheorie verbunden werden. So wird es möglich, geistige Vorgänge bei Menschen und Tieren assimilationistisch zu interpretieren, d.h. die Unterschiede zwischen ihnen als bloß quantitative wahrzunehmen. Dies betrifft die Fähigkeit zum Fühlen und Leiden bis hin zum Denken und zu dem damit verbundenen Vermögen, zu sprechen, zu täuschen, die Welt sozial und kulturell zu gestalten usw.

Im Streit um eine quantitative oder qualitative Mensch-Tier-Differenz ist zuallererst eine ungenaue Verwendung philosophischer Begriffe („Geist“, „Denken“, „Sprechen“) hinderlich, wie – pars pro toto – die Gegenüberstellung der Ansätze von Markus Wild und Reinhard Brandt bewiesen haben. Reduziert Philosoph A den Menschen radikal auf seine evolutionäre Abstammung, räumt er, bildlich gesprochen, die Tiere in ihrer Andersartigkeit aus dem Weg, indem er versucht, ihnen alle traditionell menschlichen Merkmale zuzusprechen. Versteht Philosoph B den Menschen von dessen singulärer Vernunft-, Sprach- oder auch Transzendenzbegabung her, ist er versucht, den Weg zu den Tieren mit Hilfe metaphysischer Gegensätzlichkeiten zuzuschütten.

Die hier diskutierten Spielarten philosophischer Tierethik versuchen aus dem Dilemma herauszukommen, indem sie sich zwar von der assimilationistischen Sicht leiten lassen, aber zugleich die anthropologische Differenz und ihre Begrifflichkeit („Würde“, „Personalität“, „Subjekt“) aufnehmen und über die Spezies Mensch hinaus erweitern. Man spricht von Person- und nicht Menschenrechten (Singer), oder es wird Tieren Selbstzwecklichkeit und

Würde zugesprochen (Regan).<sup>284</sup> Die Sinnhaftigkeit dieser Versuche wird allerdings äußerst kontroversiell diskutiert.<sup>285</sup>

Die „antispeziesistische“ Strategie des ethischen Ausdehnungsarguments hat anthropologische Folgen. Grundlegende Rechte des Menschen werden zu philosophischen, medizinischen und ethologischen Streitfragen: Ist schwer behinderten, neugeborenen oder dementen Menschen noch Personenstatus zuzuerkennen?<sup>286</sup> Das ist die logische Konsequenz eines reduktionistischen und naturalistischen Menschenbilds, welches Personsein als Vorhandensein bestimmter Qualitäten definiert. Der antispeziesistische Ansatz ist auch in anderer Hinsicht umstritten. So hat die britische Philosophin Mary Midgley kritisiert, dass Singer mit dem Speziesismus-Vorwurf zu Unrecht Anleihe am Rassismusbegriff genommen habe. Der Begriff Speziesismus möge zwar nützlich sein, um unhaltbare Vorurteile gegenüber Tieren zu dekonstruieren, bei genauerem Hinsehen aber zeige sich eine außerordentlich heikle Unstimmigkeit, so Midgley: Während der Rassenbegriff nämlich untauglich sei, auch nur irgendeine aussagekräftige Einteilung von Menschen zu bewerkstelligen, habe die Speziesgrenze (und sogar die Geschlechtszugehörigkeit) sehr wohl Bedeutung.<sup>287</sup>

Das utilitaristische Menschenbild ist mit dem Christentum nicht kompatibel. Die Theologie muss daher die qualitative Mensch-Tier-Differenz aufrechterhalten und die Ausweitung des Personenstatus auf nicht-menschliche Wesen ablehnen. Sie stützt sich dabei auf die biblische Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Weil sich dieses Argument dem philosophischen Diskurs verschließt, beruft sich christliche – katholische – Ethik auf den Personbegriff bei Thomas von Aquin und Kant. Bei diesen beschreibt „Person“ die

---

<sup>284</sup> Einen interessanten Versuch, Singer und Regan – also den sentientistischen Ansatz und das Interessen-Prinzip – gewissermaßen zusammen zu spannen und weiter zu entwickeln, unternimmt der bereits öfter erwähnte Johann Ach mit seinem „Prinzip des Moralischen Individualismus“ (PMI). Dieses berücksichtigt den Gleichheitsgrundsatz und spricht allen Entitäten einen moralischen Status zu, sofern sie Subjekte von Interessen waren, sind oder sein werden. Solche Tiere sind Menschen hinsichtlich Schmerzzufügung oder Tötung *prima facie* gleichgestellt. Ausnahmen erfordern den Nachweis unterschiedlicher Fähigkeiten und Eigenschaften zwischen Menschen und Tieren, und die Relevanz derselben (etwa bei Tierversuchen). – Vgl. Ach, Warum man Lassie, bes. 46ff. 70ff. 243f.

<sup>285</sup> Vgl. etwa: Hoerster, Norbert, Haben Tiere eine Würde? Grundfragen der Tierethik, München 2004.

<sup>286</sup> Der Luzerner Moraltheologe Hans Halter schlussfolgert etwa: „Würde der ethische Antispeziesismus konsequent durch- und weitergeführt, würde das eine *ständige akute Bedrohung der dem Standard des normalen erwachsenen Menschen nicht entsprechenden Menschen* und – ins Recht umgesetzt – eine *erhebliche Rechtsunsicherheit* heraufbeschwören. (...) dass der Verbrauch oder die Vernichtung vorgeburtlichen Lebens durch das neue antispeziesistische Denken eine zusätzliche Rechtfertigung erhält, liegt auf der Hand.“ – Halter, Hans, Der tierethische Speziesismus-Vorwurf und die christliche Ethik, in: Wils, Jean-Pierre/Zahner, Michael (Hg.), Theologische Ethik zwischen Tradition und Modernitätsanspruch, Freiburg (Schweiz) 2005, 241.

<sup>287</sup> „Es ist niemals zutreffend, dass man zuerst herausfinden muss, zu welcher Rasse ein Mensch gehört, um ihn richtig zu behandeln. (...) Aber die Spezies eines Tieres zu kennen (um dieses richtig zu behandeln, Anm.), ist absolut essentiell.“ – Midgley, Mary, *Animals and Why They Matter*, Athens (Georgia, USA) <sup>6</sup>2007, 98. (Übers. d. Verf.)

Vernunftnatur des Menschen. Für die beiden gibt es keinen Unterschied zwischen Mensch und Person. Mit Kant gesprochen: Wer von seiner Natur her Mensch ist, dem kommt gleichzeitig absoluter Wert, Selbstzweck – Personsein – zu. Wir haben gesehen, wie Auer und besonders Schlitt in dieser Tradition argumentieren: Bei ihnen bleiben die Tiere hingebunden auf den Menschen als einzigen Selbstzweck.

Dem ethischen Ausdehnungsargument kann christliche Ethik nur so weit zustimmen, als dadurch die Sonderstellung des Menschen, seine Selbstzwecklichkeit, nicht gefährdet wird. Hier liefert Irrgang einen interessanten Beitrag mit seinem Plädoyer für eine Anthropozentrik als Ethosform. Diese versucht ja, Personalität mit sittlicher Autonomie zu verschränken und so das sittliche Handeln des Menschen zu einer zentralen Bestimmung seines Personseins zu machen. Eine sittliche Würde kommt der nicht-menschlichen Natur dadurch nicht zu. Selbstzwecklichkeit, so Irrgang, kann also nicht mit derselben Rechtfertigungsstrategie auf die Tiere ausgedehnt werden.<sup>288</sup>

Der Ethiker und Jesuit Friedo Ricken hat versucht, ein „biozentrisches Ethos“ zu entwickeln, das davon ausgeht, alle Organismen (auch die nicht empfindenden) in einem *analogen* Sinn als Selbstzwecke zu betrachten.<sup>289</sup> Dies hat zur Folge, dass jeder Eingriff in nicht-menschliches Leben moralisch zu rechtfertigen ist, bedeutet aber nicht, dass ein solches Leben unantastbar wäre. In der Tat wird auf diese Weise eine Ausdehnung direkter sittlicher Verpflichtungen auf die Tiere möglich, ohne sich der naturalistischen Position anschließen zu müssen. Die Unterscheidung zwischen *moral agent* und *moral patient* gewährleistet, dass die Tiere, und mit ihnen alle lebendigen Wesen, als Objekte der Sittlichkeit anerkannt werden. Die *scala naturae*, die Ricken als Ranghöhe des „unterschiedlichen Selbstverhältnis(s) der Organismen“<sup>290</sup> definiert, dient als grundlegendes Kriterium für die Abwägung, zusammen mit der Bewertung der Interessen.

Rickens Vorschlag kommt dem Versuch des Philosophen Johann Ach erstaunlich nahe, dessen *prima facie*-Tötungsverbot sehr wohl Abstufungen kennt, die sich nach den auf dem

---

<sup>288</sup> „Anthropozentrik als Ethosform impliziert, dass der Mensch im sittlichen Handeln als Mensch und Person auf sich selbst in einer bestimmten Grundhaltung, Lebensform oder Tugendausprägung verwiesen und bezogen ist. Diese Argumentationsebene thematisiert die nicht dispensierbare Verantwortung des Menschen für sein Leben und Handeln vor der Idee der Sittlichkeit oder vor Gott.“ – Irrgang, *Umweltethik*, 174f.; zur Verwerfung des Ausdehnungsarguments, vgl. 88.

<sup>289</sup> Vgl. Ricken, *Anthropozentrismus oder Biozentrismus?* 17-21.

<sup>290</sup> Ricken, *Anthropozentrismus oder Biozentrismus?* 18.

Spiel stehenden Interessen bemessen.<sup>291</sup> Und dennoch: Bei Irrgang und Ricken bleibt die Abwägung moralischer Konflikte und Grenzfälle von Fall zu Fall in den Händen des Menschen und seiner Vernunft. Das bedeutet aber, dass eine solche Tierethik a priori keine Definitionen liefern kann, warum es etwa *prima facie* grundsätzlich falsch ist, ein empfindungsfähiges Lebewesen zu töten: es gilt weder das von der philosophischen Ethik postulierte, allgemeine Gleichbehandlungsprinzip, noch vermag für Tiere von einem Recht auf Leben gesprochen werden.

Katholische Ethik bietet sohin nur indirekte und abgeleitete Gründe für eine moralische Berücksichtigung der Tiere an – und das ist vermutlich der hauptsächliche Grund, warum es keine eigenständige Tierethik in der Moraltheologie gibt. Einige katholische Moraltheologen suchen hier Auswege und sind um eine Wiederaneignung biblischen Verständnisses und traditioneller moralischer Haltungen (Tugenden) bemüht.<sup>292</sup> Diese Suche nach Alternativen bezeugt zunächst in erster Linie die Defizite der traditionellen Begründungsstrategien: Den seitens der Tierethik gestellten Anforderungen ist so nicht beizukommen.

## **Ad 2) Konsequenzen aus der Geltung tierethischer Normen**

Es wurde gezeigt, dass die philosophischen Tierethiken zu unterschiedlichen Lösungen in den zentralen tierethischen Fragen gelangen: Darf man ein Tier benutzen, ihm Schmerzen zufügen, darf man es töten?

Hier wurde deutlich, dass die Geltungskraft der diversen tierethischen Aussagen äußerst beschränkt ist, da alle dargestellten Tierethiken aus dem Fundament spezieller Moraltheorien gewachsen sind: Wer die Gültigkeit dieser oder jener Theorie nicht anerkennt, der kann auch die Begründung der entsprechenden tierethischen Normen nicht teilen. Zudem fordern die einzelnen tierethischen Theorien kontraintuitive, bisweilen schockierende Antworten heraus, wenn man sie mit ethischen Grenzfragen (*marginal cases*) konfrontiert. Dies soll an einem zugegebenermaßen konstruierten Beispiel verdeutlicht werden:

---

<sup>291</sup> Vgl. Ach, Warum man Lassie, 190-193.

<sup>292</sup> Schockenhoff etwa fordert derartige Tugenden einer Lebensethik – Ehrfurcht und Staunen, Mitleid und Fürsorge – ein. Bezüglich der modernen Einstellung zu den Tieren beklagt er, dass die „kosmologische Weite“ der biblischen Schöpfungsaussagen der heutigen Theologie und Ethik fremd geworden sei: „Doch findet eine theologische Lebensethik, die sie (die Aussagen, Anm.) als kritisches Korrektiv wieder in das Bewusstsein der gegenwärtigen Christenheit einbringen möchte, an zahlreichen Texten der Bibel und ihrer theologischen Auslegungsgeschichte einen sachlichen Anhalt.“ – Schockenhoff, Ethik des Lebens, 605.

*Ein Haus steht in Flammen. Darin befinden sich eine Tanzmaus und ein schwer behinderter Mensch. Weil das Haus kurz vor dem Einsturz steht, kann nur mehr ein Lebewesen gerettet werden. Wer ist zu bevorzugen?*

Stellt man die Frage nach der Interessenabwägung, also wer zuerst zu retten und wessen Tod in Kauf zu nehmen ist, so würden folgende drei befragte Tierethiker je unterschiedliche Antworten geben: Der Utilitarist würde die Interessen der Maus und des behinderten Menschen quantifizieren, der Regansche Pflichtenethiker würde die Interessen vielleicht mit berücksichtigen und für die Mitleidsethikerin dürften dieselben Interessen keine Rolle spielen... Alle drei aber könnten sich nicht eindeutig für die Rettung des Menschen aussprechen.

Geraten Begründung und Geltung der Normen philosophischer Tierethiker kontraintuitionistisch in den Blick auf die Pflichten des Menschen, so bleibt im Vergleich bei den christlichen Ethikern deren Geltung im Blick auf die Tiere blass und unbestimmt: Tiere sind kein personhaftes Gegenüber, ihre Individualität wird kaum wahrgenommen. Ihnen fehlt die „sittliche Autonomie“ oder, biblisch gesprochen, die Ebenbildlichkeit und damit die Fähigkeit zur Antwort auf das Handeln Gottes. In der differentialistischen Sicht christlicher Provenienz wird schließlich auch das pathozentrische Argument marginalisiert, weil „Leiden“ und „Schmerz“ bei Tieren einen grundsätzlich verschiedenen Zustand beschreiben würden als beim Menschen.<sup>293</sup> Ein solcher Standpunkt verstößt jedoch nicht minder gegen menschliche Intuitionen, jedenfalls bei Menschen, die mit Tieren leben und miterleben, wie unzweideutig diese ihren Gefühlen – Freude, Trauer, Angst oder Schmerz – Ausdruck geben können.

Obwohl christliche Ethiker Tiere als Mitgeschöpfe begreifen, bleibt das Regelwerk für den Konfliktfall stets der Interessenabwägung durch die menschliche Vernunft unterworfen. Hier gilt: Je schwerwiegender der Eingriff in das Leben des Tieres ist, desto vitaler muss das menschliche Interesse und umso stichhaltiger die Begründung sein. So gesehen ist jede Tötung, jede Schmerzzufügung am Tier erlaubt, wenn nur der Vorteil für den Menschen groß genug und daher rechtfertigbar ist. Nun ist aber schon die Beurteilung dessen, was einen

---

<sup>293</sup> Vgl. Schlitt, Umweltethik, 264. Das Argument Schlitts, tierlichem Schmerz sei aufgrund geringerer Reflexionsfähigkeit der Tiere weniger Gewicht beizumessen, ist umstritten. Es gibt auch die gegensätzliche Meinung, dass Leiden für die Tiere schwerer wiegt, weil diese nicht in der Lage sind, ihren momentanen Zustand in einen umfassenden Zusammenhang einzuordnen. – Vgl. Ricken, Anthropozentrismus oder Biozentrismus? 7.

Luxusartikel ausmacht, strittig – wenn ein Pelzmantel Luxus ist, wieso nicht auch das Kalbsschnitzel?

Kann man ohne Verankerung der Tiere als Rechtssubjekte, nur aufgrund der Forderung nach analogen Pflichten gegen Tiere, zu moralisch befriedigenden Lösungen zu kommen?

Insbesondere bei Tierversuchen, Massentierhaltung oder Tiertransporten, wo medizinisch oder ökonomisch handfeste Interessen auf dem Spiel stehen? Es scheint mehr als fraglich, ob das in der (christlich-) anthropozentrischen Ethik favorisierte Prinzip der Güterabwägung in der Praxis zu einer nachhaltigen Verbesserung der Lebensbedingungen für Tiere führen kann.

### 3. DIE TIERTHEOLOGIE UND TIERETHIK ANDREW LINZEYS

#### 3.1. Einleitung

Im vorangegangenen Teil wurde versucht, den Status quo der tierethischen Debatte darzustellen. Zuerst wurden die diversen ethischen Standpunkte aus der (säkularen) Philosophie präsentiert, anschließend kamen Ansätze theologischer Ethik aus dem deutschsprachigen Raum zu Wort. Das Ziel war schließlich eine Gegenüberstellung von philosophischer und theologischer Tierethik, wobei sich zeigte, dass sich für einen nach rational-wissenschaftlichen Kriterien verlaufenden Diskurs nur wenige der besprochenen Standpunkte eignen. Doch selbst diese weisen jeweils unterschiedliche argumentative Schwachpunkte auf, sodass zum einen gravierende Unstimmigkeiten zwischen Philosophie und Theologie bestehen bleiben und zum anderen die theologische Ethik nicht in der Lage scheint, die Frage nach dem moralischen Status der Tiere befriedigend zu klären.

Deshalb soll nun ein anderer Weg beschritten werden, indem Andrew Linzeys Werk dargestellt wird und dessen explizit *theologischer* Versuch, Voraussetzungen und Fundamente für eine christliche Tierethik zu schaffen. Auch wenn bei Linzey die theologische Reflexion von der praktisch-ethischen Fragestellung nicht loszulösen ist, so steckt in seinen vielfältigen Veröffentlichungen zum Tierthema in erster Linie theologische Grundlagenarbeit, die so vor ihm noch kaum geleistet wurde.

#### **3.1.1. Andrew Linzey: sein Werdegang, sein Anliegen**

Die Theologie, meint Andrew Linzey, habe in Bezug auf die Tiere einen ganz klaren Auftrag. Es gehe in der christlichen Lehre um eine Veränderung hin zu der Auffassung, „dass Tiere gottgegebene empfindungsfähige Wesen (sind) mit einem eigenen intrinsischen Wert, Würde und Rechten“<sup>294</sup>. Ein solcher Auftrag ist für Linzey keine moralische Modeerscheinung einiger sentimentaler Tierliebhaber, sondern Ausfluss einer als durchaus „konservativ“ zu verstehenden Rechtgläubigkeit und des Bekenntnisses zu einer trinitarisch verfassten Theologie. „Ich behaupte, dass die christliche Theologie über Schlüsselbegriffe verfügt, die

---

<sup>294</sup> „... that animals are God-given sentient beings with their own intrinsic value, dignity and rights.“ – Linzey, Andrew, *Animal Gospel*, Louisville (Kentucky) 2000, 5.

einer ethischen Konzeption über den Platz der nicht-menschlichen Lebewesen in unserer Welt vollkommen Genüge tun.“<sup>295</sup>

Linzey, der weltweit erste Inhaber eines Lehrstuhls für Christliche Theologie und Tierschutz (*animal welfare*), hat den Tieren – weit über seine akademische Arbeit hinaus – einen Gutteil seines Lebens gewidmet: als Tierrechtsaktivist und streitbarer Geistlicher der Kirche von England. Dennoch ist sein primäres Metier immer die Wissenschaft geblieben – Forschung und Lehre –, wovon unzählige Seminare und Gastvorträge, aber vor allem eine gewaltige Zahl an Publikationen Zeugnis geben. Linzeys Arbeit ist von einer starken Überzeugung geprägt, dass rational-intellektuelles Argumentieren für die Tierthematik eine immense Bedeutung und Wirkkraft besitzt.<sup>296</sup>

In diesem Sinne hat sich Linzey von der wissenschaftlichen Auseinandersetzung auch selbst prägen und verändern lassen. Von den anfänglichen Diskussionen in der Oxford-Gruppe seit Anfang der 1970er über seine erste Monografie „*Animal Rights: A Christian Assessment*“ 1976<sup>297</sup> bis hin zur Abfassung seiner Dissertation 1986<sup>298</sup>, stets sind auch äußere Einflüsse in der Entwicklung von Linzeys Lehre erkennbar: zuerst Peter Singer und der Tierrechtsaktivismus, später die Zusammenarbeit mit Tom Regan, Paul B. Clarke und anderen, dann die Auseinandersetzung mit Karl Barths Dogmatik. Im Lauf der Jahre tritt immer stärker jener *Theologe* zutage, dessen tiefste Überzeugung es ist, dass ein anderer Umgang mit den Tieren kongruent mit dem überlieferten Glauben zu sein hat und – dass christliche Ethik nicht abgeschnitten werden kann von einer theologischen Sichtweise.<sup>299</sup>

Linzey versteht sein Unterfangen, insbesondere im Blick auf die christlichen Kirchen und natürlich auf die Gesellschaft als Ganzes, als ein aufklärerisches: Er liefert oft ungewohnte

---

<sup>295</sup> „I hold that Christian theology provides some of the key categories of thought which enable a fully satisfying ethical conception of the place of non-human creatures in our world.“ – Linzey, Andrew, *Animal Theology*, London 1994, viii.

<sup>296</sup> „Concern for animals has, as many philosophers have shown, a strong rational basis“ – Linzey, Andrew, *Creatures of the Same God. Explorations in Animal Theology*, (Winchester 2007)/New York 2009, 9; Vgl. auch *Animal Gospel*, 4.

<sup>297</sup> Linzey, Andrew, *Animal Rights: A Christian Assessment*, London 1976. Linzey optiert darin für die Empfindungsfähigkeit als Kriterium, Tieren einen moralischen Status zuzuerkennen, und verwirft den traditionellen Personbegriff bzw. die Vernunft als entscheidende Kriterien. Das Buch ist außerdem noch stark von der Überzeugung geprägt, dass der christlichen Tradition die Tiere gleichgültig seien – eine Ansicht, die Linzey später stark relativiert. Insgesamt beurteilt er diese erste Arbeit als theologisch ungenügend und zu polemisch. – Vgl. Linzey, *Christianity and the Rights of Animals*, London 1987, 5f.

<sup>298</sup> Linzey, Andrew, *The Neglected Creature: The Doctrine of the Non-Human Creation and its Relationship with the Human in the Thought of Karl Barth* (unveröffentlichte Dissertation), London University 1986.

<sup>299</sup> „Ethics cannot be divorced from theological vision.“ – *Animal Gospel*, 16.

Verständnisschlüssel für den Status der Tiere, überzeugt davon, dass gerade die christliche Theologie die richtigen Ansätze für eine neue Sicht auf die nicht-menschlichen Lebewesen bereit hält.<sup>300</sup> Ähnlich wie bei der Sklavenhaltung, die jahrhundertlang mit Berufung auf die christliche Tradition legitimiert worden war, mit Berufung auf dieselbe Tradition aber dann abgeschafft wurde, hegt Linzey die Hoffnung, dass auch im Fall der Tiere der christliche Glaube und die Kirchen das Potenzial zu einer Befreiung der Tiere besitzen.<sup>301</sup>

Ein weiterer Grundsatz ist wichtig, um Linzeys Ansatz zu verstehen. Auch wenn Linzeys Kampfplatz die Vernunft ist und somit das rational geleitete Ringen um die stärkeren Argumente, so ist bei ihm Theologietreiben zu allererst Vermittlung jener anderen Dimension der Wirklichkeit, die in Christus und seinem Evangelium offenbar geworden ist. Er sei immer vor der Wahl zwischen Nihilismus oder Theismus gestanden, bekennt Linzey: „Entweder gibt es Grund zur Hoffnung oder es gibt nichts zu hoffen.“<sup>302</sup> Zu glauben, dass die christliche Botschaft wahr ist, bedeute, sich nicht damit abzufinden, dass die Welt so ist, wie sie ist. Bezogen auf die Tiere heiße das, einen fundamentalen Perspektivenwechsel durchzuführen, um so einen neuen Einblick in die Schöpfung zu gewinnen. „Ich glaube“, schreibt Linzey, „dass dieser Einblick ein grundlegend spiritueller Einblick ist, nichts weniger als die Entdeckung dessen, was wesentlich ist für das Bekenntnis zu Gott als Schöpfer.“<sup>303</sup>

Es ist wohl nicht verkehrt, Linzeys Arbeit als missionarisch zu bezeichnen. Seine Bücher, besonders die liturgischen, sind immer getragen von dem Bemühen, diese neue Sicht auf eine in Christus erlöste und vom Tod befreite Schöpfung zu gewinnen: aufzuhören, diese Gott gehörende Welt ohne Limit auszubeuten, zu konsumieren oder zu manipulieren. Im Grunde lautet die spirituelle Herausforderung für die christlichen Kirchen, wieder zu erlernen, dass wir nicht Gott sind.<sup>304</sup> „Wir müssen ablegen, was der heilige Paulus den ‚alten Menschen‘ genannt hat, was Menschheit in moralischen Fesseln oder Versklavung zur Sünde bedeutet.“<sup>305</sup>

---

<sup>300</sup> Vgl. *Animal Theology*, viii.

<sup>301</sup> „Christian churches have then been the agents of oppression – that is commonplace – but they can also be agents of liberation“. – *Animal Gospel*, 23.

<sup>302</sup> „There is either reason to hope or nothing to hope for; good news or no news at all.“ – *Animal Gospel*, 1.

<sup>303</sup> *Animal Gospel*, 5.

<sup>304</sup> „Re-learning that We Are Not God“ – Vgl. *Creatures*, 16ff.

<sup>305</sup> „We must abolish what St Paul calls the ‚old man‘ which is humanity in moral bondages or slavery to sin.“ – *Animal Theology*, 155.

Mit der „Menschheit in den Fesseln der Moral“ ist ein weiteres, für Linzey wichtiges Anliegen angeschnitten. Ab Mitte der 80er Jahre kommt es bei ihm zur scharfen Abgrenzung von zwei Entwicklungen in der Tierrechtsszene, die Linzey bis heute Sorgen bereiten: Das ist zum einen die Gewaltbereitschaft unter manchen Aktivisten, und zum anderen sind es jene argumentativen Zuspitzungen von Moralphilosophen, die Linzey als „Selbstgerechtigkeit“ und „Moralismus“ bezeichnet. Vegane Ernährungsweise oder der Verzicht auf jegliche tierliche Kleidung seien positive Haltungen, doch manche Tierrechtler, schreibt Linzey, „genießen eine gute (moralische) Aburteilung wie andere ein gutes Essen.“<sup>306</sup>

Hier solle man vom Christentum lernen, dem einerseits moralistisches Argumentieren in der Geschichte zwar nur allzu vertraut gewesen ist, das aber andererseits das nüchterne Bewusstsein wach gehalten habe, dass alle Sünder sind. Dies gelte auch für das Verhalten den Tieren gegenüber. In Linzeys Worten: „Wir müssen den Mythos absoluter Widerspruchsfreiheit (so als ob ein Leben ohne tierliche Inanspruchnahme möglich wäre, Anm.) oder der Theologie eines ‚pure land‘ beseitigen.“<sup>307</sup> Moralismus und Selbstgerechtigkeit seien für die Sache kontraproduktiv und würden die Bereitschaft zu moralischem Verhalten zerstören.

Andrew Linzeys Arbeit stieß von Beginn an auf Skepsis und Wohlwollen, auf Kritik und Zustimmung sowohl in der weitgehend säkular geprägten Tierrechtsszene als auch in der anglikanischen Gemeinschaft. Bei allem Widerspruch, auch von Seiten anglikanischer Bischöfe, erfuhr seine Theologie höchste kirchliche Anerkennung. Wie bereits erwähnt, stellte eine bedeutende Würdigung seiner Bemühungen Linzeys Berufung auf den weltweit ersten Theologie-Lehrstuhl für Tiere, 1992 am Mansfield College (Universität Oxford), dar. 2001 verlieh ihm der Erzbischof von Canterbury den Titel eines *Doctor of Divinity*, der höchsten theologischen Auszeichnung der Kirche von England. Während seiner über 30 Jahre währenden wissenschaftlichen Karriere hat Linzey seinen Ansatz in mehr als 20 Büchern und 180 Aufsätzen vertieft und forscht heute gemeinsam mit Wissenschaftlern am *Oxford Centre for Animal Ethics* über die Rolle des Tieres, auch in theologischen Fächern jenseits der christlichen Ethik (v.a. Dogmatik, Patristik, Liturgie und Spiritualität).

---

<sup>306</sup> „... some of us have come to enjoy a good condemnation as others enjoy a good dinner“. – Linzey, *Animal Gospel*, 77.

<sup>307</sup> „... we need to dispel the myth of absolute consistency or ‚pure land‘ theology.“ – *Christianity*, 148.

### 3.1.2. Methodik und Aufbau

Auf den nachfolgenden Seiten werden die theologischen und ethischen Thesen Andrew Linzeys dargestellt. Weitgehend außer Acht gelassen werden Anthologien und das umfangreiche pastoraltheologische und liturgische Oeuvre<sup>308</sup>, die für das Ziel dieser Arbeit keine vorrangige Bedeutung haben. Auch verfolgt diese Arbeit nicht die Absicht, Linzeys theologisch-ethischen Entwicklungsgang chronologisch zu dokumentieren. Nun haben seine Ansichten im Laufe der Jahrzehnte durchaus Veränderungen und Konkretisierungen erfahren: Eine erste Synthese fanden sie in der 1987 publizierten Monografie „Christianity and the Rights of Animals“ und in der sieben Jahre später verfassten „Animal Theology“, dem expliziten Versuch, eine eigenständige christliche Theologie und die daraus abzuleitende Ethik für Tiere zu formulieren. Die nachfolgenden Werke, vor allem das 1998 erschienene „Animal Gospel“ sowie „Creatures of the Same God“ (2007) sowie „Why Animal Suffering Matters“ (2009) verfolgen jeweils unterschiedliche Ziele.<sup>309</sup>

„Animal Gospel“ und „Creatures of the Same God“ können als Fortschreibungen bzw. Ausfaltungen der „Animal Theology“ begriffen werden. Sie richten sich an einen christlichen bzw. christlich interessierten Leserkreis und sind auch eine Antwort auf die Debatte, die „Animal Theology“ ausgelöst hatte. Insbesondere „Creatures“, das als Aufsatz- und Redensammlung der vorangegangenen Jahre konzipiert ist, kann als eine kleine Linzeysche Apologetik gelesen werden, was mitunter zur Klärung unklarer Detailfragen aus der „Animal Theology“ hilfreich ist.

Mit „Why Animal Suffering Matters“ nimmt Linzey wieder verstärkt die philosophisch-ethische Debatte auf. Auch hier handelt es sich um Überarbeitungen diverser Vorlesungen und Vorträge, die großteils nach der Jahrtausendwende gehalten wurden. Er selbst nennt als

---

<sup>308</sup> Vgl. dazu vor allem: Linzey, Andrew/Regan, Tom (Hg.), *Animals and Christianity: A Book of Readings*, London 1989; Dies. (Hg.), *The Song of Creation*, London 1988; Dies. (Hg.), *Compassion for Animals: Readings and Prayers*, London 1988; Linzey, *Animal Rites: Liturgies of Animal Care*, London 1999; Linzey, Andrew/Clarke, Paul B. (Hg.), *Animal Rights: A Historical Anthology Book*, New York 2005.

<sup>309</sup> Linzey, Andrew, *Christianity and the Rights of Animals*, London 1987; Ders., *Animal Theology*, London 1994; Ders., *Animal Gospel. Christian Faith as if Animals Mattered*, London 1998 (hier wird die US-amerikanische Ausgabe benutzt: *Christian Faith*, Louisville/Kentucky 2000); Ders., *Creatures of the Same God. Explorations in Animal Theology*, Winchester 2007 (hier wird die US-amerikanische Ausgabe benutzt: *Creatures of the Same God*, New York 2009); Ders., *Why Animal Suffering Matters. Philosophy, Theology and Practical Ethics*, New York 2009.

Grund für die Neuerscheinung seinen Unmut über das verbreitete Vorurteil, bei der Tierethik handle es sich um eine emotionale und wenig vernunftgeleitete Angelegenheit.<sup>310</sup> Indem Linzey diese Meinung zu widerlegen sucht, wendet er sich wieder philosophischen Argumenten zu und nimmt damit wieder mehr jenen ethischen Diskurs der 1970er Jahre auf, den er zugunsten der Theologie zurückgestellt hatte.

In dem Versuch, Linzey für das Ziel dieser Studie, nämlich eine kritische Bewertung durch die katholische Tradition, möglichst exakt auszuwerten, wird daher eine diachrone und synoptische Vorgangsweise gewählt. Auf diese Weise soll verhindert werden, was Linzey mitunter selbst beklagt, nämlich eine eklektizistische und einseitige Rezeption seines Werks durch Heranziehung einiger weniger Textstellen.<sup>311</sup>

Linzey fordert also ein, umfassend gelesen und verstanden zu werden. Es stellt sich allerdings die Frage nach der Methodologie, da Linzeys Bücher, wie eben skizziert wurde, durchwegs unterschiedlich strukturiert und thematisch gewichtet sind. Dennoch ist bei Linzey ein Leitfaden auszumachen, der überdies im Zentrum des Interesses dieser Studie steht: den wissenschaftlichen Nachweis zu erbringen, dass sich eine besondere Berücksichtigung der Tiere aus dem Glaubensbestand der christlichen Kirche ableiten lässt und dass dieses Vorhaben der christlichen Lehre entspricht. Ein derartiger Ansatz aber, also die „Integration der Einzelaussagen des Glaubens in den Gesamtglauben“<sup>312</sup>, beschreibt exakt den Aufgabenbereich systematischer Theologie und näherhin der Dogmatik.

Aus diesem Grund und um die Auswertung Linzeys durch katholische Positionen im nachfolgenden Teil zu erleichtern, wird Anleihe am üblichen Gliederungsprinzip der Dogmatik genommen. Es wird also folgende Vorgehensweise gewählt: Die Rezeption der zentralen Thesen Linzeys erfolgt nach der klassischen Systematik katholischer Theologie, nämlich mittels ihrer Einordnung unter die zentralen Traktate der Dogmatik: Gotteslehre, Schöpfungslehre, Anthropologie, Christologie und Soteriologie. Vorangestellt ist ein Abschnitt zum Linzeyschen Bibelverständnis (quasi als kleine biblisch-theologische

---

<sup>310</sup> Vgl. *Why Animal Suffering*, 2-5.

<sup>311</sup> „Not infrequently, commentators reading me assume that they have found some deficiency in my thought because I have failed to touch upon such and such a problem or respond to this or that particular issue. But the truth is that I have written so much (twenty books and 180 articles) that someone entering the corpus from the perspective of one, or even two books fails to appreciate (despite notes) the range of previous work.“ – *Creatures*, 56.

<sup>312</sup> Beinert, Wolfgang, Einleitung in die Dogmatik, in: Ders. (Hg.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik*, 1, Paderborn/München/Wien/Zürich 1995, 5.

Erkenntnislehre), den Abschluss bildet die Darstellung der ethisch-praktischen Konsequenzen aus Linzeys Tier-Theologie.

Diese Vorgehensweise hat naturgemäß ihre Grenzen. So überschneiden sich oft die Themenbereiche: Die Sündenfall-Thematik etwa hat ihren angestammten Ort im Schöpfungs- bzw. Anthropologie-Traktat, spielt aber zugleich auch bei der Erörterung der natürlichen Gotteserkenntnis (traditionell anzusiedeln im Traktat Gotteslehre) eine wesentliche Rolle. Nun verfolgt Linzey ja keineswegs die Absicht, eine vollständige Dogmatik vorzulegen. Sein Fokus sind die Tiere innerhalb einer christlichen Schöpfungstheologie und -ethik: So sind z. B. seine christologischen Überlegungen auf ein tierethisches Anliegen hin formuliert und es wird weder von Linzey noch vom Verfasser dieser Arbeit der Anspruch gestellt, eine umfassende Christologie entwickelt zu haben; Gleiches gilt *mutatis mutandis* für die anderen Traktate.

In dieser Arbeit wird – erstmals im deutschen Sprachraum – das Werk Andrew Linzeys als solches rezipiert und kritisch gewürdigt. Bisher ist auch keine deutsche Übersetzung der Bücher Linzeys erschienen. Die Übersetzung der Zitate geschah durch den Verfasser dieser Arbeit. Dabei wurde auf eine möglichst wortgetreue Wiedergabe des englischen Originals Wert gelegt.

In dem Bemühen, eine sinngetreue Zusammenschau der Standpunkte des Autors zu gewährleisten, wurde in diesem Kapitel ein weithin darstellender Zugang gewählt, der sich grammatisch im Modus der indirekten Rede kenntlich macht. Auch dort, wo Linzeys Argumentation sachlich fragwürdig oder schwach fundiert erscheint, wurde auf eine Kritik verzichtet, da eine solche ohnehin den Kern des nachfolgenden Kapitels bildet. Allerdings findet sich am Ende eines Unterkapitels oft ein kommentierender Absatz angefügt, der jene Fragestellungen präzisiert, die dann im vierten Kapitel systematisch aufgearbeitet werden sollen. Auch in der Zusammenfassung am Ende dieses Kapitels werden Schwierigkeiten mit Linzeys Ansatz noch einmal thematisiert.

Einer Erklärung bedarf auch der Umgang mit Primärquellen, auf die Linzey verweist bzw. die er in seinen Schriften zitiert. Bisweilen machte die schwere Zugänglichkeit der vorwiegend englischsprachigen Literatur deren Zitierung aus dem Linzeyschen Textcorpus, in eigenhändiger deutscher Übersetzung, notwendig, ohne die Originalquelle überprüfen und

genau angeben zu können. Dort, wo eine primäre Quellenangabe möglich war, insbesondere bei der Zitierung klassischer Autoren (etwa des Thomas von Aquin), wurde auf bestehende deutsche Übersetzungen oder auch auf den deutschen Originaltext (im Fall Karl Barths) zurückgegriffen und eine solche im Fußnotenbereich ausgewiesen.

### 3.1.3. Aufriss von Linzeys Kernthesen

Wenn in diesem Kapitel Linzeys Ansätze aus den verschiedenen Büchern zusammengetragen, besprochen und in Traktatform systematisiert werden, dann geschieht Interpretationsarbeit, die sich ihrerseits selbst einer kritischen Überprüfung zu stellen hat. Aus diesem Grund und zur leichteren Orientierung werden den nachfolgenden Ausführungen zwölf Kernthesen vorangestellt. Sie sind der Sukkus, der sich für den Verfasser dieser Studie aus der Zusammenschau von Linzeys *theologischer* Reflexion herauskristallisiert hat. Die *praktisch-ethischen* Schlussfolgerungen aus Linzeys Tiertheologie werden in diesem Thesenauftritt vorerst nicht berücksichtigt; auf sie wird am Ende dieses Kapitels gesondert eingegangen.

**These 1:** Die christliche Theologie ist in der Lage, für die Entwicklung einer Tierethik die Schlüsselbegriffe zu liefern und sie inhaltlich zu begründen. Diese lauten: Tiere haben einen intrinsischen Wert, Würde und Rechte.

**These 2:** Eine theologische Tierethik muss rational begründbar und argumentierbar sein, wiewohl sie zugleich aus der Dimension des Glaubens und des Bekenntnisses zu Jesus Christus schöpft.

**These 3:** Theologische Tierethik ist, wie christliche Ethik im Allgemeinen, nicht widerspruchsfrei. In dem Bewusstsein, dass alle Sünder sind, zeigt sie sich widerständig gegen Moralismus und Selbstgerechtigkeit und verneint eine *pure land*-Ideologie (so, als ob eine moralisch vollkommene Welt zu erreichen wäre).

**These 4:** Die Bibel muss kontextuell gelesen, also im Kontext einer tierfreundlichen Schöpfungstheologie interpretiert werden. Das erfordert die Abkehr von einer anthropozentristischen Bibelauslegung hin zu einem Textverständnis unter dem Aspekt des liebenden Schöpfergottes, der einen besonderen Bund mit Menschen und Tieren geschlossen hat.

**These 5:** In der Schöpfung durch den Logos, in der Fleischwerdung des Logos und im Versöhnungswerk des Logos, der Jesus Christus ist, manifestiert sich Gottes Befreiungs- und Erlösungsabsicht für Menschen und Tiere.

**These 6:** Die Achtung der Tiere als Mitgeschöpfe und Bundesgenossen zieht deren Aufnahme in die menschliche Rechtsgemeinschaft nach sich. Dies macht heutzutage die Zuerkennung von Tierrechten, im Sinne moderner Rechtsterminologie, erforderlich.

**These 7:** Neben einer derartigen Verankerung von Tierrechten gilt, gemäß einem theozentrischen Verständnis von Schöpfung, Gott als der eigentliche und absolute Inhaber von Rechten: Diese „Theos-Rechte“ sind der theologische Grund für die Geltung moralischer Ansprüche der Tiere und somit die Grundlage christlicher Tierethik.

**These 8:** Aus der vorfindbaren Natur sind keine eindeutigen ethischen Normen abzuleiten. Nicht durch ein naturalistisch verstandenes Naturrecht, sondern erst durch die Transformation der Natur in den Modus der Hoffnung („neue Schöpfung“) hinein erkennen wir den moralischen Maßstab.

**These 9:** Die Sonderstellung und Einzigartigkeit des Menschen besteht qualitativ vor allem in seiner Fähigkeit zu moralischem Verhalten. Daraus erwächst die christliche Forderung, dass sich der Mensch gegenüber der Schöpfung als das priesterliche Geschöpf und die dienende Spezies begreifen soll.

**These 10:** Wenn dem zur Sünde fähigen Menschen von Gott her die Erlösung zugesagt ist, dann gilt diese Zusage auch für die tierlichen Geschöpfe, die nicht zur Sünde fähig sind.

**These 11:** Das Eintreten Gottes für die Schwachen und Rechtlosen, exemplifiziert in der Selbsterniedrigung Jesu, verleiht dem Schutz der schwachen und rechtlosen Geschöpfe moralischen Vorrang: in Analogie zu Menschenkindern auch zu den Tieren. Christlich ist daher als Moralprinzip die Großherzigkeit (*generosity*) gefordert, anstelle des philosophischen Grundsatzes der Ethik, Gleiches gleich zu behandeln.

**These 12:** Der kosmische Christus ist der Ursprung aller Kreaturen. Ihr Ziel ist die Einswerdung in ihm.

### **3.2. Bibelverständnis: Linzeys hermeneutischer Ansatz**

Linzey sucht den Beweis zu erbringen, dass das Christentum über positive Kategorien für eine Wertschätzung der Tiere verfügt. Es steht für ihn außer Frage, dass dieser Nachweis zuallererst in der biblischen Offenbarung selbst zu finden sein muss. Nun spielen Tiere im Alten Testament eine wichtige Rolle. Sie werden geopfert (vgl. Lev 22), geschlachtet (vgl. Gen 22), gegessen (vgl. Gen 27), geschlagen (vgl. Num 22) und gezüchtet (vgl. Ex 3). Sie werden auch gehegt (vgl. 1 Sam 9) und gepriesen (vgl. Ps 104), mythifiziert (vgl. Ijob 41) und kodifiziert (vgl. Lev 11). Das Neue Testament, insbesondere die Evangelien, widmen sich den nicht-menschlichen Lebewesen kaum. Jesus lebt vor seinem öffentlichen Auftreten mit den wilden Tieren (vgl. Mk 1,13), er reitet auf einem Esel in Jerusalem ein (vgl. Mt 21,6f.), er beruft Männer, die vom Fischfang leben (vgl. Mt 4,18), er lässt Dämonen vor ihren Augen in eine Schweineherde fahren (vgl. Mk 5,13) und isst zu Pessach mit ihnen ein junges Lamm (vgl. Lk 22,11). Über den Schutz der Tiere, über eine Liebe Jesu zu den Tieren findet sich kein Wort.

Die Stellung der Tiere in der Schrift ist allenfalls als ambivalent zu bezeichnen,<sup>313</sup> keinesfalls jedoch enthält sie einen klaren Tierschutzkodex. Woher nimmt Linzey also seine Überzeugung, dass die hebräische Bibel und das Neue Testament ein tragfähiges Fundament für eine Theologie und Ethik der Tiere hergeben?

Linzey gesteht ein, dass die Schriften keineswegs eine durchwegs positive Sicht auf die Tiere bereithalten – die menschlichen Verfasser der biblischen Texte hätten naturgemäß die Geschichte Gottes mit den Menschen im Fokus gehabt. „Nicht alles in der Bibel beruht auf Mitgefühl und Freundlichkeit, weder für Menschen noch für Tiere“<sup>314</sup>: Sowenig der gesamte Textcorpus sich für die Begründung der Menschenrechte vereinnahmen lasse, sowenig könne man einfach Tierrechte herauslesen. Eines sagt die Bibel jedoch unmissverständlich: Tiere (wie Menschen) sind Gottes Geschöpfe und nicht bloß zur grenzenlosen Nutzung durch den Menschen da: Gottes Bund nach der Sintflut ist ausdrücklich mit allen Lebewesen geschlossen (Gen 9, 9-11) und in der Sabbatruhe besteht das Ziel der gesamten Schöpfung (Gen 2, 1-3). Linzey fordert daher eine neue Generation von Biblikern ein, die tierfreundliche Einsichten auf die Heilige Schrift eröffnen.

---

<sup>313</sup> Vgl. Irrgang, Umweltethik, 136-142; dazu auch 2.2.1.1.

<sup>314</sup> „Not everything in the Bible supports compassion for either humans or animals.“ - Creatures, 12.

*Das erste, was wir brauchen, ist eine Tier-Bibel.* Damit meine ich, dass wir alle tierfreundlichen Stränge in der Schrift herausziehen sollen. Nicht alles in der Schrift ist freundlich, weder zugunsten von Tierrechten noch von Menschenrechten. Aber was dort zu finden ist, ist viel freundlicher als viele annehmen. Tierrechtler haben nicht die Idee des universalen Friedens erfunden, wo „der Wolf mit dem Lamm liegt“ (Jes 11,6), auch haben sie nicht das ursprüngliche göttliche Gebot erfunden, vegetarisch zu leben (Gen 1,29-30). Weder haben wir die Idee eines Bundes zwischen Gott und allen Lebewesen erfunden (Gen 8,9-10) noch uns einen Bund in besonderer Weise mit Tieren ausgedacht, in dem Gott „den Bogen, das Schwert und den Krieg im Land beseitigen wird“ (Hos 2,18).<sup>315</sup>

Gott mag sich nicht für alle geschaffenen Dinge auf gleiche Weise sorgen. Aber wen einmal die biblische Einsicht erfasst hat, dass sich Gott um seine Schöpfung kümmert, der sei gezwungen, jene streng anthropozentrische Sicht aufzugeben, die jahrhundertlang die christliche Tradition beherrscht hat und noch immer beherrscht.<sup>316</sup>

Linzey fordert ein kontextuelles Lesen der Bibel ein, das sich der schöpfungstheologischen Hermeneutik verpflichtet weiß, dass „die Schöpfung für Gott existiert und dass Gott für die Schöpfung ist“<sup>317</sup>. Einfachstes Beispiel für eine solche Lesart ist die priesterschriftliche Schöpfungsgeschichte: Hier hat sich die Tradition stets auf Gen 1,26.28 berufen um die menschliche Herrschaft über Welt und Tiere zu legitimieren. Nie aber wurde der nachfolgende Vers 29 mitberücksichtigt, der die paradisischen Menschen zur vegetarischen Ernährungsweise verpflichtet. Damit, so Linzey, ist den Menschen ein zentrales Kriterium für seine unterschiedlich stark geforderten Pflichten gegenüber der Natur an die Hand gegeben:

„Die Übertragung der Herrschaft über die Tiere, von der man einst dachte, sie sei der Markstein um die Ausbeutung zu rechtfertigen, wird nun zentral für die Sicht, dass das, was wir den Tieren schulden, mehr ist, als was wir Pflanzen schulden und wohl auch dem Ökosystem.“<sup>318</sup>

Die christlich-traditionelle Lesart versteht den Herrschaftsauftrag Gen 1,26.28 nun aber als absolutes Recht des Menschen, über die Tiere zu verfügen. Linzey hält daher die *dominium*

---

<sup>315</sup> „*The first thing we need is an Animal Bible.* By that, I mean we need to draw out all those animal-friendly strands in scripture. Not everything in scripture is friendly either to animal rights or human rights. But what there is, is much friendlier than many suppose. Animal rightists have not invented the idea of universal peace wherein „the wolf lies down with the lamb“ (Isaiah 11:6), neither have they invented the original divine command to be vegetarian (Genesis 1:29-30). Neither have we invented the idea of a covenant between God and all living creatures (Genesis 8:9-10), or dreamed up the covenant specifically with animals in which God will „abolish the bow, the sword, and war from the land“ (Hosea 2:18 – *Richtig: Hos 2,20, Anm.*). – *Creatures*, 102.

<sup>316</sup> Vgl. *Creatures*, 13. Hier und an vielen anderen Stellen setzt Linzeys harsche Kritik an der thomanischen Interpretation des Tierstatus und ihrer Rezeption durch die katholische Lehre bis heute an.

<sup>317</sup> *Animal Theology*, 25.

<sup>318</sup> *Animal Theology*, 34.

*terrae*-Interpretation des Thomas von Aquin (aber auch Martin Luthers) für eine krasse Fehldeutung, die aufgrund der Wirkmächtigkeit der thomanischen Lehre insbesondere die katholische Theologie bis heute bestimmt.<sup>319</sup> Thomas verstehe „herrschen“ (hebräisch *radah*) fälschlicherweise im Zusammenhang mit der aus der aristotelischen Naturphilosophie abgeleiteten Schöpfungsordnung. Nach dieser besteht das Unvollkommene zum Nutzen des Vollkommenen; Pflanzen gebrauchen die Erde zur Nahrung, Tiere die Pflanzen – und der Mensch beide: Daher sei es in Übereinstimmung mit der Naturordnung, dass der Mensch über die Tiere herrscht.<sup>320</sup>

Dass heute kein ernsthafter Bibelgelehrter mehr einer derartigen Interpretation anhängt, hat für Linzey drei Gründe:

1. Die aus der Ebenbildlichkeit Gen 1,26 resultierende Rückgebundenheit des Menschen auf Gott hin;
2. Die aus dem geschichtlichen Kontext herausgearbeitete Erkenntnis, dass menschliche (Königs-) Herrschaft als verantwortete Herrschaft Gott gegenüber zu begreifen ist;
3. Die Verknüpfung des Herrschaftsauftrags mit dem Vegetarismus-Gebot Gen 1,29f, wodurch die vorgebliche absolute Machtübertragung seitens Gottes deutlich begrenzt wird.

Auch die Namensgebung, in der zweiten Schöpfungsgeschichte Gen 2,19 ein weiteres Argument für die absolute Herrschaft über die Tiere, sollte nach seiner Meinung nicht zu hoch gehängt werden: Schließlich gebe Adam auch seiner Frau den Namen – Eva.<sup>321</sup>

Das Problem des Thomas – und anderer, wie Luthers oder Calvins – mit den Tieren sucht Linzey darauf zurückzuführen, dass deren Theologie von primär anderen Interessen geleitet war. Die Genannten hätten eine *ad hoc*-Theologie betrieben. So verteidigte Thomas den nachrangigen tierlichen Schöpfungsstatus als gottgewollt, um so seine Lehre vom kosmischen Sündenfall stützen zu können; die Betonung der menschlichen Vernunft sei im Kontext von Thomas' Anthropologie und Engelslehre zu suchen. Mit der Missachtung der biblischen Grundintentionen habe Thomas den Christen ein bitteres Erbe bereitet:

---

<sup>319</sup> „This scholastic position remains, as far as one can see, the official Catholic line.“ – Christianity, 22.

<sup>320</sup> Vgl. Christianity, 25. Der Gedanke lautet bei Thomas: „... nam imperfectiora cedunt in usum perfectiorum; plantae enim utuntur terra ad sui nutrimentum, animalia vero plantis, et homines plantis et animalibus. Unde naturaliter homo dominatur animalibus.“ – S.th. I q. 96,1.

<sup>321</sup> Vgl. Christianity, 25f.

„Ein hierarchisches Konzept, verwechselt mit dem biblischen Verständnis von Königsherrschaft, verleiht den Tieren den Status strenger Subordination; die Betonung des Seelenbegriffs sowie die Unterteilung der Geschöpfe in rationale und daher unkörperliche Seelen (und umgekehrt) hat zu einer Herabsetzung des geistigen Status der Tiere geführt...“<sup>322</sup>

Der biblische Seelenbegriff ist ein ganz anderer, sagt Linzey. Unter *nefesch*, hebräisch für Geist, Seele, Leben, sei der Geist Gottes zu verstehen, dem sich, wenn auch in unterschiedlichen Formen, alles Leben verdankt. Durch die gemeinsame *nefesch* konstituiert sich *berit* als Gemeinschaftsbund von Mensch und Tier mit Gott. Menschliches Leben besitzt wegen der von Gott übertragenen Verantwortung für die Schöpfung zwar eine herausragende Bedeutung, „aber Tiere sind keine unterschiedliche Sorte von Leben“<sup>323</sup>. Mit Karl Barth gesprochen habe die Leugnung von tierlicher Seele oder Geist daher keine biblische Grundlage. Menschen und Tiere seien mit demselben Segen gesegnet (Gen 1,22.28) und als Konsequenz des Sündenfalls (Gen 3) gemeinsam verflucht: Sie sind derselben Hoffnung, demselben Gericht und demselben göttlichen Erbarmen unterworfen. Symbolisch säßen Menschen und Tiere in Noachs Arche im selben Boot – jenem Boot, das im NT dann als die Kirche identifiziert wird. (1 Petr 3, 20ff.).<sup>324</sup>

Die Bundesgemeinschaft Gottes mit Mensch **und** Tier wird nach Linzey an verschiedenen **alttestamentlichen** Stellen ausgedrückt: in den Gesetzessammlungen der Tora als moralisches Gebot an die Menschen<sup>325</sup>, in der gemeinschaftlichen Sabbatruhe (Ex 20,10; 23,12), im gemeinsamen Verschonen vor Gottes Zorn (Jona 4,11) oder im Lob des Mannes, der sich um sein Vieh sorgt (Spr 12,10). Linzey sieht in besonderer Weise im mosaischen Gesetz den Sinn dafür keimen, dass gewisse zwischenmenschliche moralische Verpflichtungen auf Tiere auszudehnen sind.<sup>326</sup>

Um einen gemeinsamen Bund handelt es sich auch im Blick auf die endzeitliche Erlösung von den Folgen des Sündenfalls: „Hosea stellt Befreiung vom Angstzustand in Aussicht, der

---

<sup>322</sup> „The conception of hierarchy confuses the biblical notion of monarchy and gives animals a strongly subordinate status; the stress on soulfulness, and the division of creatures into rational and therefore incorporeal souls or otherwise, has led to a disparagement of the spiritual status of animals (...)“ – Christianity, 27.

<sup>323</sup> „... animals are not different kinds of life.“ – Christianity, 31. Vgl. dazu: Barth, KD III/2, 431f.

<sup>324</sup> Vgl. Christianity, 31.

<sup>325</sup> „Wenn du siehst, wie der Esel deines Gegners unter der Last zusammenbricht, dann lass ihn nicht im Stich, sondern leiste ihm Hilfe!“ (Ex 23,5); „Du sollst dem Ochsen zum Dreschen keinen Maulkorb anlegen.“ (Dtn 25,4)

<sup>326</sup> „What we see in Exodus and Deuteronomy especially is an emerging sense that some of those basic obligations owed to fellow humans should extend to animals as well.“ – Christianity, 32.

zwischen den Spezies und untereinander herrscht“<sup>327</sup>, Jesaja schließlich sieht das messianische Reich gekommen, wenn ein kleiner Knabe das Kalb und den Löwen gemeinsam hütet (Jes 11,6). Wenngleich das Töten für die gegenwärtige Zeit als gerechtfertigt betrachtet wurde, lasse sich aus diesen Texten und dem Vegetarismusbefehl in Gen 1 erschließen, dass die Verfasser der Bibel darauf beharrten, „dass eine andere Zeit kommen werde, in der solches Töten nicht mehr notwendig sein würde“<sup>328</sup>.

Die nachsintflutliche Bundesordnung Gen 9 ist auf dem Hintergrund der Erkenntnis zu lesen, dass die Menschheit, und mit ihr die Schöpfung, offensichtlich unfähig geworden war, der ursprünglichen Ordnung Gottes zu entsprechen. „Da sprach Gott zu Noach: Ich sehe, das Ende aller Wesen aus Fleisch ist da; denn durch sie ist die Erde voller Gewalttat. Nun will ich sie zugleich mit der Erde verderben“ (Gen 6,13). Linzey interpretiert diese Stelle als totale Absage Gottes an jede Form von Gewalt:

Die radikale Botschaft der Noach-Geschichte (von den Kommentaren oft übersehen) ist, dass Gott uns lieber gar nicht hätte, sofern wir gewalttätig sind. Die Gewalt selbst in jedem Teil der Schöpfung ist das hervorstechende Merkmal der Verderbtheit und Sündhaftigkeit. (...) Verderbtheit und Bosheit haben Gottes höchste Hoffnungen für die Schöpfung in ein Schlamassel geführt. Daher musste eine Art Anpassung an die menschliche Sündhaftigkeit erfolgen.<sup>329</sup>

Unter derartige „Anpassungen“ reiht Linzey auch die Erlaubnis zum Fleischkonsum. Aus der Absage Gottes an Gewalt kann zwar der grundsätzliche Auftrag zur gewaltfreien, vegetarischen Lebensweise abgeleitet werden. Allerdings war und ist dieser Auftrag eingeschränkt von der „biblischen Perspektive, dass wir töten dürfen, aber nur unter den Bedingungen eines tatsächlichen Bedarfs“<sup>330</sup>, etwa in Ermangelung anderweitig zu gewinnender Proteine.

Eschatologische Hoffnungsbilder einer Schöpfung ohne Gewalt sieht Linzey auch im **Neuen Testament** gezeichnet. Wiederholt bezieht er sich auf den Text Röm 8,22, wo Paulus von der

---

<sup>327</sup> „... Hosea offers release from these conditions of fear both within and between species.“ – Christianity, 33. (Vgl. Hos 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.“)

<sup>328</sup> Animal Theology, 128.

<sup>329</sup> „The radical message of the Noah story (often overlooked by commentators) is that God would rather not have us be at all if we must be violent. It is violence itself within every part of creation that is the preeminent mark of corruption and sinfulness. (...) Corruption and wickedness had made a mess of God’s highest hopes for creation. There just had to be some accommodation to human sinfulness.“ – Animal Theology, 127.

<sup>330</sup> „... the biblical perspective that we may kill but only in circumstances of real need.“ – Animal Theology, 134.

ganzen, auch nicht-menschlichen Schöpfung, spricht, die mit leidvollem Stöhnen darauf wartet befreit zu werden. Selbst wenn sich Paulus nicht über die volle Konsequenz seiner Worte im Klaren gewesen sein mag, so darf das „Stöhnen und Klagen“ heute derart interpretiert werden, dass Tieren – im Gegensatz zu Steinen, die nicht schreien können – moralisches Unrecht angetan werden kann. Der Ausdruck von Schmerzempfindung, den der Apostel hier beschreibt, könne sogar als impliziter Hinweis auf die verborgene Existenz eines tierethischen Bewusstseins bei Paulus gelesen werden.

Paulus freilich mag seine Formulierung wohl präzise so verstanden haben: als visionshafte Ermöglichung einer Welt, in der Gottes Geist voll wirksam ist; in der Tat als neue Schöpfung. Es mag allerdings sein, dass unser verbissener und anhaltender Humanozentrismus uns davon abgehalten hat, ernsthaft auf jene anderen Stimmen unserer Tradition zu horchen, die sehr wohl auf eine verwandelte Ordnung der Welt hinweisen.<sup>331</sup>

Linzey widerspricht hier der traditionellen Auffassung eines „christlichen Humanismus“, der die Menschheit als einziges moralisches Gut sieht. Eine Menschheit hingegen, die mit Röm 8,21 „befreit (ist) zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes“, ist zu einem „neuen Humanismus“ berufen: der „die Idee völlig verwirft, dass die Menschen der Maßstab sind für den Wert anderer Kreaturen.“<sup>332</sup> Als vom Geist erfüllte Kinder Gottes sind die Menschen beauftragt, Erfüllungsgehilfen des Geistes zu werden, auf den alle Schöpfung sehnsuchtsvoll wartet. Bibel, Tradition und Geschichte hätten immer den „alten Humanismus“ gepflegt. Kein Wunder, meint Linzey: Die Menschen hätten nicht erkannt, dass mit der biblischen Verheißung der Gotteskindschaft der Auftrag verbunden war, erlösend zu wirken in dieser Welt. Spätestens in unserer Zeit sei aber offensichtlich geworden, dass „die zerstörerischen Fähigkeiten der Menschheit nicht nur uns selbst bedrohen, sondern die Integrität der Schöpfung selbst.“<sup>333</sup>

Eine derartige veränderte Interpretation, wie sie durch eine visionär-tierethische Relecture der Römerbriefstelle hervorgerufen wird, ist für Linzey nun keineswegs irrational oder fantastisch. Er hält traumhafte, visionäre Hypothesen, wie sie aus der Bibel gewonnen werden, für höchst einflussreich auf das kollektive Bewusstsein und neue moralische Kräfte.

---

<sup>331</sup> „Paul indeed may well have understood his writing as precisely that: vision-like possibilities of a world in which the Spirit of God is fully operative; a new creation indeed. But it may be that our dogged and persistent humanocentrism has prevented us from listening seriously to those other voices within our tradition that do indeed suggest a transformed world order.“ – *Animal Theology*, 75.

<sup>332</sup> „The new kind of humanism we need has to reject absolutely the idea that human beings are the measure of the worth of other creatures.“ – *Animal Theology*, 72.

<sup>333</sup> „... the destructive capacities of humankind threaten not only ourselves but the integrity of creation itself.“ – *Animal Theology*, 73.

Ein Beispiel: Martin Luther King verwendete in der späteren Niederschrift seiner berühmten gewordenen Rede „I Have a Dream“, gehalten 1963 in Washington, an zentraler Stelle die Friedensvision aus Jes 11, um für gleiche Bürgerrechte für die schwarze Bevölkerung zu plädieren: „Ich habe noch einen Traum heute, dass eines Tages das Lamm und der Löwe zusammen liegen werden und jedermann unter seinem eigenen Wein- oder Feigenstrauch sitzen wird und sich niemand fürchten muss.“<sup>334</sup>

Ähnlich hat die südamerikanische Befreiungstheologie die Bibel aus den existentiellen Nöten der Menschen heraus neu gelesen. Das daraus entstandene Verständnis Jesu als eines Befreiers von Unterdrückung und Armut wurde so zur Legitimation für Gesellschaftskritik und für den (auch politischen) Kampf gegen ungerechte Strukturen. Linzey nutzt die Bibelinterpretation der Befreiungstheologie (er bezieht sich hier namentlich auf Gustavo Gutierrez und Leonardo Boff) allerdings zu einer scharfen Abrechnung mit derselben: Eine „defiziente Christologie“<sup>335</sup> habe die kosmische Dimension des christlichen Erlösungswerks völlig vernachlässigt. Die Theologie der Befreiung unterstütze eine „kompromisslose dogmatische Humanozentrität“ und sei „verengt und exklusiv“<sup>336</sup>.

Zum Beleg seiner Kritik am Fehlen einer kosmischen Erlösungssicht sowie an der anthropozentristischen Tradition christlicher Bibelauslegung führt Linzey vor allem den Johannesprolog sowie die Hymnen Eph 1 und Kol 1 an. Die Fleischwerdung Jesu interpretiert er als Bejahung der Erlösung aller, vor allem fleischlicher Lebewesen. „Die *ousia*, die (von Christus, Anm.) in der Inkarnation angenommen wurde, ist nicht nur spezifisch menschlich, sie ist auch kreatürlich.“<sup>337</sup> Die Hymnen der beiden Deuteropaulinen<sup>338</sup> wiederum eröffnen für Linzey die Sicht auf einen Christus, dessen nachfolgende kosmische Bedeutung weit hinausreicht über die Beschränktheit, der Jesu irdisches Leben unterworfen war.

---

<sup>334</sup> „I still have a dream today that one day the lamb and the lion will lie down together and every man will sit under his own vine or fig tree and none shall be afraid.“ – Martin Luther King, *Why We Can't Wait*, New York 1969, 43. (zitiert aus: *Animal Gospel*, 72.)

<sup>335</sup> „Their narrowness in this regard largely arises from a deficient christology.“ – *Animal Theology*, 62.

<sup>336</sup> „... liberation theology espouses an uncompromisingly dogmatic humanocentricity...“; „... a constricted and exclusive theology...“ – Vgl. *Animal Theology*, 63. 67.

<sup>337</sup> „the *ousia* assumed in the incarnation is not only specifically human, it is also creaturely.“ – *Animal Theology*, 69.

<sup>338</sup> Maßgeblich hier die Verse Eph 1,10: „Er (Gott) hat beschlossen, die Fülle der Zeiten heraufzuführen und in Christus alles zu vereinen, was im Himmel und auf Erden ist“; sowie Kol 1,16.19f. „Denn in ihm wurde alles erschaffen, im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten (...) Denn Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen, um durch ihn alles zu versöhnen. Alles im Himmel und auf Erden wollte er zu Christus führen, der Frieden gestiftet hat am Kreuz durch sein Blut.“

Jene, die einwenden, dass Jesus ungenügend oder gebremst agierte in seinem Kampf für Feminismus, für die Abschaffung der Sklaverei oder für Veganismus (...) verkennen den zentralen Punkt, dass das Bekenntnis zum Gekreuzigten ein Bekenntnis zu einem Christus ist, der unausweichlich und zutiefst determiniert war durch die Tatsache der Inkarnation. An einem bestimmten Ort und zu einer festgesetzten Zeit zu leben, bedeutet nicht überall sein zu können. Dieses (in Eph 1 und Kol 1 entworfene, Anm.) Konzept der kosmischen Versöhnung hält den Rahmen bereit, in dem wir den über die Natur hinausgehenden moralischen Imperativ erfassen können, der im tatsächlichen historischen Leben Jesu flüchtig aufflackert.<sup>339</sup>

Zur Stützung seiner Sichtweise auf den kosmischen Christus beruft sich Linzey stark auf die Theologie der Kirchenväter, wie später noch zu zeigen sein wird. Für den Autor ist die Geschichte der neuzeitlichen Theologie, bis hin zur neueren liberalen und humanistischen Theologie, eine Geschichte des Vergessens und Missachtens der neutestamentlichen Grundlagen.<sup>340</sup>

Als die Zentralfigur der neutestamentlichen Botschaft untersucht Linzey naturgemäß Jesus Christus selbst. Jesu öffentliches Auftreten, das im Markusevangelium bei den wilden Tieren beginnt, spannt eine Klammer zur Schilderung des messianischen Zeitalters in Jes 11: Dessen Kennzeichen ist die Versöhnung von Mensch und Natur. Auch wenn Jesus aufgrund der Ernährungsbedingungen seiner Zeit selbst nicht vegetarisch gelebt haben dürfte, identifizierte er sich häufig mit der Tierwelt.<sup>341</sup> Und obwohl wir keine detaillierten Schilderungen über Jesu Verhalten zu den Tieren besitzen, geht eine Verhaltensanleitung an uns aus seiner ethischen Lehre hervor, nämlich „über den Vorrang des Erbarmens gegenüber dem Schwachen, dem Machtlosen und Unterdrückten.“<sup>342</sup>

Jesus heute nachzufolgen heißt für Linzey, unter den *bestehenden* Möglichkeiten das anbrechende Gottesreich zu verkünden und zu leben. Wenn Jesus in seinem biblisch geschilderten Leben nicht als expliziter Tieranwalt oder Vegetarier erkennbar ist, so enthebt

---

<sup>339</sup> „To those who argue that Jesus was deficient or limited either in his lack of crusading power for feminism, for the abolition of slavery, or for veganism (...) miss the central point that to confess Christ crucified is to confess a Christ inevitably and profoundly limited by the fact of incarnation. To be in one place at one time means that one cannot be everywhere. (...) This concept of cosmic reconciliation provides the framework in which we may grasp the trans-natural moral imperative glimpsed in the actual historical life of Jesus.“ – *Animal Theology*, 86f.

<sup>340</sup> So setzt sich Linzey beispielsweise sehr kritisch mit dem anthropozentrischen Ansatz Hans Küngs in seinem Buch „Christ sein“ auseinander. – Vgl. Linzey, *Christianity*, 34.

<sup>341</sup> Vgl. *Animal Theology*, 135. Linzey zählt hier auf: Jesu Geburt neben Ochs und Esel (allerdings deuterokanonisch, Anm.), Jesu Leben mit den wilden Tieren (Mk 1,13), sein Einzug auf einem Esel (Mt 21,7), Jesu Erlaubnis zur Übertretung des Sabbatgebots, um ein Schaf aus der Grube zu ziehen (Mt 12,11), Gottes Sorge selbst um die Nahrung der Raben (Lk 12,24) sowie um die Behausung von Füchsen und Vögeln (Lk 9,58).

<sup>342</sup> „... there is a powerful strand in his ethical teaching about the primacy of mercy to the weak, the powerless and the oppressed.“ – *Animal Theology*, 135.

uns dies nicht von der Rechtfertigung für unser Verhalten gegenüber den Tieren unter heutigen Bedingungen. Linzey ruft daher die Christen dazu auf, die jesuanische Gewaltlosigkeit auch auf die Tiere hin zu leben, selbst wenn der Mainstream der Bibeltheologie diesen Aspekt nach wie vor kaum beachtet: Möglichkeiten dazu bestehen heutzutage, vor allem bezüglich der vegetarischen Lebensweise, die unseren Vorfahren nicht zur Verfügung standen.<sup>343</sup>

Zur Stützung eines tierfreundlichen Jesusbilds zieht Linzey schließlich auch Textstellen aus apokryphen Schriften heran.<sup>344</sup> Damit will er den Texten nicht unbedingt unterstellen, sie böten eine historisch-authentische Beschreibung von Jesus-Ereignissen.<sup>345</sup> Ihm geht es darum zu zeigen, wie frühe Christen über Jesus und die Stellung der Tiere dachten: Jesus dehnt seine Sorge auf die leidenden Tiere aus und lässt sich von den Tieren verehren, die die Messianität des Gottessohns bisweilen deutlicher und früher erkennen als die Menschen. Die Texte haben, meint Linzey, jedenfalls einen hohen theologischen Wert. In ihnen kommen Würde und Empfindsamkeit der Tiere gegenüber dem Göttlichen zum Ausdruck, die dem Leser begreiflich machen sollten, dass kein Leben abseits von Gott existiert – weder menschliches noch tierliches: Diese Einsicht der frühen Kirche warte heute auf theologische Anerkennung und ethische Verwirklichung.<sup>346</sup>

In „Creatures of the Same God“ wehrt sich Linzey gegen den Vorwurf einiger, vorwiegend evangelikaler Theologen, seiner tierfreundlichen Lesart der Bibel mangle es an gründlicher und geradliniger exegetischer Überprüfung. Vielmehr, so die Kritik, beruhe seine Analyse auf der Bevorzugung einiger Textstellen, die dann zur Beweisführung der These vereinnahmend herangezogen würden.<sup>347</sup> Linzey entgegnet darauf mit dem Hinweis, dass sich aus der Bibel grundsätzlich keine direkten Antworten zu den modernen ethischen Gesellschaftsfragen herauslesen lassen. Es gebe daher auch keine eindeutigen Belegstellen für moderne Menschen- oder auch Tierrechte.

---

<sup>343</sup> Vgl. *Animal Theology*, 136f.

<sup>344</sup> Vgl. *Creatures*, 59-71. Linzey untersucht hier fünf Textstücke, und zwar ein Fragment aus der so genannten koptischen Bibel, aus dem Protoevangelium des Jakobus, dem Kindheitsevangelium des Thomas sowie zwei Abschnitten aus Pseudo-Matthäus.

<sup>345</sup> „'Apocryphical', therefore does not necessarily mean unorthodox or unreliable; it simply means that, given the understanding of the time, they were thought to be less acceptable than others.“ – *Creatures*, 60.

<sup>346</sup> Vgl. *Creatures*, 71: „I am inclined to a much more positive (and I hope more open) evaluation of their (gemeint sind die Apokryphen, Anm.) historical value. But historical value apart, their theological value, especially at a time when ethical discussion about our treatment of animals is increasingly topical, should not be underestimated.“

<sup>347</sup> Vgl. *Creatures*, 46.

Das biblische Zeugnis bestehe aus vielen, wenn nicht sogar widersprüchlichen Zeugnissen, beruft sich Linzey auf seinen geistigen Lehrer Karl Barth. Für die biblische Begründung seiner Tiertheologie seien daher nicht in erster Linie die angeführten tierfreundlichen Textpassagen maßgeblich, sondern die in der Schrift durchscheinende Güte und Barmherzigkeit Gottes, die sich neutestamentlich in Christus personifiziert hat:

Ich mag nicht die am meisten entsprechenden Texte ausgewählt oder ihnen die geistreichste Auslegung gegeben haben; aber dass Jesus uns einen Typus von Herrschaft vorlegt, der sich im Dienst manifestiert – ein Paradigma einer alles umfassenden moralischen Großzügigkeit, die über die gewöhnlichen Grenzen moralischer Sorge hinausreicht –, diese Tatsache ist, so behaupte ich, Evangelium pur und ihre Folgerungen sind enorm für die Neuinterpretation christlicher Theologie im Verhältnis zu unserer „Herrschaft“ über Tiere.<sup>348</sup>

### **3.3. Gotteslehre**

Andrew Linzey legt in seinen Werken keine ausformulierte Gotteslehre vor. Sein Anliegen ist es schon gar nicht, sich mit einem philosophisch-theoretischen Aufweis Gottes als Weltursache in die Sphäre spekulativer Theologie zu begeben. Sein Reden von Gott ist immer eng verzahnt mit seinem hauptsächlichen Bedürfnis, eine tierzentrierte Schöpfungslehre zu entwickeln. So beginnt sein Buch „Animal Gospel“ mit einem Vorwort, an dessen Ende ein selbst verfasstes Glaubensbekenntnis steht. Darin heißt es:

Ich bekenne den Einen Schöpfer Gott, aus dem alles Dasein fließt. Ich feiere den gemeinsamen Ursprung allen Lebens in Gott. Ich will alle Geschöpfe ehren und lieben, deren Leben Gott gehört und das zu Gottes Ruhm besteht.<sup>349</sup>

Im sechsten Kapitel der „Animal Theology“ formuliert Linzey ein deutliches Bekenntnis zu einer trinitarisch verfassten Gotteslehre. Diese liefert ihm in der Folge die theologische Basis

---

<sup>348</sup> „I may not have selected the most pertinent texts, or given them the most thoughtful exposition; but that Jesus offers us a model of lordship manifest in service – a paradigm of inclusive moral generosity to those normally beyond the boundaries of moral concern – is, I contend, pure Gospel, and its implications are vast for re-envisaging Christian theology in relation to our „dominion“ over animals. – Creatures, 48.

<sup>349</sup> „I affirm the One Creator God from whom all existence flows. I celebrate the common origin of all life in God. I undertake to cherish and love all creatures whose life belongs to God and exists for God’s glory.“ – Animal Gospel, 7.

dafür, dass Tiere einen „unhintergehbaren nicht-utilitaristischen Wert“<sup>350</sup> besitzen. Um zu zeigen, wie das schöpferische Tun Gottes mit dem prinzipiellen Gutsein der Schöpfung verknüpft ist, verweist Linzey auf das vierfache Wirken Gottes in seiner Eigenschaft als Schöpfer, Menschgewordener, Versöhner und Erlöser.

### 3.3.1. Gott der Schöpfer

Über Gott lässt sich für einen Tierrechtler durchaus in klassischer Terminologie sprechen. So geht Linzey mit dem anglikanischen Dogmatiker H.P. Owen konform, dass Gott beschrieben werden könne als unendlich, selbst-existent, unkörperlich, ewig, unveränderlich, einfach, vollkommen, allwissend und allmächtig.<sup>351</sup> In einem Punkt widerspricht Linzey Owen, einem früheren Professor am *King's College*. Dieser zählt unter die klassischen Attribute, die Gott zuzusprechen sind, auch die Leidensunfähigkeit („impassability“). Linzey hält dagegen: Gott ist nicht leidensunfähig, diese (philosophische) Aussage widerspreche dem biblischen Befund. Er stellt sich damit gegen die antike und scholastische Ansicht, wonach Gott als souverän gegenüber Affekten gedacht werden muss.<sup>352</sup>

Gott ist Schöpfer: die Quelle allen Seins, die Schöpfung von ihm hervorgebracht und von ihm verschieden. Er ist der Schöpfung nicht bedürftig, diese ist Ausdruck seiner Liebe und zugleich manifestiert sich Gottes Liebe in ihr. Die Schöpfungsordnung ist von Gott abhängig, auch in ihrem Fortbestehen. Daher steht jedes Wesen in einer andauernden Beziehung zu seinem Schöpfer, dem es sich verdankt.<sup>353</sup> Für Linzey ist es – aus seinem tierethischen Interesse heraus – in erster Linie notwendig aufzuzeigen, wie sich die in der Schöpfung geoffenbarte Güte Gottes zu der Tatsache verhält, dass die Schöpfung selbst nicht notwendig gut ist.

Der Wert der Schöpfung lässt sich bei ihm aus vier Annahmen herleiten:

---

<sup>350</sup> „In this chapter, I begin by picking up the theological notion that animals have an irreducible non-utilitarian value and I try to show how this insight is grounded in the traditional doctrine of God as Father, Son, and Holy Spirit.“ – *Animal Theology*, 95.

<sup>351</sup> Vgl. *Animal Theology*, 96. 166.

<sup>352</sup> „If it is true that God is the Creator and sustainer of the whole world of life, then it is inconceivable that God is not also a co-sufferer in the world of non-human creatures as well.“ – *Animal Theology*, 50. Mit dieser Sicht schlägt sich Linzey bewusst auf die Seite der neueren Theologie, die ein radikales (Mit-) Leiden Gottes in Solidarität mit den Menschen im Kreuzestod Christi annimmt. Allerdings weitet Linzey die Passibilität Gottes explizit auf die nicht-menschliche Schöpfung aus. – Vgl. *Animal Theology*, 52.

<sup>353</sup> Vgl. *Animal Theology*, 96.

1. Die Schöpfung hat ihren Ursprung in Gott, der vollkommen und heilig ist, aber wesensmäßig zu unterscheiden von ihm, er besitzt also eine eigenständige Identität.
2. Ohne den ausdrücklichen Willen Gottes kann die Schöpfung weder bestehen noch fortbestehen, noch könnte sie ohne Gott bestehen.
3. Die Schöpfung hat Bedeutung und Zweck, und zwar insofern, als diese ihr von Gott verliehen sind.
4. Die Schöpfung existiert in einem gnadenhaften Beziehungsgeschehen, als bedingungsloser Ausdruck des Wohlwollens Gottes.<sup>354</sup>

Nun ist offensichtlich, dass die Schöpfung in ihrem erfahrbaren – theologisch gesprochen gefallenen – Zustand die ursprüngliche Absicht Gottes nur mehr gebrochen widerspiegelt. Linzey warnt aus diesem Grund vor naturalistischen Fehlschlüssen, also davor, aus den Gesetzen der Natur moralische Normen oder gar den eigentlichen Willen Gottes abzuleiten. „Das bedeutet nicht, dass Christen nicht aus der Natur lernen oder sie bewundern können, sondern nur, dass wir der Schöpfung, so wie wir sie jetzt kennen, nicht unterstellen können, sie sei ein moralisches Lehrbuch.“<sup>355</sup>

### **3.3.2. Der fleischgewordene Gott**

Mit der Lehre des Konzils von Chalkedon, dass der Logos als zweite göttliche Person Fleisch angenommen hat, sieht Linzey eine essentielle Aussage auch über die Qualität der Schöpfung gegeben: Damit die Inkarnation Gottes in eine objektive und von ihm verschiedene Wirklichkeit möglich sei, müsse als Bedingung die Schöpfung, in concreto der geschaffene Mensch, „kompatibel“ mit dem Sein Gottes sein. Anders gesagt: „Die Fleischwerdung muss also beinhalten, dass die Welt für Gott wertvoll ist und – was ihrer inhärenten Doppeldeutigkeit als Schöpfung nicht entgegensteht – dass sie das geeignete Medium für die Selbstoffenbarung ist.“<sup>356</sup> Fleisch und Blut – materielle Substanzen, die der Mensch mit den Tieren teilt – seien die Pforte, durch die Gott mit seiner Erlösungsabsicht gekommen sei.

---

<sup>354</sup> Vgl. *Animal Theology*, 96.

<sup>355</sup> „This does not mean that Christians cannot learn from nature or marvel it, only that we cannot assume that the creation as we now know it is a textbook of moral reference.“ – *Animal Theology*, 97.

<sup>356</sup> The incarnation must therefore imply that the world is valuable to God and – not withstanding its inherent ambiguity as creation – that it is the appropriate medium for self-revelation.“ – *Animal Theology*, 97.

Linzey bestreitet nicht, dass die Fleischwerdung des Logos im Menschen diesem einen besonderen Wert verleiht, „aber es ist ein Fehler anzunehmen, dass die Inkarnation nicht auch den Wert der Materie bekräftigt und (den von) lebendigen Wesen im Besonderen.“<sup>357</sup> In der Ostkirche habe die enge Verbindung von Schöpfung und Fleischwerdung eine lange Tradition: Der Weg der Erlösung vollzieht sich nicht außerhalb der Schöpfung, sondern als Befreiung dieser Welt, in der das Wort Fleisch wurde, wird der große Kenner der frühen Ostkirche, Vladimir Llosky, zitiert.<sup>358</sup>

In „Creatures of the Same God“ geht Linzey auf jene Kritiker ein, namentlich die amerikanisch-baptistische Theologin Sally Smith Holt, welche behaupten, dass die Inkarnation „für alle“ theologisch nicht ausreichend begründbar sei. Der Tiertheologe jedoch hält seine Position im Rekurs auf die patristische Tradition für hinreichend gefestigt und spitzt sie mit der Formulierung zu, es handle sich um eine „Liebesaffäre Gottes mit allem Fleisch“<sup>359</sup>. Bei einem eng gefassten Verständnis des Inkarnierten („Jesus als männlicher Jude“) wäre es dann ebenso konsequent, die Erlösungsabsicht Gottes willkürlich auf einen bestimmten Personenkreis zu beschränken und Frauen oder Nicht-Juden auszuschließen. Linzey zitiert auch Papst Johannes Paul II. aus seiner Enzyklika „Dominum et Vivificantem“, wonach die gesamte Schöpfung miteinander in Verbindung steht:

Die Menschwerdung des Gottessohnes bedeutet nicht nur die Aufnahme der menschlichen Natur in die Einheit mit Gott, sondern gewissermaßen alles dessen, was »Fleisch« ist: der ganzen Menschheit, der ganzen sichtbaren und materiellen Welt. Die Menschwerdung hat also auch ihre kosmische Bedeutung und Dimension.<sup>360</sup>

### **3.3.3. Gott der Versöhner und Erlöser**

Hier konzentriert sich Linzey auf den soteriologischen Aspekt des Werks Christi, der durch sein Leben und seinen Tod die gefallene Welt mit Gott versöhnt hat. Bei aller Unklarheit über Hergang und Ursachen des Falls („Engelsturz“?) will er eine Implikation konsequenterweise zu Ende denken: Wenn die ganze Schöpfung gefallen ist, wird sie von Gott auch als Ganzes wieder versöhnt?

---

<sup>357</sup> „But it is a mistake to assume that the incarnation does not also reinforce the value of matter and living beings in particular.“ – *Animal Theology*, 98.

<sup>358</sup> Vgl. *Animal Theology*, 166.

<sup>359</sup> „... it must follow that the incarnation is God’s love affair with all flesh.“ – *Creatures*, 51.

<sup>360</sup> Johannes Paul II., Enzyklika *Dominum et Vivificantem*. Über den Heiligen Geist im Leben der Kirche und der Welt (18.5.1986), 50.

Die christliche Tradition ist skeptisch, ob Tiere in das Versöhnungswerk Gottes einbezogen sind, schließlich sind Tiere zur Sünde nicht fähig, können ihr Leben also nicht in bewusster Entscheidung voreinander verantworten. Sollten Tiere von der menschlichen Sünde geschädigt sein? Linzey lässt eine eindeutige Antwort auf diese Frage offen, spricht sich in Anlehnung an Paul Tillich und Eric L. Mascall<sup>361</sup> aber für die Möglichkeit aus, dass der Sohn Gottes *ipso facto* Erlöser für alle geworden sei, indem er sich „in die eine Vernunftspezies“<sup>362</sup> inkarniert habe, in die einzige Spezies also, die im moralischen Sinn zur Rechenschaft gezogen werden kann. Deutlicher äußert sich Linzey in einer späteren Defensio über sein Verständnis von Gott als Erlöser: Tiere seien nicht fähig zur Sünde:

... Die Erlösung wird daher für Tiere anders sein als die menschliche Erlösung. (...) Aber der Begriff Erlösung ist allemal angemessen für Tiere, weil sie sowohl von den Wirkungen der menschlichen Grausamkeit als auch von der natürlichen „Grausamkeit“ erlöst werden müssen, wie diese sich in der parasitischen Natur der Schöpfung zeigt. (...) Entweder ist die parasitische Natur ein Übel, oder sie ist es nicht. Entweder beabsichtigt Gott ein selbstmörderisches System des Überlebens oder nicht. Es gibt da wirklich keinen dritten Weg.<sup>363</sup>

Hier stellt sich für ihn eine weitere Frage: Wenn Gott der Erlöser aller Lebewesen ist, gilt dann auch für die Tiere die Verheißung eines ewigen Lebens? Linzey hält eine solche Annahme mit Bezug auf die vorangegangenen Überlegungen für konsistent. Was geschaffen, erhalten und geliebt ist, müsse nach dem Willen Gottes auch vollendet werden, „...was auch immer der genaue seelische Status der Tiere im Erlösungswerk ist, Gott ist für sie Schöpfer und Erlöser.“<sup>364</sup>

Linzey betrachtet seine Überlegungen über das Wesen Gottes als folgerichtige Ergebnisse einer korrekt angewandten, rechtgläubigen Dogmatik. Die Schlussfolgerungen kämen nicht aus einer selektiven Interpretation gewisser Bibelstellen oder theologischer Arbeiten, sondern

---

<sup>361</sup> Tillich wird aus seiner Systematischen Theologie wie folgt zitiert (Übers.): „Der Mensch kann nicht beanspruchen, dass der Unendliche in die Endlichkeit eingetreten ist um die existentielle Entfremdung im Menschen allein zu überwinden.“ – *Animal Theology*, 99. Der anglo-katholische Dogmatiker Mascall (+1993), Exponent der thomistischen Theologie in England, verteidigte die kosmische Dimension des christlichen Erlösungswerks. – Vgl. Mascall, E. L., *The Christian Universe*, London 1966.

<sup>362</sup> „... by becoming incarnate in one rational species, the Son of God has *ipso facto* become the redeemer of all“ – Vgl. *Animal Theology*, 99.

<sup>363</sup> „Redemption for animals will therefore be different from human redemption. (...) But the notion of redemption is still appropriate for animals because they need to be saved both from the effects of human cruelty and also from the natural ‚cruelty‘ exhibited in the parasitical nature of creation. (...) Either parasitical is or is not evil. Either God wills a self-murdering system of survival or God does not. There really is not a third way.“ – *Creatures*, 52f.

<sup>364</sup> „... whatever the precise spiritual status of animals in redemption, God is to them Creator and Redeemer.“ – *Animal Theology*, 100.

aus der gegenseitigen Durchdringung der zentralen christlichen Glaubenssätze. Linzey ist dieses Selbstverständnis wichtig, nicht nur für die Auseinandersetzung mit der „konservativen Theologie“. Er zielt insbesondere auf die Prozesstheologie und jene „Ökotheologen“<sup>365</sup>, die die Schöpfung divinisieren, ihre Gefallenheit nicht anerkennen und auf diese Weise die Logik des Fressens und Gefressenwerdens (*the logic of predation*) als Gottes Willen darstellen. In der Auseinandersetzung mit der Ökotheologie bringt Linzey sein Verständnis einer rechtgläubigen christlichen Gotteslehre noch einmal pointiert zum Ausdruck:

Nur ein völlig trinitarischer Gott – Vater, Sohn und Heiliger Geist; Schöpfer, Erlöser und Rechtfertiger – sowohl immanent wie transzendent, ist fähig, eine die Welt transformierende Erlösung zu bewirken, die das Ziel christlicher Eschatologie ist. Die Logik ist unausweichlich: kein realer Stand des Gefallenseins, keine echte Erlösung. Ein Gott, der kein Erlöser-Gott in Bezug zu den Tieren sein kann, ist am Schluss überhaupt kein Gott.<sup>366</sup>

### ***Kritische Anmerkungen zu 3.3.:***

*Linzey verteidigt, gegen biozentrische und pantheistische Strömungen der Gegenwart, den klassischen Gottesbegriff der alten Kirche, die sich in den frühen Konzilien gegen ähnliche Lehren gnostischen Ursprungs gewendet hatte. Gott ist gut, die Schöpfung sein Liebeswerk. In der Frage nach dem Ursprung des Bösen bleibt er bei den gängigen Erklärungen von Sündenfall bzw. Engelssturz. Gerade die Sündenfall-Geschichte ist tiertheologisch unbefriedigend: Wieso leidet der Großteil der Schöpfung am Verschulden einer Spezies? Hier verlegt sich Linzey allzu rasch auf den soteriologischen Lösungsweg: Wenn die Tiere schon mitgefangen sind in der *conditio humana*, dann müssen sie jedenfalls auch miterlöst sein. Diese Sicht ist in der Tat widersprüchlich zur scholastischen Lehre, wonach Tiere und Pflanzen mangels Geistseele sowohl als Individuen als auch als Gattung vergehen.<sup>367</sup> Eng verbunden damit besteht Klärungsbedarf hinsichtlich der Wirkweise der Inkarnation des Logos.<sup>368</sup> Es wird zu untersuchen sein, wieweit die Tradition Gott tatsächlich eine Erlösungsabsicht für alle Kreaturen zuschreibt.*

---

<sup>365</sup> Linzey nennt u.a. den US-presbyterianischen Umwelttheologen Richard Cartwright Austin, den US-Theologen Matthew Fox von der Episkopalkirche, die britische Feministin und Öko-Theologin Anne Primavesi sowie an anderer Stelle die katholische Ökofeministin Rosemary Radford Ruether und die beiden protestantischen pantheistischen Theologen Jay McDaniel und Sallie McFague. – Vgl. *Creatures*, 29-44. 53; *Animal Theology*, 195.

<sup>366</sup> „Only a fully Trinitarian God – Father, Son, and Holy Spirit; Creator, Redeemer, and Sanctifier – both immanent and transcendent, is capable of bringing about the world-transforming redemption which is the goal of Christian eschatology. The logic is inescapable: no real state of fallenness, no real redemption. A God who cannot be a Redeeming God in relation to animals turns out not to be God at all.“ – *Creatures*, 53.

<sup>367</sup> Vgl. Thomas von Aquin: „Animalia vero bruta et plantae et mineralia, et omnia corpora mixta, corrumpuntur et secundum totum et secundum partem, et ex parte materiae, quae formam amittit, et ex parte formae, quae actu non manet. Et sic nullo modo habent ordinem ad incorruptionem.“ – S.th. suppl. 91,5.

<sup>368</sup> Dass Christus Fleisch angenommen hat, auch um der Tiere willen, steht jedenfalls vordergründig im Widerspruch zum nizäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis, wo es heißt: „... et propter nos homines et propter nostram salutem, descendit de caelo (...) et incarnatus est.“

### **3.4. Schöpfungslehre – Das Recht der Schöpfung als „Theos-Recht“**

In den meisten Lehrbüchern wird die Schöpfungslehre entweder als Teil oder im Gefolge der Gotteslehre behandelt. Sie ist Explikation der Gotteslehre, indem sie das grundlegende Verhältnis zwischen Gott und Welt, und damit das christliche Wirklichkeitsverständnis, reflektiert. Bei Andrew Linzey ziehen sich die Fragen, die klassischerweise im Schöpfungstraktat aufgeworfen werden, durch seine gesamte Forschung wie ein roter Faden und bestimmen, begrenzen aber auch seine Theologie: So konzentrieren sich etwa Linzeys Aussagen zu Gott, wie sie im obigen Abschnitt referiert wurden, auf jene Aspekte, die von schöpfungstheologischer – genauer gesagt: tiertheologischer – Relevanz sind.

Die Tiere müssen im Verständnis expliziter bzw. radikaler Tierethiker (und –theologen) als eigenständiger Bereich aufgefasst werden. Aufgrund der markanten Besonderheit, jedenfalls höherer Tiere, Träger intrinsischer Werte zu sein, werden sie bei diesen Philosophen und Theologen nicht unter die allgemeine Naturethik bzw. Schöpfungstheologie subsummiert. Dennoch entwickelt auch Linzey die Eckpfeiler seiner Tierlehre auf der Grundlage schöpfungstheologischer Betrachtungen.

Vorbemerkend muss an dieser Stelle in Erinnerung gerufen werden, dass Linzey kein Dogmatiker ist. Sein Interesse an der Dogmatik besteht darin, theologische Prinzipien zu entwickeln, die eine moralische Berücksichtigung der Tiere legitimieren. Am Beginn der „Animal Theology“ unternimmt Linzey einen derartigen Legitimationsversuch, indem er in einem Dreischritt von der Grundhaltung der *Ehrfurcht* zur Frage moralischer *Verantwortung* gegenüber Tieren gelangt und sich schließlich mit dem vor allem innertheologisch umstrittenen Thema der *Rechte* von Tieren auseinandersetzt.<sup>369</sup>

Nachdem die Grundlagen einer Schöpfungslehre zuvor bereits abgehandelt wurden, ist hier einleitend die Frage nach Linzeys Verständnis von Rechten für die Tiere abzuklären. Die Legitimierbarkeit von Tierrechten untersucht Linzey in zweifacher Hinsicht: auf dem Hintergrund des modernen, säkularen Rechtsverständnisses sowie auf Basis der traditionellen Naturrechtslehre. Linzey unterzieht beide Auffassungen einer theozentrisch geprägten Kritik

---

<sup>369</sup> Vgl. Animal Theology, 3-27.

und Transformation. Dieser theozentrische Ansatz wird anschließend als Linzeys „dritter Weg“ zu beschreiben sein: Sein Verständnis von Tierrechten als einem Recht Gottes („Theos-Recht“) gegenüber seinen Geschöpfen. Die Theos-Rechte sind als der eigentliche Kern von Linzeys Schöpfungslehre anzusehen.

### **3.4.1. Von der Ehrfurcht und der Verantwortung hin zu Tierrechten**

Der Abschnitt „Gotteslehre“ hatte sich mit dem Verständnis Gottes auseinandergesetzt, der sich vornehmlich in seinen Eigenschaften als Schöpfer, Fleischgewordener und Erlöser beschreiben ließ. Nach Linzey wurde Schöpfung definiert als eine von Gott geschaffene, aber zugleich von ihm verschiedene Entität, die sich ganz dem Willen und der Gnade Gottes verdankt – im Hinblick auf ihre Entstehung, ihren Fortbestand und ihre letzte Bestimmung. Trotz der durch den Fall des Menschen und der Natur entstandenen Unordnung bekennt sich Gott weiterhin zu seinem Liebeswerk: Schöpfung hat Wert in den Augen Gottes.

Wenn aber die Schöpfung für Gott wertvoll ist, dann muss sie es erst recht für den Menschen sein, fordert Linzey. Dieser Wert besteht unabhängig von Wertzuschreibung und Nützlichkeitsabwägungen durch den Menschen gegenüber der Schöpfung. Auch wenn es schwer möglich ist, Gottes Absichten in der Schöpfung zu erkennen, gilt für christliche Theologie: Der Zweck, den die Schöpfung für Gott hat, ist zu unterscheiden von dem Zweck, den der Mensch glaubt ihr einräumen zu können. Wird ein vom Menschen unabhängiger Wert für die Schöpfung anerkannt, dann folgt im Umkehrschluss, dass der Mensch für sich keinen absoluten Wert innerhalb der Schöpfung beanspruchen kann.<sup>370</sup> Linzey zitiert aus einem Papier der Arbeitsgruppe „Tiere und Ethik“, die 1977 vom Dekan von Westminster eingesetzt worden war:

Aus einem gottgläubigen („theistic“) Schöpfungsverständnis heraus, wie es der Christ vertritt, ist es ein Fehler anzunehmen, dass jegliches tierliche Leben nur zum Dienst an der Menschheit existiert oder dass die Welt ausschließlich zum Wohl des Menschen gemacht wurde. Das menschliche Interesse an seinem eigenen Wohlergehen sollte nicht der einzige Leitgedanke sein, wenn es um die Bestimmung seiner Beziehung zu anderen Arten geht. Mit den Worten eines solchen gottgläubigen Verständnisses ist der Mensch der Aufseher des Universums, das er bewohnt, ohne absolute Rechte darüber beanspruchen zu können.<sup>371</sup>

---

<sup>370</sup> Vgl. *Animal Theology*, 101.

<sup>371</sup> „On a theistic understanding of creation, such as the Christian entertains, it is a mistake to suppose that all animal life exists only to serve humankind; or that the world was made exclusively for man’s benefit. Man’s

Nun ist ein derartiger Standpunkt in den christlichen Kirchen *common sense*, wie auch Linzey weiß. Deutlich weniger Übereinstimmung herrscht in der Konkretisierung: Welchen Geschöpfen gebührt eine wie geartete Berücksichtigung ihres Wohlergehens? Welche Haltungen und Kriterien sind dabei entscheidend?

### 3.4.1.1. Ehrfurcht

Die Ehrfurcht stellt in der theologischen Ethik eine Grundhaltung dar, die aus schöpfungstheologischer Perspektive prinzipiell allem Dasein gebührt. Mit vielen anderen Tugendbegriffen teilt die Ehrfurcht das Schicksal, in der Moderne weithin in Vergessenheit geraten zu sein.<sup>372</sup> Auch ist das Konzept der Ehrfurcht, speziell vor dem tierlichen Leben, bislang nicht eigens theologisch systematisiert worden, obwohl in der Bibel vielerorts Andeutungen, wie in den Psalmen oder in den Heiligenlegenden, zu finden sind. Um die Themenstellung kontrastreich zu diskutieren, greift Linzey auf zwei protestantische Theologen zurück, nämlich Albert Schweitzer und Karl Barth.

Schweitzers „Ehrfurcht vor dem Leben“ ist bereits im zweiten Kapitel vorgestellt worden. Daher sollen hier nur die wichtigsten Schlussfolgerungen Linzeys Erwähnung finden. Das Prinzip der Ehrfurcht hat bei Schweitzer drei Charakteristika, schreibt er: Es sei erstens übergreifend, indem es alle anderen moralischen Prinzipien (wie etwa Liebe oder Mitgefühl) inkludiert. Zweitens sei es universal anzuwenden, d.h. ohne Unterschiede der Spezies auf alle Formen des Lebens. Und drittens gelte Schweitzers Ehrfurchtsprinzip ausnahmslos – sofern es sich um eine *unbedachte* Verletzung<sup>373</sup> von Leben handelt. Besonders aus dem dritten Punkt schlussfolgert Linzey, dass Schweitzers Ehrfurcht vor dem Leben nicht als kasuistische Ethik, sondern als religiöse Erfahrung bzw. als „elementares Denken, das bis zu den Grundlagen des menschlichen Seins und Wollens vordringt“<sup>374</sup> verstanden werden muss.

---

estimate of his own welfare should not be the only guideline in determining his relationship with other species. In terms of theistic understanding man is custodian of the universe he inhabits with no absolute rights over it.“ – *Animal Theology*, 103.

<sup>372</sup> Vgl. Marschütz, Gerhard, *Die verlorene Ehrfurcht. Über das Wesen der Ehrfurcht und ihre Bedeutung für unsere Zeit*, Würzburg 1992.

<sup>373</sup> „For, in the first place, as much as Schweitzer speaks of the limitless demand of reverence, he prefaces this claim with the significant statement that there will come a time when ‚people will be astonished that mankind needed so long a time to learn to regard thoughtless injury to life as incompatible with ethics‘.“ – *Animal Theology*, 5.

<sup>374</sup> Marschütz, *Die verlorene Ehrfurcht*, 64.

Karl Barths Kritik an Schweitzer<sup>375</sup> stellt Linzey wie folgt dar. Erstens führe die Universalität des Ehrfurchtsprinzips zur Ununterscheidbarkeit zwischen pflanzlichem, tierlichem und menschlichem Leben. Für Barth gilt daher das Prinzip in einem primären Sinn nur für die Beziehung zwischen Menschen, für Tiere in einem analogen Sinn, für Pflanzen gar nicht. Zweitens dürfe Schweitzers Ansatz nicht als Doktrin, Prinzip und Gebot, sondern als „kosmisch-mystische Ethik“ verstanden werden.<sup>376</sup> Zuletzt, und dieser Punkt scheint Linzey am wichtigsten, verkenne Schweitzer nach Ansicht Barths die Bedeutung der Inkarnation: Gott, so Barth, habe sich in der Menschwerdung an den Menschen gebunden – er wolle weder Engel sein noch ein Tier.<sup>377</sup> Für Barth bleibt der Mensch *das* geliebte Geschöpf, auch wenn er die Tötung eines Tiers nahe am Homizid ansiedelt.<sup>378</sup>

Linzey meint nun, dass Barths Schöpfungslehre einen zentralen Punkt verkenne, der den Kirchenvätern selbstverständlich war, nämlich die Identität des fleischgewordenen Christus mit dem Logos, durch den alles geschaffen ist und auf den alles zielt. Es ist ein altes patristisches Prinzip: „Was nicht von der Inkarnation umfasst ist, wird nicht geheilt in der Erlösung.“<sup>379</sup> Wenn Barth die Kirchenväter Athanasius von Alexandrien und Irenäus von Lyon darin ernst genommen hätte, dass der Logos durch Menschwerdung und Erlösung alles in sich versöhnt hat, dann könne dieses Ja Gottes zum Menschen nicht zur Verwerfung der übrigen Schöpfung führen. „Kurz gesagt: Barths Theologie trennt allzu leicht die Verbindung zwischen dem sich offenbarenden Wort und dem Kosmos, in dem dieses Wort sich offenbart hat.“<sup>380</sup>

Linzey positioniert das Prinzip der Ehrfurcht also ganz nah bei Albert Schweitzer. Er fordert, dass menschliche Nutzenerwägungen hintanzustellen seien, angesichts eines Hauptmotivs, das etwa bei Johannes Chrysostomos oder Franz von Assisi Erwähnung findet: des gemeinsamen Ursprungs von Menschen und Tieren. Auch wenn Schweitzers Konzept sich nicht als Glaubenssatz auffassen lasse, sondern vielmehr als Haltung, Gefühl und

---

<sup>375</sup> Vgl. dazu Barth, KD III/4, 366-453 (über das Verhältnis zu den Tieren bes. 396-404).

<sup>376</sup> „... what he (Schweitzer) proposes cannot be understood as ‚doctrine, principle and precept‘.“ – Animal Theology, 8. „... what Barth calls the ‚mystico-cosmic ethics‘ which Schweitzer expounds...“ – Animal Theology, 11. Vgl. dazu Barth, KD III/4, 397.

<sup>377</sup> Linzey zitiert aus Barths Schöpfungslehre: „God’s eternal Son and Logos did not will to be an angel or animal but man.“ – Vgl. Animal Theology, 9.

<sup>378</sup> „Und die Nähe des Tieres zum Menschen bringt es unweigerlich mit sich, dass der Mensch mit seiner Tötung etwas tut, was der Menschentötung mindestens sehr ähnlich ist.“ – Barth, KD III/4, 401.

<sup>379</sup> „... what is not assumed in the incarnation is not healed in the redemption.“ – Animal Theology, 10.

<sup>380</sup> „In short: Barth’s theology too easily severs the connection between the Revealing Word and the cosmos in which that Word is revealed.“ – Animal Theology, 11.

Disposition<sup>381</sup>, so *impliziere* es einen Glaubenssatz, nämlich Gottes Wohlwollen gegenüber dem individuellen Geschöpf.<sup>382</sup>

### 3.4.1.2. Verantwortung

Spätestens seit Hans Jonas' Schrift „Das Prinzip Verantwortung“<sup>383</sup> gilt dieser Begriff als eine Schlüsselkategorie in der gegenwärtigen Ethik. Verantwortung geht formal von einer Relation aus, die zwischen einem Subjekt, einem Objekt und einer Instanz besteht.<sup>384</sup> Zur Untersuchung, welcher Art die Verantwortung des Menschen gegenüber Tieren ist, sucht Linzey daher das Wesen dieser Relation zu klären und wendet sich der Position des Thomas von Aquin zu, der er anschließend die „Dissertation on the Duty of Mercy and the Sin of Cruelty to Brute Animals“<sup>385</sup> des anglikanischen Priesters Humphrey Primatt (erschienen 1776) gegenüberstellt.

Thomas untersucht in der Summa die Frage nach der Erlaubtheit der Tötung von Tieren und kommt mit Augustinus zu dem Schluss, dass das Tötungsverbot nicht gilt, „weil uns die (vernunftlosen) Tiere in keiner Weise gleichgestellt sind“<sup>386</sup>. Die Grundlage für diese Sicht stammt aus der aristotelischen Stufenlehre der Natur, wonach das Unvollkommenere dem Vollkommeneren zur Nutzung freisteht.

Es sind nach Linzey drei Elemente, die bei Thomas zur Unterbewertung des Tierstatus führen: Erstens das Fehlen der Vernunft, zweitens die natürliche und göttliche Bestimmung der Tiere, den Menschen dienstbar zu sein, und drittens ihr fehlender moralischer Status gegenüber menschlichen Interessen. Linzey verneint die mancherorts geäußerte Ansicht, Thomas trete wenigstens für eine generelle Fürsorgepflicht gegenüber Tieren ein. Als Beweis führt er

---

<sup>381</sup> Vgl. Christianity, 15. Hier präzisiert Linzey, wie Schweitzers Ehrfurcht als Prinzip zu verstehen sei: „It is a ‚principle of the moral‘ in the sense that this is where our thinking and activity must conjoin if we are to recognize the grace of our own life as well as that of other created lives.“

<sup>382</sup> Vgl. Animal Theology, 12.

<sup>383</sup> Jonas, Hans, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt 1979.

<sup>384</sup> Vgl. Korff, Wilhelm/Wilhelm, Günter, Verantwortung, in: LThK, 10, Freiburg/Basel/Wien 2006 (1993), 598.

<sup>385</sup> Primatt, Humphrey, The Duty of Mercy and the Sin of Cruelty to Brute Animals. Edited by Richard D. Ryder, Preface by John Austin Baker, Sussex 1992.

<sup>386</sup> „Non occides?, non accipimus hoc dictum esse de (...) irrationalibus animalibus, quia nulla ratione nobis sociantur.“ – Thomas von Aquin, S.th. II-II, q. 64,1.

Artikel 3 der Quaestio 64 an,<sup>387</sup> wonach sich Mitleidspflichten wegen des Mangels an Vernunft nicht auf die Tiere erstreckten, es sei denn, sie würden zur Ehre Gottes und zum Nutzen des Menschen geübt. Linzey: „Und nur auf diese Weise, meint der Aquinate, liebt Gott das Nicht-Menschliche, nämlich nur soweit, als (diese Geschöpfe) gut und nützlich für die Menschen sind.“<sup>388</sup> Fehlende Vernunft ist also der Grund für den rechtlosen Status der Tiere und für die Ablehnung von moralischer Verantwortung auf Seiten des Menschen.

Es dauerte bis ins 18. Jahrhundert, ehe diese scholastische Position kirchlicherseits hinterfragt wurde. Die Schlüsselfigur der veränderten christlichen Haltung ist für Linzey Humphrey Primatt. Über den englischen Theologen, der wahrscheinlich 1736 bis 1779 gelebt hatte, ist nur wenig Biografisches bekannt. Nach seiner akademischen Ausbildung (*Doctor of Divinity* 1773) und einigen Jahren in der Seelsorge zog er sich 1774 zurück, um an seiner „Dissertation“, seinem vermutlich einzigen Werk, zu schreiben. Primatt stellt darin die Scholastik und die Stufenlehre der Natur nicht in Frage. Allerdings, meint Linzey, interpretiere er im Gegensatz zu Thomas die Gutheit der Schöpfung neu, indem er den Wert des einzelnen Geschöpfes als Individuum herausstreiche. Vor allem aber fänden sich bei Primatt zwei neue Aspekte, die ihn von der Scholastik unterscheiden: die Mensch und Tier gemeine Not des Leidens sowie die Forderung nach Mitleid und Gerechtigkeit für Tiere. Primatt schreibt:

Schmerz ist Schmerz, ob er Mensch oder Tier zugefügt ist; und die Kreatur, die ihn erleidet, ob Mensch oder Tier – (die beide) die Not empfinden, so lange sie anhält –, erleidet ein Übel; und das (... schuldlose) Erdulden des Übels, bloß (weil jemand) Macht demonstriert oder sich seiner Bosheit erfreut, da ist Grausamkeit und Unrecht in dem, der es verursacht.<sup>389</sup>

Für Linzey manifestiert sich hier unverkennbar und im Gegensatz zur scholastischen Position die Forderung nach Gerechtigkeit in der Sphäre der Mensch-Tier-Beziehungen. Mehr noch, Primatt stellt eine Gerechtigkeitsforderung für die Relation zwischen den Spezies auf, die Peter Singer nicht anders begründen würde: Dass es weiße und dunkle, große und kleine,

---

<sup>387</sup> Linzey schreibt fälschlicherweise „Question 65, article 3“, wo allerdings von Tieren keine Rede ist. Es muss daher Quaestio 64 gemeint sein, in der sich Thomas mit der Erlaubtheit des Mords („De homicidio“) und darin auch mit der Tötung von Tieren auseinandersetzt.

<sup>388</sup> „And it is only in this way, Aquinas suggests, that God loves the non-human, namely in so far as they are good and of use to human beings.“ – *Animal Theology*, 14.

<sup>389</sup> „Pain is pain, whether it be inflicted on man or on beast; and the creature that suffers it, whether man or beast, being sensible of the misery of it whilst it lasts, suffers evil; and the sufferance of evil, (unmeritedly...), but merely to exhibit power or gratify malice, is cruelty and injustice in him that occasions it.“ – Primatt, 21. (vgl. *Animal Theology*, 16.)

dumme und kluge Menschen gibt, ist der Wille Gottes und weder Anlass zu Stolz noch zu Geringschätzung, sagt Primatt und zieht die Schlussfolgerung:

Wenn also unter Menschen die Unterschiede von Geistesstärke, Aussehen, Statur und Vermögen keinem Menschen das Recht geben, irgendeinen anderen Menschen aufgrund dieser Unterschiede zu misshandeln oder zu beleidigen, dann hat aus demselben Grund ein Mensch kein naturgegebenes Recht, ein Tier zu misshandeln oder zu quälen, bloß weil ein Tier nicht dieselben geistigen Kräfte des Menschen besitzt.<sup>390</sup>

Aus diesem Zitat wird die Differenz Primatts zum scholastischen Denken deutlich: Die geistige Überlegenheit des Menschen rechtfertigt hier keine moralische Missachtung der Tiere, während Thomas exakt auf die Vernunft als Unterscheidungsmerkmal und Ausschließungsgrund der Tiere aus der Moral abzielt. Linzey meint dennoch, man würde Primatt missverstehen, wenn man ihn als Vorreiter eines modernen säkularen, „Singerschen“ Denkens betrachtet. Dessen Ausführungen läge vielmehr die zutiefst theologische und christologische Überlegung zugrunde, dass das liebende Erbarmen Gottes gegenüber seiner Schöpfung durch Christi Menschwerdung den moralischen Imperativ begründet: Erbarmen zu zeigen gegenüber den leidenden Mitkreaturen.

Die Verletzung der „Duty of Mercy“ – der Pflicht Erbarmen zu zeigen, wie der Titel von Primatts Schrift lautet – sei somit als Sünde zu qualifizieren. Wenn jede Sünde nach christlicher Überzeugung Abkehr von Gott ist, so ist für Primatt menschliche Grausamkeit zu Tieren in höchstem Maße Abkehr von der Liebe Gottes: „Grausamkeit ist Atheismus (...) Grausamkeit ist Treulosigkeit (...) Grausamkeit ist die schlimmste der Häresien.“<sup>391</sup>

Indem sich Thomas der aristotelischen Philosophie bedient und die Vernunft und die Stufenlehre der Natur (Bestimmung der Tiere als den Menschen untergeordnete Zwecke) als Argumente heranzieht, um gegen die Tiere keine Verantwortung einfordern zu müssen, begehe er Verrat am biblischen Schöpfungsglauben. Die Betonung der Vernunft bei Aristoteles, Augustinus und Thomas – diesen „Aristokraten des Geistes“ – habe so ein „bitteres Vermächtnis in der christlichen Theologie hinterlassen“<sup>392</sup>. Aus diesem Erbe habe

---

<sup>390</sup> „Now, if amongst men, the differences of their powers of the mind, of their complexion, stature, and accidents of fortune, do not give any one man a right to abuse or insult any other man on account of these differences; for the same reason, a man can have no natural right to abuse and torment a beast, merely because a beast has not the mental powers of a man.“ – Primatt, 22. (vgl. *Animal Theology*, 16f.)

<sup>391</sup> „...cruelty is atheism (...) cruelty is infidelity (...) cruelty is the worst of heresies.“ – Primatt, 125. (vgl. *Animal Theology*, 17.)

<sup>392</sup> „For the emphasis upon rationality in Aristotle, Augustine and Aquinas has left a bitter legacy in Christian theology.“ – *Animal Theology*, 19.

sich das Christentum in Richtung eines individuellen Seelenkults entwickelt, zum Schaden für den Rest der Schöpfung, resümiert Linzey. Wie anders sei es zu erklären, dass Papst Pius IX. (+1878) die Errichtung einer Tierschutzorganisation in Rom verboten hatte, mit dem Argument, dass Menschen keine Verantwortung gegenüber Tieren tragen.<sup>393</sup>

In seinem Werk „Christianity and the Rights of Animals“ setzt sich Linzey mit der Fortentwicklung des thomanischen Tierbegriffs in der Neuzeit auseinander. René Descartes hat mit seiner Unterscheidung von *res cogitans* und *res extensa* die Stellung des menschlichen Geistes gewissermaßen verabsolutiert, sodass er den Tieren wegen ihres fehlenden Selbstbewusstseins die Fähigkeit zur Schmerzempfindung überhaupt abgesprochen hat.<sup>394</sup> Wenn Descartes die Tiere mit Automaten vergleicht, deren Reaktion auf körperliche Reize gleich einem Uhrwerk mechanisch erfolgt, dann versteht sich von selbst, dass der französische Philosoph keine moralischen Pflichten gegenüber Tieren erkennen kann. Es ist aber nicht mehr, wie in der Scholastik, der Mangel an Vernunftseele (*anima intellectiva*), sondern das Fehlen von Geist (*mens*), aus dem sich Descartes' Ablehnung von moralischer Verantwortung gegenüber Tieren begründet.<sup>395</sup>

Linzey fokussiert Descartes auf zwei Fragestellungen, nämlich wo die spezifische Sonderstellung (Gottebenbildlichkeit) des Menschen zu verorten ist – Descartes' Antwort: in der *res cogitans* – und wie das Theodizeeproblem zu lösen ist, dass die nicht-menschliche Kreatur leiden muss – Antwort: als Automat leidet sie gar nicht. Aus diesem Grund gibt es für Descartes kein moralisches Problem und keine Verantwortung gegenüber Tieren, und sei sie auch noch so rudimentär.<sup>396</sup>

---

<sup>393</sup> Vgl. dazu Gaffney, James, Can Catholic Morality Make Room for Animals? in: Linzey, Andrew/Yamamoto, Dorothy (Hg.), *Animals on the Agenda. Questions about Animals for Theology and Ethics*, London 1998, 100.

<sup>394</sup> Alles Materielle ist bei Descartes *res extensa*, auch der menschliche Leib: Maschinen, die sich selbst regulieren. Nur vermöge der denkenden Seele (*res cogitans*), die Gott mit dem menschlichen Körper vereinigt hat, kann der Mensch in seine Sinne und Leidenschaften vermittelnd eingreifen. Die nicht-menschlichen, tierischen Organismen sind zwar Automaten von besonderer Vollkommenheit, werden aber nicht von einer vegetativen Seele gesteuert, wie noch die Scholastik behauptete, sondern sind „das Zusammenspiel zweckmäßig angeordneter Einzelteile. – Vgl. dazu Specht, Rainer, René Descartes, in: Höffe, Otfried (Hg.), *Klassiker der Philosophie, I: Von den Vorsokratikern bis David Hume*, München 1981, 309-317; Sutter, Alex, *Göttliche Maschinen. Die Automaten für Lebendiges bei Descartes, Leibniz, La Mettrie und Kant*, Frankfurt 1988. Linzey betrachtet allerdings die Scholastik sehr wohl als Wegbereiter für Descartes' Lehre. – Vgl. *Christianity*, 62.

<sup>395</sup> Eine andere Sicht auf Descartes liefert dagegen Höffe, der bei Descartes keine moralische Beliebigkeit im Umgang mit Tieren erkennt. – Vgl. Höffe, Otfried, *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*, Frankfurt 1993, 223.

<sup>396</sup> Vgl. *Christianity*, 63.

Linzey begegnet Descartes' Lehre mit zwei Argumenten. Erstens stehe heute naturwissenschaftlich außer Streit, dass jedenfalls Wirbeltiere Schmerzen empfinden, und zweitens könne theologisch dem biblischen Befund keinesfalls entnommen werden, „dass Gott den Menschen als gänzlich verschiedene Lebensform zu schaffen wünschte“<sup>397</sup>. *Nefesch*, der hebräische Ausdruck für Geist, sei das gemeinsame Lebensprinzip von Menschen und Tieren und – anders als die cartesianische *mens* – konstitutiv für die Teilhabe aller Lebewesen an der „Erstlingsgabe des Geistes“ (vgl. Röm 8,23).

Linzey klagt gegen die hellenistische Vorstellung von unkörperlichen menschlichen Geistseelen, die Thomas und Descartes prägte, jenes biblische Verständnis ein, das die nicht-menschliche Schöpfung auf allen ihren Stufen von der Kraft des Geistes beseelt sieht. Es ist also diese Teilhabe am Geist Gottes, die bei Linzey die Mensch-Tier-Relation und damit die Verantwortung des Menschen vor Gott für das Tier konstituiert.

### **3.4.1.3. Rechte von Tieren**

Die Zuerkennung von Rechten an Tiere und, noch grundlegender, die Rede von Rechten im Kontext der philosophischen Natur- bzw. Tierethik gilt der christlichen Theologie in der Regel als suspekt. Sind doch diese Vorstellungen zumeist bestimmt von einem neuzeitlich-säkularen Rechtsverständnis, das die (einklagbare) Zuerkennung von Rechten als höchste Gewährleistung freier und gleicher Entfaltungsmöglichkeiten ansieht. Dieses Verständnis steht unter dem Verdacht unchristlich zu sein, ein Import säkularen Rechtsverständnisses in die christliche Ethik.<sup>398</sup> Wenn nun auch Tiere als Träger moralischer Rechte angesehen würden, so stellt dies zusätzlich einen Bruch mit dem bisherigen Rechtsbewusstsein dar, wonach Rechte auf Gegenseitigkeit beruhen und in der sittlichen Verantwortung einer Person gründen.

Linzey unterstreicht, dass er sich dem Ruf der Utilitaristen nach einer strengen Gleichbehandlung von Menschen und Tieren niemals angeschlossen habe:

---

<sup>397</sup> „It is simply not possible to extrapolate from the biblical material the notion that God wished to create man as an entirely different form of life.“ – Christianity, 65.

<sup>398</sup> Linzey sieht diesen Vorwurf von Seiten jener gemacht, die meinen, dass Gott alleine absolute Rechte zukommen. – Vgl. Christianity, 69ff.

Ich war immer ein bisschen besorgt über Peter Singers Sicht, dass Tierbefreiung in der Zuerkennung „gleicher Berücksichtigung der Interessen“ zwischen Menschen und Tieren besteht. Aus meiner Sicht ist, was wir Tieren schulden, mehr als gleiche Berücksichtigung, Gleichbehandlung oder gleiche Sorge. Das Schwache, das Machtlose, das Benachteiligte, das Unterdrückte sollte nicht gleichen moralischen Rang haben, sondern moralischen Vorrang.<sup>399</sup>

Gesellschaftlich-historisch betrachtet, könnte die Tierrechtsbewegung auch als ein skurriler Nachzügler der 1968er-Befreiungsbewegungen von Schwarzen, Frauen und Homosexuellen verstanden werden – eine Karikatur, der Andrew Linzey heftig widerspricht. Er sieht die moderne Tierrechtsbewegung in einer langen Tradition großer christlicher und nicht-christlicher Denker, Dichter und Heiliger, die auf unterschiedliche Weise versucht hätten, einen Status für die Tiere zu bestimmen. Und Linzey hält den christlichen Glauben selbst für einen der großen Wegbereiter der Tierrechtsbewegung. Es gebe starke Verknüpfungen zwischen Tierrechts-Theoretikern und Theologie:

Die Theoretiker ziehen für gewöhnlich Begriffe wie „intrinsischer Wert“, „Respekt für empfindungsfähiges Leben“ heran und setzen oft ein deontologisches Verständnis moralischer Pflichten voraus, das ganz natürlich in einen religiösen, insbesondere theologischen Rahmen passt. (...) Aus einer theologischen Perspektive (...) habe ich darauf hingewiesen, dass wir, wenn wir von Tierrechten sprechen, in Begriffe fassen, was objektiv den Tieren als Sache der Gerechtigkeit kraft des Rechtes ihres Schöpfers geschuldet ist.<sup>400</sup>

Die Rede von Rechten der Tiere sei das vorläufige Stadium einer geschichtlichen Entwicklung, die sich aus unterschiedlichen Vorstellungen von moralischen Pflichten gegenüber Tieren entwickelt habe. Zuerst sei ein „humanitäres Konzept“ dagewesen, im Sinne der Verhütung von Grausamkeit und Ausübung von Güte. Diesem folgte der Wohlfahrtsgedanke, der sich bereits dem Leiden und Wohlergehen der Tiere zugewandt hatte. Und schließlich entstand die Überzeugung, dass die Tiere in die „Sphäre der Gerechtigkeit“ einzubeziehen seien, was sich ethisch in der Rede von direkten Pflichten und Rechten niedergeschlagen habe.<sup>401</sup>

---

<sup>399</sup> „I have always been a bit worried by Peter Singer’s view that animal liberation consists of accepting ‘equal consideration of interests’ between humans and animals. In my view, what we owe animals is more than equal consideration, equal treatment, or equal concern. The weak, the powerless, the disadvantaged, the oppressed should not have equal moral priority but greater moral priority.“ – Animal Gospel, 39.

<sup>400</sup> „Theorists commonly appeal to notions of ‘intrinsic value’, ‘respect for sentient life’, and often assume a deontological account of moral obligation that most naturally fits a religious, specifically theological, framework. (...) From a theological perspective, (...) I have suggested that when we speak of animal rights we conceptualise what is objectively owed to animals as a matter of justice by virtue of their Creator’s right.“ – Creatures, 26f.

<sup>401</sup> Vgl. Creatures, 27.

Linzey setzt sich besonders in seinem Frühwerk<sup>402</sup> ausführlich mit Argumenten auseinander, die gegen die Zuerkennung von Rechten an Tiere sprechen und die wie folgt zusammengefasst werden können:

- **Die Rede von Rechten ist untheologisch:** Linzey verteidigt die Idee von Schöpfungsrechten gegen zumeist konservativ-evangelikale Theologen, die darin eine Missachtung der Souveränität des Schöpfers erkennen. Indem den Geschöpfen Rechte zuerkannt werden, würden nicht Gott seine Rechte genommen, sondern vielmehr die Rechte Gottes an seiner Schöpfung unterstrichen. Linzey verweist auch auf die Tradition katholischen Rechtsdenkens, wo von Ungeborenen- oder Familienrechten die Rede sei. Tierrechte sind nach Linzey eine direkte Ableitung des göttlichen Rechts an seiner Schöpfung.
- **Tiere haben keine Pflichten (und daher keine Rechte):** Dem Postulat der Reziprozität, das für die Anerkennung zwischenmenschlicher Rechtsbeziehung bestimmend ist, entgegnet Linzey zum einen mit dem Beispiel geistig Schwerstbehinderter. Auch diese definiere man nicht als rechtlos, weil sie zur Übernahme von Pflichten nicht mehr in der Lage sind. Überdies könnten Tiere zwar keine Pflichten gegenüber Menschen übernehmen, sehr wohl aber seien sie zur Übernahme von Verantwortung gegenüber Mitgliedern ihrer eigenen Spezies fähig. Tieren jeglichen Sinn für Moral abzusprechen, beruhe jedenfalls nicht auf Evidenz. Und schließlich müsse das Argument aus einer christlichen Perspektive heraus umgekehrt verstanden werden. Einem nicht handlungsfähigen Komapatienten seien nicht weniger Rechte, sondern das größere Recht auf Schutz einzuräumen als einem erwachsenen, voll verantwortungsfähigen Menschen.
- **Tiere sind keine Personen:** Linzey verteidigt das christliche Verständnis von menschlicher Personalität<sup>403</sup>, sofern es sich aus der einzigartigen Fähigkeit des Menschen zur bewussten Mitwirkung an Gottes Heilsgeschehen für die Welt bestimmt. Wogegen er sich wendet, ist ein auf dem Vernunftbesitz gründendes Personverständnis, das – überdies naturwissenschaftlich so nicht beweisbar – die Abwertung allen nicht-menschlichen Lebendigseins intendiert. Eine solche Absicht aber stehe zumeist im Hintergrund jener, oft katholischer Theologen, die auf dem vernunftbestimmten Personprinzip insistieren: Mit einem derart begründeten Ausschluss der Tiere aus der Rechtsgemeinschaft werde dann eine simple, anthropozentrische Gleichung vollzogen, die menschliche Interessen mit Gottes Zielsetzungen verwechsle. Wer alle Rechte an den Besitz des menschlichen Personseins hänge, laufe Gefahr, den Willen Gottes für seine nicht-menschlichen Geschöpfe zu vereiteln.<sup>404</sup>
- **Warum nicht auch Rechte für Pflanzen?** Wer, wie Linzey, die Schöpfungsrechte als Rechte Gottes definiert, muss sich die Frage stellen lassen, woher er weiß, dass etwa ein Erdapfel bei Gott nicht genauso wertvoll ist wie das Leben eines Hasen. Dass die Behauptung der Höherrangigkeit tierlichen Lebens nicht willkürlich ist, versucht Linzey vor allem aus der Schrift zu erweisen, mit dem Verweis

---

<sup>402</sup> Vgl. zu den folgenden Ausführungen insbesondere Christianity, 69-94.

<sup>403</sup> „Christian animal rights advocates are not interested in dethroning humanity. On the contrary, the animal rights thesis requires the reenthroning of humanity.“ – Animal Gospel, 38.

<sup>404</sup> „The danger in tying all rights in an exclusive way to the possession of human personality is that one frustrates the will of God to realize the ‚good‘ in non-human creatures.“ – Christianity, 77.

auf die gemeinsame Entstehung von Menschen und Landtieren am selben Schöpfungstag sowie auf Gottes Segen und Fluch, die Menschen und Tiere gleichermaßen getroffen hätten. Zwar habe alles Geschaffene für Gott einen Wert, doch nur geisterfüllte Wesen aus Fleisch und Blut besäßen einen speziellen, *inhärenten Wert*, und zwar „kraft ihrer Fähigkeit ihm (Gott, Anm.) zu antworten“<sup>405</sup>. Er zitiert zur Stützung dieses Arguments auch Joh 6,54f<sup>406</sup> und meint: Jesu Identifikation mit dem geschlachteten Lamm sei zwar nicht Beweis, aber doch Hinweis auf die besondere Gemeinschaft zwischen Menschen und Tieren.

Zugleich rückt Linzey von seinen frühen Versuchen in den 70er-Jahren ab, Tierrechte ausschließlich an die Fähigkeit zur Schmerzempfindung zu binden.<sup>407</sup> In „Christianity and the Rights of Animals“ hält er die Empfindungsfähigkeit nur für einen Teilaspekt im Zuspruch von Rechten: Im Zentrum steht nun die Fähigkeit, ein im Beziehungsgeschehen zu Gott „antwortendes Subjekt“ (*responding subject*) zu sein. Mithilfe der Kriterien des „geistigen Wahrnehmungsvermögens“ (*spiritual perception*) und des „Selbstbewusstseins“ (*self-consciousness*) lasse sich eine rationale und plausible Abgrenzung zu den niedrigeren Wesen vollziehen.

Damit gesellt sich Linzey ganz nahe zu Tom Regan und dessen moralischem Kriterium, „Subjekt eines Lebens“ (*subject-of-life*) zu sein. Während für Regan das *subject-of-life*-Kriterium allerdings Voraussetzung für den Zuspruch des inhärenten Werts und damit objektiver Rechte an Tiere ist, geht Linzey hier den umgekehrten Weg: Er sieht Tierrechte legitimiert durch das Recht Gottes an den Tieren, das in deren „Geisterfülltheit“ zum Ausdruck kommt und nicht durch den Besitz einer Fähigkeit, nämlich Subjekt eines Lebens zu sein.<sup>408</sup>

Allerdings gewichtet Linzey in späteren Jahren das Empfindungsargument<sup>409</sup> wieder stärker; jedenfalls hält er dieses für *einen* Weg, um den Wert eines lebendigen Wesens zum Ausdruck zu bringen, um die biblische Verantwortung des Menschen für die Tiere zu verdeutlichen und um klarzumachen, dass Tieren im Gegensatz zu Pflanzen und Steinen Leid zugefügt werden kann.<sup>410</sup> Linzey betrachtet also die Empfindungs-/Schmerzfähigkeit als ein Kriterium, das durchaus theologisch fundiert werden kann, aber eben doch nicht hinreichend Gottes Schöpfungsabsichten zum Vorschein bringt, wenn es die einzige Grundlage für die Rede von Tierrechten ist.

- **Rechte nur für bestimmte Tierarten?** Nachdem Linzeys Zugang zur Frage nach der moralischen Gewichtung von Pflanzen- versus Tierleben dargestellt wurde, muss die Grenzziehung beim Zuspruch von Rechten *zwischen* den Tierarten geklärt werden. Linzey präsentiert hier zwei mögliche Optionen, eine *inklusive* und eine *exklusive* Sicht.

---

<sup>405</sup> „While, therefore, all living things have value to God, the election of spirit-filled creatures, composed of flesh and blood, gives them what we may call ‚inherent value‘ by virtue of their capacity to respond to him.“ – Christianity, 80.

<sup>406</sup> „Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, hat das ewige Leben, und ich werde ihn auferwecken am Letzten Tag. Denn mein Fleisch ist wirklich eine Speise und mein Blut ist wirklich ein Trank.“

<sup>407</sup> Einen solchen Versuch unternahm Linzey in: *Animal Rights. A Christian Assessment*, London 1976.

<sup>408</sup> „In sum: theos-rights value Spirit-filled individuals because God especially values them whereas, for Regan, individuals which are ‚subject-of-a-life‘ have inherent value and therefore objective rights.“ – Christianity, 83.

<sup>409</sup> Vgl. *Why Animal Suffering*, bes. 9ff. 32-37. 47f. 137f.

<sup>410</sup> „The sentiency criterion, I maintained, was one way in which we could make sense of the value of created beings, the scriptural sense of human responsibility towards animals and the fact that animals could be harmed in ways that plants and stones could not.“ – *Animal Theology*, 21.

Gemäß der *inklusive* Sicht sind allen Wibeltieren, also grob gesprochen den Tierarten oberhalb von Insekten, Rechte zuzuerkennen. Ein solcher Standpunkt folgt auch der Erkenntnis, dass im Kontinuum des Lebens keine klaren Grenzen zu ziehen sind. Theologisch gesprochen, kann man von „geisterfühltem“ Leben sprechen, egal ob es sich um einen Warm- oder Kaltblütler handelt. Die inklusive Sicht schließt sohin jedes Wesen ein, das „... möglicherweise oder zumindest potenziell, empfänglich für Schmerzempfindung ist, und sei diese noch so kurzfristig“<sup>411</sup>, also jedenfalls Säugetiere, Vögel, Reptilien, Amphibien und Fische.

Die *exklusive* Sicht beschränkt die Zuerkennung moralischer Rechte auf jene Tierarten, von denen wir wissen, dass sie über „geistig analoge Leben zu denen der Menschen verfügen“<sup>412</sup>. Diese Sicht mahnt vor der Gefahr, dass Rechte aufgeweicht würden, wenn zu viele zweifelhafte Tierarten inkludiert würden. Unter die Kategorie geistiger Analogie fallen jedenfalls alle Säugetiere (und mit weniger Nachdruck Vögel); Fische hingegen sind fragwürdig. Linzey sieht in beiden Ansätzen Stärken und Schwächen, schlägt sich jedoch auf die Seite der exklusiven Sicht und macht dafür die biblische Schöpfungserzählung geltend, zitiert aber auch Konrad Lorenz, wonach die Ähnlichkeit zwischen Menschen und Säugetieren nicht bloß funktional, sondern auch historisch begründet sei. Linzey meint, dass bei aller Schönheit der Pflanzenwelt und Komplexität von Insekten nicht jene „Realität von Individuen, erfüllt mit der Gabe des Geistes“<sup>413</sup>, übersehen werden dürfe. Eine solche Überzeugung leugne nicht, dass alle Lebewesen Wert besitzen: es könne die Zeit kommen, wo die Menschen eines Besseren belehrt werden und weitere Arten in die moralische Rechtsgemeinschaft einschließen werden.

- **Verwaltung der Schöpfung oder Zuerkennung von Rechten:** Linzey hält den Auftrag Gottes zur Verwaltung und Pflege der Schöpfung (*stewardship*) für die wesentliche Charakterisierung der Pflichten des Menschen. Sie fordern ihn heraus, Entscheidungen zu fällen, Macht auszuüben und Verantwortung zu übernehmen. Da Gottes Wille und die Wahrnehmung seiner Rechte an der Schöpfung jedoch nicht selbstevident seien, würden Christen gern auf das weniger verbindliche Konzept von der menschlichen Verantwortung für die Schöpfung zurückgreifen, als auf klare Rechtsbegriffe. Linzey hält dies für falsch: „Ein Verwalter zu sein bedeutet, Gottes Recht an der Schöpfung zu kennen, die ihm (von Gott, Anm.) anvertraut wurde.“<sup>414</sup>
- **Rechte lösen Konflikte nicht:** Die Ausweitung der Rechtsgemeinschaft auf Tiere würde in erster Linie die Zahl moralischer Konflikte erhöhen, lautet eine weitere Kritik an der Etablierung von Tierrechten. Linzey meint dennoch, es sei notwendig, dass jene ernste Verpflichtung, die Menschen gegenüber Tieren haben, in eine rechtssprachliche Form gegossen würde. Besonders bei Christen schwingt oft ein Absolutheitsanspruch mit, wenn von Rechten die Rede sei, so als ob es sich um göttliches Gesetz handle, das in keinem Fall verletzt werden darf. Auch wenn sich die Zahl moralischer Konflikte erhöhen mag, so Linzey, gebe es in der Praxis genügend Beispiele, dass es moralisch gerechtfertigt sein kann, gewisse Rechte zugunsten eines höheren Werts hintan zu stellen: „Jede Verletzung eines Rechts, eines Tieres oder eines Menschen, bedarf einer guten Rechtfertigung. Wo eine solche Rechtfertigung

<sup>411</sup> „... possibly or even potentially open to the experience of pain, however momentarily.“ – Christianity, 83. Offensichtlich vermischt Linzey hier die Bedeutung des Begriffs „selbstbewusst“ (self-conscious), der bei philosophischen Tierethikern, wie Regan, den höchsten Grad tierlicher Entwicklung anzeigt.

<sup>412</sup> „... animals known to possess spiritually analogous lives to those of humans.“ – Christianity, 84.

<sup>413</sup> „... the reality of individuals filled with the gift of the Spirit.“ – Christianity, 86.

<sup>414</sup> „To be a steward is to know God’s right in the creation entrusted to him.“ – Christianity, 89.

nicht geliefert werden kann, ist der Akt der Verletzung ein Akt der Immoralität oder, theologisch gesprochen, eine Sünde gegen Gott.“<sup>415</sup>

Andrew Linzey versteht sich als Tierrechtler und verteidigt daher das Rechtskonzept als ein taugliches Mittel in unserer heutigen Zeit, um empfindende Wesen in die Gemeinschaft derer zu integrieren, denen moralische Pflichten zu erweisen sind. Er hält die Rechtsterminologie nicht für die einzig legitime Basis des tierethischen Diskurses, verweist aber auf die beiden größten Vorteile, die aus dem Rechtsverständnis erwachsen sind:

1. die Objektivität und „Beinahe-Universalität“ von Rechtsbegriffen, wodurch das tierethische Anliegen aus dem Bereich der subjektiv vermittelbaren Emotionen und Sympathien geholt wird;
2. das Setzen definierbarer Grenzen, sowohl was die Zugehörigkeit gewisser (Tier-) Arten zum Geltungsbereich moralischer Normen betrifft als auch was den Fall einer Rechtsverletzung angeht: Rechte können durch höhere moralische Güter derogiert werden, doch dies zieht die Pflicht zur Rechtfertigung nach sich.<sup>416</sup>

#### ***Kritische Anmerkungen zu 3.4.1.:***

*Linzey hält die tugendhaften Begriffe der Ehrfurcht und Verantwortung für unabdingbare Merkmale eines kreatürlichen Selbstverständnisses des Menschen und eines schöpfungsgerechten Umgangs mit den Tieren. Zugleich teilt er sinngemäß die Skepsis von Regelethikern, die tugendhafte Grundhaltungen zwar für eine notwendige, aber nicht hinreichende Bestimmung des jeweils sittlich Geforderten halten.<sup>417</sup> Aus diesem Grund hält er tierethische Normen für unabdingbar, die heutzutage – und hier ist er ganz Tierrechtler im zeitgemäßen Sinn – eben in Gesetzen und Rechtsbegriffen zum Ausdruck kommen müssen.*

*Die Voraussetzungen, die seitens radikaler Tierethiker an die Zuerkennung von Rechten geknüpft werden, betreffen vor allem die Behauptung eines Personenstatus gewisser Tiere (damit verbunden stellt sich die Abgrenzungsfrage innerhalb des Tierreichs). Linzey sucht hier nach einem Mittelweg: Bei aller Ablehnung des Thomas und einer rein intellektualistischen Begründung von Personalität verteidigt er letztlich den Personenstatus des Menschen, soweit dieser in der sittlichen Verantwortung gründet. Es wird zu untersuchen sein, wieweit Linzeys Kritik am katholischen Personverständnis überhaupt noch aktuell ist oder nicht vielmehr historischer Natur.*

*Zugleich sucht er nach anderen Kriterien – Empfindungsfähigkeit und „inhärentem Wert“, um Tiere als Träger moralischer Rechte anzusehen. Hier wird implizit deutlich, dass Linzey eine Rechtsträgerschaft von Tieren letztlich nur in einem erweiterten, analogen Sinn behauptet, weil die Rechte der Tiere nicht in ihrer Fähigkeit zu*

---

<sup>415</sup> „All infringements of rights, animal or human, require good justification. Where such justification cannot be had, the act of infringement is an act of immorality, or put theologically, a sin against God.“ – Christianity, 91.

<sup>416</sup> Vgl. Why Animal Suffering, 161.

<sup>417</sup> Zu Aufgaben und Grenzen der Tugendethik, Vgl. 2.1.1.4.

*reziproquem Handeln, sondern in der einseitigen Verantwortung des Menschen begründet sind. Wie noch zu zeigen sein wird, zielt sein Tierrechtsverständnis auf eine andere Legitimierung hin, nämlich auf Gott als eigentlichen Träger des Rechts. Dass Linzey dennoch nicht auf die Terminologie des Tierrechts verzichten will, dient möglicherweise der Sache (einer höheren Verbindlichkeit des Tierschutzes), trägt aber gewiss nicht zur begrifflichen Klarheit bei.*

### **3.4.2. Naturrecht und trans-natürlicher Imperativ**

Andrew Linzey untersucht die *lex naturalis* auf dem Hintergrund der ursprünglichen, antiken, mittelalterlichen und neuzeitlichen Problemstellungen, ohne sich aber explizit und im Detail mit diesen auseinanderzusetzen. Dennoch stellt sich Linzey die fundamentalen Fragen nach der Geltung der *lex naturalis* angesichts der gefallenen Natur, nach dem Verhältnis von Naturrecht und göttlichem Gesetz und implizit auch nach der (besonders nachhaltig bei Thomas von Aquin) diskutierten Rolle der menschlichen Vernunft als des leitenden Vermögens zur Begründung allgemeiner sittlicher Normen. Linzeys Reflexionen schulden sich, wie schon mehrmals betont, keinem umfassenden Interesse an Detailfragen, sondern sind auf ein konkretes Ziel hin orientiert, nämlich theologische Grundlagen für eine Tierethik zu entwickeln. Anhand der folgenden Skizzierung soll die grundlegende Positionierung Linzeys in der Naturrechtsdebatte dargestellt werden.<sup>418</sup>

Linzey macht das problematische Verhältnis von Natur- und Sittengesetz an einem literarischen Beispiel fest. In dem 1976 erschienenen Roman von Anne Rice „Interview mit einem Vampir“ geht es um die moralischen Qualen eines Vampirs, der nicht töten will, sondern muss, um zu überleben. Linzey schlägt den Bogen von der Romanfigur zur allgemein menschlichen Natur: „Das Essen von Tieren durch Menschen gilt als ebenso natürlich wie das Blutsaugen durch Vampire. Das Argument ist ganz eindeutig: ‚Tu, was deiner Natur nach zu tun ist‘ (...).“<sup>419</sup> Von da aus macht sich Linzey auf die Suche nach der moralischen Bewertung jenes „Faktors X“, der Vampire zu Blutsaugern und Menschen zu Fleischfressern gemacht hat.

---

<sup>418</sup> Am ausführlichsten beschäftigt sich Linzey mit dem Verhältnis von Naturrecht und Tierrecht in *Animal Theology*, 76-91.

<sup>419</sup> „Eating animals by humans is thought to be as natural as sucking blood for vampires. The argument is quite explicit: ‚Do what is your nature to do‘ (...).“ – *Animal Theology*, 80.

Wie passen „parasitische Natur“ und ihr Motto „Fressen und Gefressenwerden“ mit der Vorstellung eines guten Schöpfers zusammen, der zugleich ein derart grausames System toleriert? Linzey wendet sich gegen zwei verbreitete Meinungen – Gott ist entweder grausam oder er kann nicht allmächtig sein – und liefert einen dritten Lösungsansatz: Geschöpf zu sein heißt unvollkommen sein. Denn wäre die Schöpfung vollkommen, wäre sie Gott.<sup>420</sup>

Von diesem Standpunkt aus ist die eigentliche Natur der Schöpfung immer zwiespältig; sie deutet in beide Richtungen; sie bejaht und leugnet Gott gleichzeitig. Sie bejaht Gott, weil Gott sie liebt und sich (um sie) sorgt, aber sie leugnet Gott auch zwangsweise, weil sie nicht göttlich ist. Daraus folgt, dass sich Moral oder Theologie nie direkt darauf berufen können, dass die Natur so sei. (...) Ich behaupte vielmehr, dass der Status der Natur ein in jedem Fall zweideutiger Zeuge dessen ist, was Gott für die Schöpfung will und beabsichtigt.<sup>421</sup>

Linzey zeigt sich um eine Rehabilitierung des traditionellen Naturrechtsverständnisses in gewisser Weise bemüht: das Naturrecht als ethisches Konzept aufzufassen und von den naturwissenschaftlich definierten Naturgesetzen zu unterscheiden. Der alte Naturrechtsbegriff indiziert dann nicht, *wie die Dinge sind*, sondern sei im Gegenteil ein Leitfaden dafür, *wie die Dinge sein sollten*. In die Moraltheologie habe sich, so Linzey, ein naturalistisches Verständnis vom Naturrecht eingeschlichen, das den Erlösungswillen Gottes für seine Natur – als Verwandlung des „*Wie die Dinge sind*“ – ausblendet. Wenn Jes 11 die Vision von Raubtieren entwirft, die vom Töten ablassen werden, dann kommt darin kein biologisches, sondern quasi das „moralische Naturrechtsverständnis“ zum Ausdruck:

... dass die Natur der Tiere von Gewalt und der Raubtier-Beute-Beziehung gefesselt ist. Die Vision Jesajas ist hier von unmittelbarer Bedeutung: Sie fordert unsere Fantasie auf anzuerkennen, dass Gottes verwandelnde Liebe sich nicht einmal von dem einschränken lässt, von dem wir glauben, es seien die elementaren Gesetze der Biologie.<sup>422</sup>

Linzey verkehrt also die ursprüngliche Funktion der *lex naturalis*. Die in der Natur vorkommenden Realitäten sind kein Normierungsschlüssel für die Erkenntnis der *lex divina*, also des Willens Gottes und daraus folgender ethischer Gesetzlichkeiten. Die Schöpfung lässt

---

<sup>420</sup> „Because the world is creation and not Creator, it cannot be anything other than less than divine. (...) If creation was wholly perfect it would have to be like God, perfection itself.“ – Animal Theology, 81.

<sup>421</sup> „From this standpoint the very nature of creation is always ambiguous; it points both ways; it affirms and denies God at one and the same time. Affirms God because God loves and cares for it but it also necessarily denies God because it is not divine. It follows that there can be no straightforward moral or theological appeal to the way nature is. (...) I argue rather that the state of nature can in no way be an unambiguous referent to what God wills or plans for creation.“ – Animal Theology, 81.

<sup>422</sup> „... that animal nature is in bondage to violence and predation. The vision of Isaiah is directly relevant here: It invites us to the imaginative recognition that God’s transforming love is not determined even by what we think we know of elementary biology.“ – Animal Theology, 82f.

keine eindeutigen Schlüsse auf Gottes Absichten zu. Um zur Vampirfigur des eingangs zitierten Romans zurückzukehren: Dessen moralische Skrupel vor dem Blutsaugen entstammten nicht einer Einsicht ins Naturgesetz, sondern seien vielmehr Ausdruck von dessen Überwindung und Verwandlung im Lichte einer „tiefen vor-rationalen intuitiven Einsicht“ – und Linzey nennt dieses moralische Vermögen den „trans-natürlichen moralischen Imperativ“.<sup>423</sup>

Dieser trans-natürliche Imperativ ist nach Linzey der Vollzug der theologischen Erkenntnis, dass sich „die Welt nicht aus sich selbst erklärt; entweder gibt es eine Erklärung außerhalb der Schöpfung oder die Schöpfung bleibt rätselhaft und unerklärlich.“<sup>424</sup> Linzey verwendet die Trans-Naturalität der *lex naturalis* nun dazu, um die vegetarische Ernährungsweise zu rechtfertigen. Der Mensch als Allesfresser mag zwar von seiner „naturalistischen“ Natur her zum Fleischkonsum ausgestattet sein, doch hat er die Fähigkeit, seiner moralischen Intuition zu gehorchen, so wie der Vampir im Roman. Das bedeutet für Linzey den ultimativen Willen Gottes nach Frieden erspürt zu haben, statt der „Natur“-Logik von Gewalt und Vernichtung nachzuhängen.

Der Imperativ zur Verwandlung der Natur lässt sich aus der Heiligen Schrift begründen. Linzey führt die bereits erwähnte Jesaja-Vision vom Löwen an, der beim Kalb weidet. Vor allem aber nimmt er Bezug auf das Leben Jesu. Dessen Handeln sei trans-natürlich gewesen, sagt Linzey, mit Verweis auf Eph 1,10 und Kol 1,20: Die dort zum Ausdruck kommende kosmische Versöhnung durch Christus sei in seinem irdischen Wirken erkennbar, dort, wo Jesus durch seine Wunderheilungen die natürlichen Prozesse von Krankheit und Tod durchbrochen und transformiert hat und sogar in die Abläufe des Wetters machtvoll eingreift.

Wenn wir Jesus folgen, werden wir auf eine Bahn der trans-natürlichen Transformation gestellt (...) Die so genannten „Naturwunder“ Jesu sind ein Zeichen unter vielen, dass in Jesus eine Geburt neuer Möglichkeiten für die Schöpfung stattfindet. Ich schlage vor, dass, was wir in Jesus haben, nicht ein Modell für die Anpassung an die Natur ist, sondern vielmehr für den Beginn ihrer Verwandlung.<sup>425</sup>

---

<sup>423</sup> „(a) deep pre-rational intuitive sense“ – *Animal Theology*, 83.

<sup>424</sup> „... the world does not explain itself, either there is explanation outside creation or creation remains enigmatic and inexplicable.“ – *Animal Theology*, 83.

<sup>425</sup> „If we follow Jesus we are set upon a course of trans-natural transformation (...) The so-called ‚nature miracles‘ of Jesus are signs among many that in Jesus is a birth of new possibilities for all creation. I suggest that what we have in Jesus is a model not of the accommodation of nature but rather of the beginning of its transformation.“ – *Animal Theology*, 87.

Die Sonderstellung des Menschen ist darin begründet, ein moralisches Wesen und empfänglich für den trans-natürlichen moralischen Imperativ zu sein.<sup>426</sup> Zugleich befindet er sich in einem Dilemma, beschreibt Linzey zuletzt noch einen Einwand gegen sein eigenes Konzept: Denn selbst wenn es kein Naturgesetz gebe, das uns das Fleischessen gebietet, so gebe es eine „psychologische Fessel“<sup>427</sup>, die uns Menschen bindet – die pure Lust am Konsum von Fleisch. Linzey warnt vor einer moralischen Überforderung des Menschen durch diesen Imperativ; zu hohe moralische Ansprüche würden Enttäuschung, Frustration und Gewalt hervorrufen. Und dennoch: Der Glaube an die Verwandlung dieser Welt ist ein Konstitutivum der christlichen Botschaft. Es sei die Kraft des Heiligen Geistes, die uns im Umgang mit den Tieren von jenem „Faktor X“ freier machen könne.

Linzey hält also den vegetarischen Ernährungsstil nicht für ein „optionales moralisches Extra“, sondern für einen „theologischen Akt von größter Bedeutung“:

Indem wir uns weigern, zu töten und Fleisch zu essen, bezeugen wir eine höhere Ordnung des Daseins, die implizit im *Logos* darum kämpft, in uns geboren zu werden. Indem wir uns weigern, den Weg unserer „natürlichen Natur“ oder unserer „psychologischen Natur“ zu gehen, indem wir gegen die Ordnung der unerlösten Natur stehen, werden wir zu Zeichen jener Lebensordnung, nach der sich alle Kreaturen sehnen.<sup>428</sup>

#### **Kritische Anmerkungen zu 3.4.2.:**

*Mit seiner Skepsis gegen die simple naturrechtliche Gleichung – „aus der Natur erkenne ich, was Gottes Wille ist“ – steht Linzey nicht alleine da; das wird noch auszuführen sein. Kern seiner Schwierigkeit mit der Vegetarismus-Forderung ist der Umstand, dass die Zuerkennung moralischer Rechte an Tiere dieselbe Konsequenz nach sich ziehen würde wie beim Menschen: nämlich das Recht auf ein unversehrtes Leben. Absolut verstanden, hätte dies ein Totalverbot des Fleischkonsums zur Folge. Linzey sucht hier nach einem praktikablen Weg für alle und nach einer Begründung aus der Kraft des Glaubens bzw. aus einem endzeitlichen Daseinsverständnis für die Christen. Das asketische Vollkommenheitsideal (vgl. Mt 5,48: „Ihr sollt vollkommen sein...“) ist dem Christentum keineswegs fremd. Christliche Ethik ist über weite Strecken von einem solchen Motivationspotenzial bestimmt, wie bspw. ein Blick auf die jesuanische Lehre zur Ehescheidung und Ehelosigkeit zeigt (vgl. Mt 19,3-12: „... Wer es fassen kann, der fasse es“).*

---

<sup>426</sup> Linzey beschreibt die Fähigkeit zur Moral mit Bezug auf die Vampirfigur als „capable of focussing the forces of life and death, of becoming vampires or vegetarians“. – *Animal Theology*, 90.

<sup>427</sup> *Animal Theology*, 88f.

<sup>428</sup> „By refusing to kill and eat meat, we are witnessing to a higher order of existence, implicit in the *Logos*, which is struggling to be born in us. By refusing to go the way of our ‚natural nature‘ or our ‚psychological nature‘, by standing against the order of unredeemed nature we become signs of the order of existence for which all creatures long.“ – *Animal Theology*, 90f.

### 3.4.3. Die „Theos-Rechte“

Linzey vertritt, wie gezeigt werden konnte, ein durchaus polyvalentes Verständnis zur Geltung von Tierrechten. Einerseits bezeichnet er sich selbst als Tierrechtler und hält die Zuerkennung von positiven Rechten an Tiere für ein notwendiges Erfordernis moderner Ethik: die Ansprüche der Tiere würden nur so mittels Begrifflichkeiten zum Ausdruck gebracht, die in Analogie zu den Ansprüchen der Menschen verstanden werden können. Andererseits wendet er sich gegen die Ansicht, wonach das Rechtsinstrumentarium die einzige und hinreichende Lösung für die moralische Berücksichtigung der Tiere darstellen würde. Rechtstheorien seien immer problematisch, denn sie ließen außer Acht, dass es noch andere Motive für moralische Verpflichtungen gibt, wie z.B. die Haltungen der Großzügigkeit, der Opferbereitschaft und des Erbarmens sowie der Ehrfurcht und des Mitleids.<sup>429</sup>

Letztlich aber, und auf diese Spitze läuft die Tiertheologie Linzeys zu, ist die Rede von Rechten deshalb nur eingeschränkt gültig, weil es einzig Gott ist, der an seiner Schöpfung Rechte hält: „Wenn Gott der souveräne Schöpfer ist, gehören in einem absoluten Sinn alle Rechte Gott.“<sup>430</sup> In einem besonderen Sinn wendet Linzey dieses theozentrische Rechtsverständnis auf den Status der Tiere an. Neben allen genannten Kriterien, die den Rechtsstatus für Tiere begründen können – wie Schmerzempfindung, Bewusstsein oder Selbstbewusstsein –, ist laut Linzey die eigentliche christliche Basis für den Tierrechtsgedanken jene Gerechtigkeit, die letztlich Gott selber seinen Geschöpfen schuldet bzw. ihm als dem Urheber des Rechts geschuldet ist.

Linzey zählt in folgender Reihung vier Aspekte auf, die die Theos-Rechte begründen:<sup>431</sup>

1. Die Schöpfung existiert *für* Gott: Wenn diese Aussage zutreffend ist, dann dürfen Tiere nicht als bloße Mittel für menschliche Zwecke gesehen werden, wie dies von der traditionellen Theologie behauptet wird.
2. Gott ist *für* die Schöpfung: Aus der (biblischen) Tatsache, dass Gott dem von ihm Geschaffenen nicht indifferent, sondern vielmehr liebend gegenübersteht, folgt, dass diese Liebe eine Art von Rechtsverhältnis begründet; als Recht auf

---

<sup>429</sup> Vgl. Christianity, 94ff.

<sup>430</sup> „If God is the sovereign Creator, all rights in an absolute sense are God’s.“ – Animal Gospel, 45.

<sup>431</sup> Vgl. Animal Theology, 24f.

„Gerechtmachung“, im Sinne einer Selbstbindung des Schöpfers an die von ihm geschaffenen und gesegneten Kreaturen.<sup>432</sup>

3. Gottes „Für-Sein“ kommt gegenüber der Schöpfung als dynamisch, inspirativ und *wertverleihend* zum Ausdruck: Mit der Dynamik bejaht Gott die *creatio continua*, Fortbestand und Fortentwicklung der Schöpfung; mit der Inspiration drückt sich die Präsenz des Geistes besonders in den geisterfüllten Geschöpfen aus; und ihren Wert hat die Schöpfung, weil „Gottes Liebe nicht billig ist“ – drastisch exemplifiziert durch Jesu Hingabe am Kreuz.<sup>433</sup>
4. Wenn die Schöpfung für Gott existiert und Gott für die Schöpfung ist, dann können Menschen nicht anders als für die Schöpfung sein: Hierin erscheint die moralische Sonderstellung des Menschen, dass er Wertschätzung und Ehrfurcht den Dingen entgegenbringt, an denen sich Gott erfreut, besonders an jener tierlichen Schöpfung, die Gott in – je nach Art – differenzierter Weise mit seinem Geist beseelt hat. „Wenn Gott für sie ist“, sagt Linzey, „dann können wir nicht gegen sie sein“<sup>434</sup>.

Mit dieser theozentrischen Interpretation der Schöpfung schlägt sich Linzey auf die Seite Karl Barths in der protestantischen Auseinandersetzung um den anthropologischen oder theozentrischen Anknüpfungspunkt der Theologie zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Barth entwickelte ja – in Reaktion auf die liberale, anthropozentrische Theologie Adolf von Harnacks oder Rudolf Bultmanns – einen konsequent christozentrischen Ansatz, verbunden mit einer starken Skepsis gegenüber der natürlichen Theologie.<sup>435</sup> Allerdings ist es Linzey nicht um theologisch-hermeneutische Grundfragen zu tun, sondern um ein Höchstmaß an praktisch-ethischen Schutzvorkehrungen für Tiere. So gesehen erreicht die Rede von Theos-Rechten für ihn vor allem zwei Ziele, nämlich:

1. der scholastischen Zurückweisung eines moralischen Status für Tiere ein starkes theologisches Argument entgegenzusetzen und

---

<sup>432</sup> Linzey macht darauf aufmerksam, dass dieser Gedanke missverstanden werden kann. Denn es existieren keine externen Rechte, die zu beachten Gott verpflichtet wäre. Vielmehr ist die Bindung Gottes Ausdruck der Bejahung dessen, was er geschaffen hat: „... God the Creator is tied to what divine nature has created in creation.“ – *Animal Theology*, 24.

<sup>433</sup> Linzey nimmt hier Anleihe bei der Kreuzestheologie Jürgen Moltmanns, stellt aber zugleich die Frage, ob diese „kostspielige“ Selbstentäußerung Christi am Kreuz, von der Moltmann schreibt, nicht über die menschliche Sphäre hinausreichen muss, wo es doch derselbe Logos ist, durch den auch die ganze nichtmenschliche Kreatur in Liebe geschaffen wurde: „Once again we encounter the tendency so strong in systematic theology to restrict, and therefore to distort, the sacrificial work of Christ as though the non-human was worthless in God’s sight.“ – *Animal Theology*, 25.

<sup>434</sup> „If God is for them, we cannot be against them.“ – *Animal Theology*, 25.

<sup>435</sup> Vgl. dazu die Artikel „Anthropozentrik“, in: LThK, 1, (1993) 741ff; sowie „Barth, Karl“, in: LThK, 2, (1993) 35ff.

2. eine plausible theologische Begründung dafür zu geben, dass Tieren moralisches Unrecht geschieht, wenn sie schlecht behandelt werden.

Hier ist der entscheidende Punkt. Tieren Rechte einzuräumen bedeutet zu akzeptieren, dass ihnen Unrecht getan werden kann. Den Theos-Rechten zufolge ist das, was wir Tieren tun, nicht einfach eine Frage des Geschmacks oder der Dienlichkeit oder der Menschenfreundlichkeit. Wenn wir von Tierrechten sprechen, fassen wir in Begriffe, was den Tieren objektiv geschuldet ist als eine Sache der Gerechtigkeit kraft des Rechtes ihres Schöpfers. Tieren kann Unrecht getan werden, weil ihrem Schöpfer Unrecht an seiner Schöpfung getan wird.<sup>436</sup>

Gleichwohl warnt auch Linzey vor einer leichtfertigen Anwendung der Theos-Rechte: Jeder Versuch, den Willen Gottes mit einem moralischen Imperativ zu identifizieren, berge die Gefahr starker Simplifizierung in sich. Dieser Gefahr müsse sich jeder bewusst sein, der mit Theos-/Gottes-Rechten Moral begründen wolle. Letztlich aber, so Linzey, ist jeder Versuch, eine Moraltheorie zu entwerfen, aus theologischer Sicht fragwürdig. Wir könnten uns durch Intellekt und Sprache dem Willen Gottes immer nur annähern. Es sei keineswegs gesagt, dass Theos-Rechte *immer* die adäquate Theorie darstellen: „Ohne Zweifel ist unser eigenes moralisches Argumentieren, wie auch immer es inspiriert sein mag, der Erlösung bedürftig, so wie der Rest des geschöpflichen Lebens selbst.“<sup>437</sup>

Linzey fordert also einen behutsamen Umgang mit diesem Ansatz ein. Richtig angewandt werde dadurch sichtbar, dass die Menschen in jedem tierlichen Konfliktfall mit einem von Gottes Geist erfüllten Leben zu tun haben, einem Leben, das den Menschen nicht gehört. Tierrechte als Konzepte übergeordneter Theos-Rechte brächten zum Vorschein, dass die moralischen Ansprüche der Tiere in Gottes Forderung nach Gerechtigkeit begründet seien. Durch diese theozentrische Sichtweise wird nach Linzey überdies der menschliche Blick dafür geschärft, dass Gottes Großzügigkeit oft in Dingen sichtbar wird, die unseren menschlichen Bedürfnissen zumeist nur unwichtig erscheinen.<sup>438</sup>

Theozentrische Denkform und eine nicht-instrumentalistische Sicht auf Natur und Tiere gehen bei Linzey miteinander einher. Die Legitimität dieser Verknüpfung sucht der Tiertheologe aufzuzeigen, indem er wiederholt eine Anzahl von Lehrern der alten Kirche und

---

<sup>436</sup> „Here is the rub. To grant animal rights is to accept that they can be wronged. According to theos-rights what we do to animals is not simply a matter of taste or convenience or philanthropy. When we speak of animal rights we conceptualize what is objectively owed to animals as a matter of justice by virtue of their Creator’s right. Animals can be wronged because their Creator can be wronged in his creation.“ – Christianity, 97.

<sup>437</sup> „Doubtless our own moral reasoning, however inspired, is like the rest of creaturely life itself, in need of redemption.“ – Christianity, 95.

<sup>438</sup> Vgl. Animal Theology, 27.

Heiligen des Mittelalters zitiert. Basilius der Große etwa betete für die Erlösung von Menschen und Tieren; Johannes Chrysostomos und Issak der Syrer forderten die Mildtätigkeit gegenüber Tieren ein; georgische Heilige haben ihre Tierliebe bezeugt, ebenso wie die frühen keltischen Heiligen, von denen zahlreiche Wunder über Tierheilungen überliefert sind. Jahrhunderte später nannte der heilige Franz die Tiere seine Schwestern und Brüder, weil sie denselben Ursprung haben wie die Menschen. Gleich lautende, mitunter in die kosmische Dimension reichende Überlieferungen stammen von den mittelalterlichen Heiligen Juliana von Norwich und Katharina von Genua.<sup>439</sup>

All diesen Heiligen, so meint Linzey, war die Erkenntnis gegeben, dass Gott seine Geschöpfe gemacht hat, liebt und bewahrt. Und sie seien davon ausgegangen, dass den Menschen Fürsorgepflichten zufallen. Wenn heute diese Erkenntnis in eine klare Rechtsterminologie gegossen wird, so ist dies für Linzey eine moderne Variante christlicher Tierfreundlichkeit in der Vergangenheit: Rechte Fürsorge auszuüben sei nämlich nichts anderes als Gottes Rechte an jener Schöpfung zu kennen, die dem Menschen anvertraut ist.<sup>440</sup>

Eine Rechtsterminologie, die Gott in das Zentrum rückt, behebt nach Linzey zwei Schwächen: jene der traditionell-abendländischen Anthropozentrik, die den Tieren gar keine Rechte zuerkennen will, und die Schwäche moderner philosophischer Theorien, namentlich des Utilitarismus und des Kontraktualismus, die den moralischen Diskurs ausschließlich auf der Basis von Rechten abführen möchten.<sup>441</sup> Wenn Linzey also für die Ausweitung des menschlichen Rechtskonzepts auf Tiere plädiert, dann realisiert sich nach seiner Ansicht das biblisch-theozentrische Rechtsverständnis, wonach der Mensch das wertzuschätzen hat, was Gott wertschätzt, und allem mit Achtung zu begegnen hat, was Gott ins Dasein gebracht hat. Der theozentrische Perspektivenwechsel ist somit die Erkenntnis, dass der Mensch nicht der Mittelpunkt von allem ist, was Wert hat.<sup>442</sup>

#### ***Kritische Anmerkungen zu 3.4.3.:***

---

<sup>439</sup> Vgl. Christianity, 32. 44-46. 88f.

<sup>440</sup> „In short: To be a steward is to know God’s right in the creation entrusted to him.“ – Christianity, 89.

<sup>441</sup> „The utilitarian and contractualist alternatives to rights theory bristle with difficulties (...) I myself have been a stern critic of some of the more absolute claims made for rights theory, especially when it is suggested that rights is the only possible moral discourse or a wholly comprehensive one.“ – Animal Gospel, 45.

<sup>442</sup> „... our anthropocentric horizons can be replaced by a theocentricity or ‚God-centredness‘ in which we have to live each day in the realization that we are not the centre of all that is valuable.“ – Christianity, 17.

*Der Streit um ein rechtes Verständnis von anthropozentrischem und theozentrischem Standpunkt in der Theologie wurde bereits an anderer Stelle aufgerollt (vgl. 2.2.1.2.). Den Begriff Anthropozentrik verwendet Linzey ausschließlich im materialen Sinn, eine Differenzierung ist bei ihm nicht klar ausgeführt. Die Aussagen Linzeys machen dennoch deutlich, dass er als gemäßigter Theozentriker zu qualifizieren ist, der sich der Notwendigkeit einer Anthropozentrik als Denkform bewusst ist.*

*Selbstredend weisen theozentrische Begründungen unter anderem den gravierenden Nachteil auf, nicht allgemein vermittelbar zu sein. Die Berufung auf Gott als übernatürlichen Gesetzgeber verkleinert den Argumentationsspielraum für die „praktische Vernunft“ und birgt die Gefahr eines juridischen Offenbarungs- und Moralverständnisses. Diese Schwierigkeiten, auch wenn sie ihm bewusst sind, nimmt Linzey in Kauf, um der Forderung radikaler Tierethik nach Tierrechten eine begriffliche theologische Entsprechung bieten zu können. Darüber hinaus haben die Theos-Rechte einen im Wortsinn starken appellatorischen Charakter, der die fundamentale Hinordnung der ganzen Schöpfung auf Gott stärker verdeutlichen dürfte als der Ansatz der sogenannten relationalen Anthropozentrik (vgl. 2.2.3.).*

### **3.5. Anthropologie – Der Mensch und seine Aufgabe in der Welt**

Der Mensch wird in der christlichen Tradition als einzigartiges Geschöpf begriffen: Er allein hat Vernunft, Kultur und Sprache, ein Selbstbewusstsein und die Fähigkeit zur Einfühlbarkeit. Religiös gesprochen ist nur er zur Erkenntnis und zum Lob Gottes fähig bzw. hat die Freiheit zur Gottesbeziehung. An der menschlichen Einzigartigkeit hegt auch Andrew Linzey grundsätzlich keinen Zweifel, führt allerdings drei Gründe an, weshalb die Theologie vorsichtig mit der Betonung solcher Kriterien der Sonderstellung umgehen sollte:<sup>443</sup>

1. Die Grenzen liegen aus heutigem natur- und geisteswissenschaftlichen Verständnis keineswegs so klar, wie dies etwa in der mittelalterlichen Scholastik behauptet worden ist.
2. Die Gründe, weshalb sich die Menschheit so vehement von den anderen Lebewesen abzugrenzen sucht, sind psychologisch zu hinterfragen. Linzey bezeichnet in Anlehnung an den englischen Zoologen Desmond Morris<sup>444</sup> diese menschliche Attitüde als „nouveau-riche-Verhalten“: Wie alle Neureichen wollen auch die Menschen nicht an ihre ursprüngliche Herkunft erinnert werden.

---

<sup>443</sup> Vgl. Animal Theology, 46f.

<sup>444</sup> Morris, Desmond, Der nackte Affe, München 1968.

3. Hinter dem Abgrenzungsdanken steckt menschlicher Eigennutz und Egoismus: Die von Aristoteles erstmals beschriebene Zwecklehre der Natur habe sich unter einem theologischen Deckmantel zu einer bequemen Rechtfertigung für die Indienstnahme der Tiere für menschliche Zwecke gewandelt.

Der Mensch müsse sich zuallererst selbst als Naturwesen begreifen lernen, fordert Linzey. Tiere würden als etwas Externes wahrgenommen, so wie auch die übrige Natur. In Wahrheit aber sind die Menschen nicht nur irgendwie mit der Natur verbunden, sondern ein untrennbarer Teil ihrer selbst. „Aus diesem Grund hat es einen tiefgründigen Sinn, dass wir nicht die Natur missbrauchen können, ohne uns selbst zu missbrauchen.“<sup>445</sup> Überdies unterscheide sich der Missbrauch von Menschen und Tieren, biologisch betrachtet und was die Schmerzempfindung angeht, höchstens dem Grade nach.<sup>446</sup>

### 3.5.1. Der Mensch als priesterliches Geschöpf und dienende Spezies

Auch in theologischer Hinsicht will Linzey die anthropologische Differenz nicht vorschnell behauptet wissen. Aus der Bibel könne jedenfalls nicht abgeleitet werden, dass Gott den Menschen als gänzlich verschiedene Lebensform geschaffen hat. Die Schöpfungsgeschichte fasst die Differenz vielmehr in Form unterschiedlicher Intimitätszirkel mit Gott auf, die wiederum höhere und niedrigere Stufen geistiger Freiheit bedingen, „doch es gibt keine absolute Trennlinie zwischen Mensch und Tier. Beide sind auf dieselbe Weise geschaffen und gleichermaßen gesegnet.“<sup>447</sup>

Für Linzey sind die unterschiedlich ausgedehnten *circles of intimacy with God* der Grund für eine verschieden starke Nähe zu den Mitgeschöpfen. Dass sich der Mensch im innersten Zirkel der Gottesnähe befindet und als „Mikrokosmos des Geistes“ den „zentralen Platz in der Schöpfung“<sup>448</sup> einnimmt, stehe außer Frage. Geist (*ruach*), die allen Geschöpfen gemeinsame Basis des Lebens, kann der Mensch dennoch nicht allein für sich beanspruchen.

---

<sup>445</sup> „Because of this there is a profound sense in which we cannot abuse nature without abusing ourselves.“ – *Animal Theology*, 154.

<sup>446</sup> Vgl. *Christianity*, 64f.

<sup>447</sup> „... but there is no absolute dividing line between man and beast. Both are created in the same way and similarly blessed.“ – *Christianity*, 65.

<sup>448</sup> „... man’s central place in creation as the microcosm of Spirit“ – *Christianity*, 65.

Wie lässt sich die anthropologische Sonderstellung nun definieren? Indem Linzey den Menschen als Kulminationspunkt des göttlichen Schöpfungsgeistes versteht, kommt ihm die besondere Aufgabe der Repräsentation der Güte Gottes zu: Die menschliche Überlegenheit besteht also in der Verwirklichung dieser Güte – in der Fähigkeit zu moralischem Handeln. Linzey bettet diese Sicht in einen dem Hebräerbrieff (v.a. Hebr 9,11-10,18) entnommenen, zutiefst christologischen Gedankengang ein:

Aus dieser Perspektive (der moralischen Einzigartigkeit, Anm.) sind die Menschen jene einzige Spezies, die beauftragt ist, ein selbstaufopferndes Priestertum auszuüben, gemäß dem einen Hohenpriester, nicht nur für die Mitglieder der eigenen Spezies, sondern für alle empfindungsfähigen Wesen. Das Stöhnen und die Plage der Mitgeschöpfe erfordern eine Spezies, die fähig ist, mit Gott an der Heilung und Befreiung der Schöpfung mitzuwirken.<sup>449</sup>

Die Ausstattung des Menschen mit einem Höchstmaß an „Geist“, wie oben beschrieben, resultiert in der Beauftragung des Menschen, diesen Geist zur Befreiung der Schöpfung wirksam werden zu lassen. Die Welt wurde durch den Logos erschaffen und erlöst. Die Erlösung geschah durch den Eintritt des Logos in die Welt, durch die Hingabe Jesu Christi für die Welt und durch sein Mitleiden mit der Welt bis zum Tod am Kreuz: „Wenn in Treue zum Evangelium geglaubt wird, dass Gott wirklich in das kreatürliche Leiden eintritt, dann kann es keinen guten Grund geben, Gottes leidende Gegenwart aus dem Reich der nicht-menschlichen Schöpfung auszuschließen.“<sup>450</sup>

Die Rolle Christi wird im Neuen Testament an einigen Stellen implizit oder explizit als priesterliche beschrieben.<sup>451</sup> Da sich das (allgemeine) Priestertum der Christen von jenem Jesu Christi ableitet, sollte es dahingehend verstanden werden, „dass Priestertum eine Ausweitung des leidenden und daher auch erlösenden Tätigseins Gottes in unserer Welt ist.“<sup>452</sup> Nach Linzeys Definition ist der christliche Priester jener, der darbietet („*who presents*“) und vertritt („*who represents*“) sowie jener, der das Opfer für alle darbringt („*who*

---

<sup>449</sup> „From this perspective, humans are the species uniquely commissioned to exercise a self-sacrificial priesthood, after the one High Priest, not just for members of their own species, but for all sentient creatures. The groaning and travailing of fellow creatures requires a species capable of co-operating with God in the healing and liberating of creation.“ – Animal Theology, 45.

<sup>450</sup> „If it is believed, in fidelity to the gospel story, that God truly enters into creaturely suffering, then there can be no good reason for excluding God’s suffering presence from the realm of the non-human creation as well.“ – Animal Theology, 52.

<sup>451</sup> Vgl. v.a. Hebr 7,1-8,3; Eph 5,2; 1 Petr 2,5ff.

<sup>452</sup> „... that priesthood is an extension of the suffering, and therefore redeeming, activity of God in our world.“ – Animal Theology, 52.

*offers up the sacrifice for all*“). Stellvertretendes und opferndes Priestertum bedeutet zweierlei:

1. Die Liebe Gottes zu repräsentieren, wie sie in Christus zum Ausdruck kommt. Diese sei am machtvollsten im Dienst des (Mit-) Leidens ausgedrückt. Die Repräsentativfunktion des Priesters ist somit die Darstellung und Vergegenwärtigung von Gottes Leidensdienst an der Welt.
2. Die Welt dem Schöpfer zurückzugeben. Dies bedeutet auch, die Welt freizulassen aus ihrer Vergänglichkeit, ihrem Leiden und ihrer Wertlosigkeit. Dies hat eine erlösende Dimension, die ganz nach dem Beispiel des Opfertodes Christi zu verstehen sei als Darstellung jener Liebe, die „sich selbst kostet“ („*which is self-costly*“).<sup>453</sup>

Der Mensch hat also als Priester eine erlösende Funktion wahrzunehmen. Linzey zitiert hier Friedrich Nietzsche, wonach die Natur zu ihrer Vervollkommnung nicht nur den Philosophen und den Künstler, sondern auch den Heiligen braucht, in dem „das Ich weggeschmolzen ist“ und dessen Leiden zur „Quelle tiefster Sympathie und Vertrautheit mit allen lebenden Geschöpfen“<sup>454</sup> geworden ist. Von einem solchen Heiligen hat auch schon Isaak der Syrer (+ um 550) gesprochen: Der vollkommene Mensch besitzt ein mildtätiges Herz für alle Geschöpfe, „für Menschen, für die Vögel, für die Tiere“, erträgt es nicht, eine Kreatur leiden zu sehen, „hört nicht auf, für die Tiere zu beten“, und ist „bewegt vom unendlichen Mitleid, das die Herzen derer regiert, die eins werden mit Gott.“<sup>455</sup>

Kurz gefasst, die anthropologische Bestimmung der Menschen in der Schöpfung ist es laut Linzey, Priester zu sein. Aller Menschen oder nur der Christen? Linzey setzt sich mit dieser Frage in „Animal Theology“ nicht explizit auseinander. In seinem späteren Buch „Animal Gospel“ gibt er einige deutlichere Hinweise, dass seine christozentrische Anthropologie inklusiv, d.h. die gesamte Menschheit betreffend, zu verstehen ist: Der Dienst Christi ende

---

<sup>453</sup> Vgl. Animal Theology, 54ff.

<sup>454</sup> „Die tieferen Menschen haben zu allen Zeiten gerade deshalb Mitleiden mit den Thieren gehabt, weil sie am Leben leiden und doch nicht die Kraft besitzen, den Stachel des Leidens wider sich selbst zu kehren und ihr Dasein metaphysisch zu verstehen; ja es empört im tiefsten Grunde, das sinnlose Leiden zu sehen.“ – Nietzsche, Friedrich, Unzeitgemäße Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher, 5, in: KSA 1, 377. (Vgl. auch: Animal Theology, 56.)

<sup>455</sup> Linzey zitiert Isaak den Syrer aus: Lossky, Vladimir, The Mystical Theology of the Eastern Church (Dt.: Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche (Geist und Leben der Ostkirche, Bd. 1), Graz 1961, 139f.) – zitiert aus: Animal Theology, 56.

nicht bei den Christen.<sup>456</sup> Und da der Geist weht, wo er will, „sollten wir deshalb nicht überrascht sein, nichtkirchliche Leute zu finden, die das Evangelium des Lebens empfangen haben“<sup>457</sup>. Damit spielt Linzey wohl auf nichtchristliche Tierschützer an. Aufgabe christlicher Gemeinden sei es allerdings, das Bewusstsein für diesen Dienst der Menschen an der Schöpfung wachzurufen.

Aus der priesterlichen Rolle des Menschen ergibt sich nun seine Sonderstellung: „Die Einzigartigkeit der Menschheit besteht in ihrer Befähigung, die dienende Spezies zu werden.“<sup>458</sup> Das bedeutet: Kein prinzipieller Vorrang der menschlichen Spezies gegenüber anderen. Menschen, die Tiere zu Experimenten oder zum Vergnügen quälen bzw. zu landwirtschaftlichen Produktionseinheiten degradieren, hätten das Gefühl ihrer priesterlichen Bestimmung verloren.

Linzey setzt sich mit dem Einwand auseinander, die theologische Konzeption des Priestertums auf eine ethische Forderung reduziert zu haben. Die Berufung auf Ethik allein hält er in der Tat für nicht ausreichend. Er plädiert für eine Kombination von Theologie und Ethik, für eine „Moral-Theologie“ oder, noch besser, für eine aszetische oder mystische Theologie.<sup>459</sup> Hier wird der letztlich exklusiv-christliche Ansatz von Linzeys priesterlicher Anthropologie klar ersichtlich.

### 3.5.2. Der Mensch als Gottes Ebenbild

Ein weiterer, theologisch vertraut klingender Verständnisschlüssel für Linzeys anthropologisches Konzept ist die biblische Rede von der Gottebenbildlichkeit (Gen 1,26f.).

---

<sup>456</sup> „But Christ’s ministry, according to Scripture, does not stop at Christians, even humankind.“ – Animal Gospel, 147.

Selbst in seinem jüngsten Buch „Why Animal Suffering Matters“, in dem Linzey sich um eine explizit philosophisch-ethische Argumentationsweise bemüht, gesteht er ein, dass all seinen Überlegungen ein christologisches Argument zugrunde liege, nämlich Gottes Identifikation mit dem Leidenden in Jesus Christus. Den Vorwurf, dass seine Thesen somit nur religiösen Menschen zugänglich seien, die noch dazu dieselbe theologische Perspektive teilten, versucht Linzey auch hier zu entkräften, indem er an die Kraft seiner ethischen Schlussfolgerungen appelliert: „Jemand muss nicht religiös sein, um die moralische Relevanz der Überlegungen zu erfassen (...), die das Innerste dieses Buchs ausmachen.“ („One doesn’t have to be religious to grasp the moral relevance of the considerations (...) which are at the core of this book.“) – Animal Suffering, 164.

<sup>457</sup> „We should not therefore be surprised to find non-church people who have perceived the Gospel of life (...)“ – Animal Gospel, 141.

<sup>458</sup> „The uniqueness of humanity consists in its ability to become the servant species.“ – Animal Theology, 57.

<sup>459</sup> „I suggest that we need a way of combining the two – theology and ethics – in a much clearer way than heretofore. Moral theology is a more acceptable term; ascetical or mystical theology even better.“ – Animal Theology, 59.

Nimmt man ernst, dass der Mensch nach dem Bilde des gerechten, heiligen und liebenden Gottes geschaffen ist, so ergibt sich daraus die Aufgabe, diesem Bild entsprechend zu handeln.<sup>460</sup> In Verbindung mit dem Herrschaftsauftrag heißt dies, Gerechtigkeit, Heiligung und Liebe gegenüber den anderen Geschöpfen zu üben – Verpflichtungen, die die Tiere im Gegenzug nicht auszuüben imstande sind.

Zwischen Gottebenbildlichkeit und Herrschaftsauftrag (Gen 1,26ff.) sowie der unmittelbar daran anschließenden Verpflichtung zur vegetarischen Ernährungsweise (Gen 1,29) besteht nach Linzey im biblischen Schöpfungsbericht eine wesentliche Verknüpfung und inhaltliche Bestimmung darüber, *wie* die von Gott an den Menschen übertragene Herrschaft auszuüben ist, nämlich nach Art von Pflanzenfressern – gewaltlos und friedlich: „Die Herrschaft von Kräuteressern ist wohl kaum eine Lizenz zur Gewaltherrschaft.“<sup>461</sup> Auch wenn die Israeliten der Entstehungszeit von Gen 1 weit von vegetarischem Ernährungsstil entfernt gewesen waren, seien sie zutiefst überzeugt gewesen, dass Gewalt im Zusammenhang von Nahrungsbeschaffung und Herrschaftsausübung nicht dem Schöpfungswillen Gottes und seines Bildes vom Menschen entspricht.

Auch hier also gelangt Linzey zu einer Auffassung über die menschliche Sonderstellung,

1. die nur aus dem biblisch-theologischen Kontext erschließbar ist und
2. die man als funktional bezeichnen kann, weil der Wesenskern eines solchen Anthropologie-Verständnisses durch eine Funktion bestimmt ist, nämlich die Verpflichtung zu moralischem Verhalten gegenüber den Mitgeschöpfen.

### 3.5.3. Der gefallene Mensch

Linzey ist ein erklärter Verteidiger der kirchlich-traditionellen Lehre von der gefallenen Natur des Menschen und der Schöpfung. Wiewohl er sich nicht auf eine exakte Erklärung des Sündenfalls festlegen will<sup>462</sup>, ist sie für ihn von zentraler Bedeutung, um überhaupt von der

---

<sup>460</sup> „Animal theologians take seriously the idea that humans are made in God’s image – in the image of a just, holy, and loving God – and therefore expect humans to acknowledge duties to animals who cannot acknowledge them in return.“ – *Creatures*, 38.

<sup>461</sup> „Herb-eating dominion is hardly a license for tyranny.“ – *Animal Theology*, 126.

<sup>462</sup> Linzey hält fest, dass keine der theologischen Erklärungen den Grund für die bereits vor der evolutionären Ankunft des Menschen gestörte Schöpfungsordnung befriedigend löst. Er scheint allerdings tendenziell den durch Bibel und Väterlehre gestützten Mythos vom Engelsturz durchaus zu favorisieren. – Vgl. *Animal Theology*, 167; Linzey/Yamamoto, *Animals on the Agenda*, 115-119.

Gutheit Gottes und seiner Schöpfung sprechen zu können. „Die Schöpfung ist gut, sogar ‚sehr gut‘“<sup>463</sup>, ihr Gefallensein erkläre die Ambiguität der liebenden Absicht Gottes für seine Geschöpfe auf der einen und einer „amoralischen“ Welt des Fressens und Gefressenwerdens auf der anderen Seite. Biblisch gesprochen: Fluch und Segen bestehen nebeneinander.<sup>464</sup> Die raubmörderische Verfasstheit der Natur sei, anders als Ökotheologen behaupten, eben nicht Gottes Wille, vielmehr stellt sie sich als versehrte („*un-whole*“), „als tragische, unvollständige, in sich selbst gesplante, eben ‚gefallene‘“ dar: Mit Karl Barth gesprochen, manifestiert sich in der Schöpfung ein „Ja“ (die Liebe Gottes zu ihr) *und* ein „Nein“ (die Schöpfung ist nicht Gott und bedürftig nach Gottes Gnade).<sup>465</sup>

Noch einmal wendet sich Linzey gegen die radikale Ökologische Theologie und die Behauptung ihrer Vertreter, die Natur sei eindeutig gut, ja sie müsse als göttlich begriffen werden – denn nur so könne sie der Ausbeutung durch den Menschen entzogen sein (der andernfalls die Raubtier-Logik der Schöpfung skrupellos für seine Zwecke anwenden könnte, Anm.). Erstens, so Linzey, macht eine Heiligsprechung der Natur ihre Erlösung durch Gott überflüssig und zweitens verkennt eine solche Anschauung die aktive Rolle des Menschen, seine gestaltende Aufgabe in der Welt. Nur wenn die Schöpfung als gefallene und unvollendete wahrgenommen wird, gebe es auch einen „Handlungsspielraum für die menschliche Erschließung der Natur, und der Begriff der Herrschaft erfordert im Besonderen eine *aktive* Rolle für die Menschen in der Sorge und in der Verwaltung des Planeten.“<sup>466</sup>

Nun ist der Mensch selbst Teil der gefallenen Natur bzw. laut Bibel sogar der Verursacher der Malaise, auf der anderen Seite aber kommt ihm trotzdem die Verantwortung zu, die Welt zu gestalten und zu „verbessern“. Die Ermächtigung zur Weltgestaltung sei in strikter Begrenzung erfolgt, sagt Linzey: Erstens setzt die Machtausübung gemäß Gen 1 voraus, dass sie in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes erfolgt, und zweitens muss in jedem Fall bewiesen werden, dass eine Veränderung der Natur in Übereinstimmung mit dem Plan Gottes geschieht und nicht aus den Motiven von Gier, Habsucht oder menschlichem Eigennutz.<sup>467</sup>

---

<sup>463</sup> „Creation is good, even ‚very good‘...“ – *Creatures*, 36.

<sup>464</sup> Vgl. *Christianity*, 14.

<sup>465</sup> „... as ‚un-whole‘, as tragic, incomplete, divided against itself, even ‚fallen‘.“ – *Creatures*, 35.

<sup>466</sup> „It follows that there is scope for human development of nature, and the notion of dominion in particular presupposes an *active* role for humans in the care and management of the planet.“ – *Animal Theology*, 144. Linzey bringt dieses Argument hier mit der Frage nach der Patentierbarkeit von genetisch veränderten Tieren in Zusammenhang, und zwar gegen die Meinung, dass der Mensch überhaupt nicht in die Natur eingreifen dürfe.

<sup>467</sup> Vgl. *Animal Theology*, 145.

Selbst noch so gut gemeinte „Schädlingsbekämpfung“, etwa zum Schutz bedrohter Arten, sei zu hinterfragen und zu rechtfertigen.<sup>468</sup>

Das Mitgefangensein des Menschen in den Fesseln der Sklaverei und Verlorenheit (vgl. Röm 8,21) kommt auch darin zum Ausdruck, dass er in seinen Versuchen, Gerechtigkeit herzustellen, irregehen kann. Des Menschen Kennzeichnung als *imago Dei* „verleiht nicht Unfehlbarkeit“<sup>469</sup>, schreibt Linzey. Bereits in einem frühen Werk spricht er sich deshalb für eine Anerkennung der Grenzen menschlicher Leistung aus: Der Kampf gegen Gewalt und Unrecht gegenüber den Tieren kann und muss auf vielfältige Weise geführt werden, fordert Linzey an dieser Stelle<sup>470</sup> und warnt zugleich vor einer Illusion: zu glauben, dass der Mensch sich und die anderen Lebewesen aus dem Zustand der Erlösungsbedürftigkeit mit eigenen Kräften befreien könne. Tiertheologen, wie Linzey, würden vielmehr

... skeptisch auf die menschlichen Versuche blicken, die natürliche Welt mehr und mehr zu kontrollieren, zu manipulieren und zu dominieren, als ob die Erlösung durch die menschliche Verwaltung der Schöpfung geschehe. Eher ist es die Hybris, die in dieser Verwaltung zum Ausdruck kommt, die selbst der Erlösung bedarf.<sup>471</sup>

### 3.5.4. Rechtfertigung des Menschen und Erlösung von Mensch und Tier

Die Sonderstellung des Menschen im christlichen Erlösungsgeschehen lässt sich unschwer begründen: Gott wurde Mensch, kein Engel und kein Tier, so zitiert Linzey den reformierten Theologen Karl Barth. „Wir tun allerdings gut daran anzuerkennen, dass Gott der Schöpfer, Versöhner und Erlöser Interessen und Ziele verfolgt, die über die menschliche Spezies hinausreichen“, schreibt Linzey in „Christianity and the Rights of Animals“.<sup>472</sup> Man könne das „Ja“ zum Menschen wohl kaum als „Nein“ zur übrigen Schöpfung interpretieren. Wenn die Konzentration der christlicher Tradition auf die Erlösung des Menschen überhaupt

---

<sup>468</sup> Linzey diskutiert etwa das Beispiel der Bekämpfung importierter „Grauer Eichkätzchen“, die angeblich den Bestand der in England heimischen „Roten Eichkätzchen“ verdrängen. Linzey äußert zoologische Zweifel an der Effektivität solcher Maßnahmen, stellt aber vor allem die Frage, ob Menschen mit solchen Maßnahmen die Integrität einer ursprünglichen Artenganzheit wiederherstellen könnten, indem sie individuelle Teile vernichten. – Vgl. *Creatures*, 43.

<sup>469</sup> „The *imago dei* does not confer infallibility.“ – *Creatures*, 43.

<sup>470</sup> Die klarsten ethischen Handlungsanweisungen finden sich bei Linzey in: *Christianity*, 99-149.

<sup>471</sup> „They look askance at human attempts to control, manipulate and dominate more and more of the natural world, as if salvation consisted in human management of creation. Rather the hubris involved in such management is itself in need of salvation.“ – *Creatures*, 43.

<sup>472</sup> „We do well, however, to recognize that God the Creator, Reconciler and Redeemer has interests and goals beyond the human species.“ – *Christianity*, 34.

gerechtfertigt sei, dann, weil die ganze Schöpfung durch den Fluch des Adam in Mitleidenschaft gezogen worden ist.

Mehr noch: Aufgabe des Menschen ist es, den Prozess der Erlösung voranzutreiben und kraft des Heiligen Geistes „die ungeordnete Natur zu *retten* durch heilendes und integratives Tätigsein“<sup>473</sup> und sie in Frieden und Harmonie zu bringen. Linzey sieht hier die Gefahr, dass dem Menschen solcherart zu viel Macht am Erlösungsgeschehen zugeschrieben werden könnte. Umgekehrt müsse an die Moraltheologie die Frage gerichtet werden, „ob wir (bisher) dem Heiligen Geist und dem menschlichen mitwirkenden Bemühen *genug* (Raum) zugestanden haben für das Werk des Friedenstiftens.“<sup>474</sup> Der dreifaltige Gott sei nicht fertig mit der Schöpfung und treibe sie ständig voran zu ihrer Erneuerung und Erlösung.

Der Mensch hat wegen seiner Sünden und Gewalttaten die Heilung Gottes zuallererst nötig. Durch das Mitwirken eines sodann auf Gott hin befreiten (weil geheilten, Anm.) Menschen kann dennoch am Ende die Erlösung der Welt durchscheinen:

Kann es wirklich so schwierig sein zu verstehen, dass der Gott, der das anspruchsvolle und teure Unternehmen auf sich nimmt, den sündigen Menschen zu erlösen, nicht ebenso fähig sein wird, die unfreiwillige tierliche Schöpfung wiederherzustellen, die unter dem Gewicht einer Last stöhnt, die ihr von jemand anderem aufgebürdet wurde?<sup>475</sup>

Hier stellt sich erneut die Frage nach dem Wie einer Erlösung der Tiere, die bereits angerissen wurde.<sup>476</sup> Für Linzey ist die Seelenlehre des Thomas<sup>477</sup> grundsätzlich zu hinterfragen. Erstens, weil die Frage nach dem Verstandesvermögen von (Säuge-) Tieren keineswegs hinreichend geklärt ist und zweitens, weil die biblische Fundierung der thomanischen Sicht fragwürdig erscheint: Der scholastische Ansatz habe den Wert des stofflichen Geschaffenen marginalisiert und das Wirken des Geistes in der Schöpfung auf das Einhauchen individueller

---

<sup>473</sup> Linzey zitiert hier den schottischen Theologen und Barth-Schüler Thomas F. Torrance mit dem Gedanken, es sei „... man’s task to *save* the natural order through remedial and integrative activity...“ – Christianity, 35.

<sup>474</sup> „But in the light of its history the question that must be posed for moral theology is whether we have allowed *enough* for the Holy Spirit and man’s co-operative effort in the work of peace-making.“ – Christianity, 35.

<sup>475</sup> „Can it really be so difficult to grasp that the God who performs the demanding and costly task of redeeming sinful man, will not also be able to restore the involuntary animal creation which groans under the weight of another’s burden? – Christianity, 36.

<sup>476</sup> Vgl. 3.3.3.

<sup>477</sup> Thomas unterscheidet im Anschluss an Aristoteles zwischen anima vegetativa, anima sensitiva und anima rationalis. Nur letztere hat Selbststand (Subsistenz), ist also zur Unsterblichkeit befähigt. Vgl. dazu: S.th. suppl. 91,5.

Seelen reduziert. Dies stehe in krassem Gegensatz zur Bibel, beruft sich Linzey auf Kohelet.<sup>478</sup>

Aus diesem Grund will Linzey den Begriff der unsterblichen Seele überhaupt nur in einem weiten Sinn auf die Tiere anwenden.<sup>479</sup> Man sollte besser von „Erlösung der Tiere“ sprechen, verbunden mit der biblischen Bekräftigung, dass „Gottes sittliche Güte“ über das „sittlich Böse“<sup>480</sup> dereinst triumphieren wird. Das ist eine Anspielung auf den Methodistengründer John Wesley, der von einer allgemeinen Befreiung, namentlich auch der Tiere, von den Fesseln der Sünde gesprochen hat. Er zitiert den anglikanischen Theologen und Religionsphilosophen Keith Ward mit der Vorstellung eines liebenden Gottes, der den Schmerz jedes empfindenden Wesens dereinst in größere Freude verwandeln würde: „Unsterblichkeit, für Tiere genauso wie für Menschen, ist eine notwendige Bedingung, dass eine Theodizee überhaupt akzeptabel ist.“<sup>481</sup>

So gesehen hält Linzey die Unsterblichkeit der Tiere für absolut begründbar aus der biblischen Überzeugung, dass Gott sich nicht nur irgendwie um die Welt als Ganzes sorgt, sondern um jedes Geschöpf als Individuum, nicht zuletzt um jeden Spatzen, der nicht ohne den Willen des Vaters zur Erde fällt (vgl. Mt 10,29). Die Tiererlösung bekomme noch größeres Gewicht angesichts eines Gottes, der sich in Christus auf die Seite der Schwachen, Verletzbaren und Unschuldigen gestellt hat:

Jede Erlösung ist moralische Erlösung (d.h. Erlösung von der Sünde, Anm.) oder sie ist nichts. In diesem Sinn verdienen Tiere in einer Weise Erlösung, in der es boshafte, sündigen und gewalttätigen Menschen niemals möglich ist. Der moralische Charakter der Erlösung, gerade weil er der moralischen Integrität Gottes entspringt, ist untrennbar mit der Schaffung von Gerechtigkeit verbunden. Was immer auch Tiere zu fürchten haben, das göttliche Gericht ist nicht darunter.<sup>482</sup>

---

<sup>478</sup> „Beide (Menschen und Tiere) haben ein und denselben Atem. (...) Beide gehen an ein und denselben Ort.“ (Koh 3,19f.)

<sup>479</sup> Der von Linzey häufig zitierte anglikanische Schriftsteller C.S. Lewis spricht sich schon 1940 ebenfalls „für eine Art Unsterblichkeit“ bestimmter Tiere aus, und zwar jener Tiere, die in einem individuellen Verhältnis zu einem Menschen stehen. – Vgl. Lewis, Über den Schmerz, 140-145.

<sup>480</sup> „... as we ponder with the biblical writers how it is that God’s moral goodness will triumph over moral evil.“ – Christianity, 37f.

<sup>481</sup> Ward, Keith, Rational Theology and the Creativity of God, Oxford 1982, 202: „Immortality, for animals as well as humans, is a necessary condition of any acceptable theodicy.“ – Vgl. Christianity, 38.

<sup>482</sup> „All redemption is moral redemption or it is nothing. In that sense animals *do* merit redemption in a way in which wicked, sinful, and violent human beings never can. The moral character of redemption, precisely because it follows from the moral integrity of God, is inseparable from the establishment of justice. Whatever other things animals may have to fear, divine justice is not among them.“ – Animals on the Agenda, 119.

### **Kritische Anmerkungen zu 3.5:**

*In diesen Abschnitt wurden einige anthropologische Charakteristika und theologische Begriffe eingebracht, mithilfe deren Linzey die Rolle des Menschen gegenüber der Tierwelt zu umschreiben sucht: Priestertum, Vollkommenheit, Heiligkeit und Gottebenbildlichkeit sind die Wesensbeschreibungen, die den Menschen ihren Sonderstatus verleihen; Gefallensein, Erlösungsbedürftigkeit und die Verheißung der Unsterblichkeit sind die Merkmale, die sie mit den Tieren teilen sollen. Diese Begrifflichkeiten werden im Einzelnen auf ihre konkrete Bedeutung hin untersucht werden müssen. Es ist aber jetzt schon offensichtlich, dass Linzey in moralischer Sicht an den Menschen ein hohes Anforderungsprofil richtet.*

*Linzey verlässt hier den Boden, auf dem eine Auseinandersetzung mit säkularen Denkrichtungen möglich ist. Der moralische Anspruch, der aus seinen theologischen Überlegungen erwächst, ist wohl ausschließlich (wenn überhaupt) im christlichen Kontext verständlich. Hier zählt nicht das rationale Argument, sondern ein auf Glaubenseinsicht gründendes, zugegeben starkes ethisches Motivationspotenzial. Aus sehr grundsätzlichen, metaethischen Überlegungen muss daher gesagt werden, dass Linzeys anthropologisches Konzept den Grunderfordernissen sittlicher Handlungsnormen (Vernünftigkeit und allgemeine Einsehbarkeit), wie sie auch die christliche „Autonome Moral“<sup>483</sup> begreift, nicht gerecht wird.*

### **3.6. Christologie**

„Sag mir, wie es um deine Christologie steht, und ich werde dir sagen, wer du bist“, zitiert Andrew Linzey den Theologen Karl Barth und drückt damit seine Überzeugung aus, dass das Christusverständnis der Christen für die Zukunft der Tiere von größter Bedeutung sein wird. Die Erneuerung des Menschen in Christus eröffne neue Möglichkeiten für die gesamte Schöpfung, schreibt Linzey, sodass die Hoffnung der Tiere auf Befreiung aus ihren Fesseln „untrennbar verbunden mit unserer vollen Menschwerdung in Christus“ sei.<sup>484</sup>

Dieser christologische Grundansatz lässt sich in Linzeys Tiertheologie als Paradigma des „moralischen Vorrangs des Schwachen“ charakterisieren. In der Person Jesu Christi sieht Linzey die Güte Gottes exemplarisch dargestellt als Parteinahme für die Wehrlosen und Rechtlosen in dieser Welt. Die Parteilichkeit Gottes für die Armen geht aus christlichem Verständnis über den von der modernen Philosophie postulierten ethischen Gleichheitsgrundsatz hinaus: In einer christlichen Moral, die Beispiel an Jesus Christus nimmt, hat das Schwache Vorrang.

---

<sup>483</sup> Vgl. Auer, Alfons, Autonome Moral und christlicher Glaube, Düsseldorf 1971.

<sup>484</sup> „Their (i.e. the animals’) plight is inextricably related to our full humanization in Christ.“ – Animal Gospel, 16.

### 3.6.1. Der (mit-)leidende Christus und das Großherzigkeits-Paradigma

Ausgangspunkt von Linzeys Betrachtungen ist Peter Singers provokanter Artikel aus dem Jahr 1974, mit dem Titel „All Animals are Equal“<sup>485</sup>. Darin interpretiert Singer die modernen Befreiungsbewegungen von Frauen, Schwarzen oder Schwulen als Ausweitung des moralischen Horizonts unter der Anwendung des ethischen Gleichheitsprinzips. Auf der Basis der gemeinsamen Leidensfähigkeit von Menschen und Tieren gelangt Singer schließlich zum ethischen Postulat der Gleichbehandlung aller leidensfähigen Kreaturen, wie bereits ausführlich dargelegt wurde.

Linzey fragt nun nach einer adäquaten christlichen Antwort auf Singers Ansatz und kommt zu dem Schluss, dass christliche Ethik über das philosophische Gleichheitspostulat hinausweisen müsse, wenn sie der Lehre Jesu gerecht werden will. Das Muster der moralischen Selbstverpflichtung, wie diese durch das Beispiel Jesu Christi erschlossen wurde, begnüge sich nicht mit einem Singerschen Gleichheitsverständnis, sondern nehme immer das Höhere in die Pflicht, sich für das Niedrigere zu opfern: die Starken, Reichen und Mächtigen für die Verletzlichen, Armen und Machtlosen.

Diese Interpretation sei, so Linzey, kein moralisches Beiwerk, sondern vielmehr zentrale Selbstidentifikation Jesu Christi und zugleich Eintrittsbedingung für das Reich Gottes, wie sie in der Gerichtsrede Mt 25, 35ff. von Christus selbst formuliert wird: „Ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben (...)“. Die Verletzlichkeit und Machtlosigkeit der Tiere und, ihnen gegenüberstehend, die Übermacht der Menschen erfordern daher moralische Großherzigkeit (*generosity*) als spezifisch christliche Antwort.

Eine theologische Betrachtung müsse zudem in Gott und Gottes spezifischer Haltung gegenüber der Schöpfung wurzeln: „Und diese Einsicht kann in genau einem Wort zusammengefasst werden: *Großherzigkeit (generosity)*.“<sup>486</sup> Das Christentum glaube an einen Gott, der zwar über allem steht, der sich aber dennoch in Christus erniedrigt, um sich mit dem Leiden der schwachen Kreatur zu identifizieren. Linzey zitiert hier wieder Karl Barth: „Ohne

---

<sup>485</sup> Dieser Artikel Singers ist abgedruckt in: Regan, Tom/Singer, Peter (Hg.), *Animal Rights and Human Obligations*, New Jersey <sup>2</sup>1989, 73-86.

<sup>486</sup> „And that insight can properly be summed up in one word: *generosity*.“ – *Animal Theology*, 30f.

das Herabsteigen Gottes gäbe es keine Erhöhung des Menschen<sup>487</sup>. Doch der Tiertheologe geht in der Interpretation der *kenosis* Gottes, wie sie im Philipperhymnus (Phil 2,6-11) besungen wird, über den „Anthropozentriker“ Barth hinaus:

Ich möchte allerdings weiter gehen als Barth und behaupten: Wenn es wahr ist, dass dieses Paradigma eines großzügigen und kostbaren Dienstes (Gottes in Jesus Christus, Anm.) im Zentrum der christlichen Verkündigung steht, dann muss es auch das Paradigma für die Ausübung der menschlichen Herrschaft über die Tierwelt sein.<sup>488</sup>

Für Linzey erfordert das in Phil 2 zum Ausdruck kommende Christusverständnis in Verbindung mit der anthropologischen Definition als dienender Spezies<sup>489</sup> ein von der Person Christi her verändertes menschliches Selbstverständnis. Wenn Christen die Menschheit als „auserwählte Spezies“ begreifen wollen, dann könnten sie dies unter Berufung auf Christus nur im Modus einer „Auserwählung zum Dienst“:

Unsere Berufung ist, unsere Macht für den Schwachen, Wehrlosen, Verletzlichen, Schutzlosen und Unschuldigen einzusetzen – konkret für jene, die sich nicht selbst vertreten können. Das ist, so meine ich, christlicher Dienst: Christus-gemäßer Dienst an *allen* leidenden Geschöpfen.<sup>490</sup>

Die Identifikation Christi mit der leidenden Kreatur kommt in einer besonderen Weise im Bild des Lammes zum Ausdruck, darauf weist Linzey an mehreren Stellen hin. Indem Christus sich selbst als das geschlachtete Pessachtier versteht, stellt er sein Tun in einen unvermeidlichen Gegensatz zur rituellen Vergießung von Tierblut beim Tempelopfer, das damit hinfällig wird.<sup>491</sup> Zugleich aber ist das Lamm ein Sinnbild für das unschuldige Leiden an sich, mehr noch, für das Leiden eines Wesens, das für die Schuld der anderen getötet wird. Linzey beruft sich mit diesem Stellvertretungsgedanken auf eine Predigt des späteren englischen Kardinals John Henry Newman, die jener am Karfreitag 1842 in Oxford gehalten hatte.<sup>492</sup> Die fehlende Bekanntheit dieses Texts, jedenfalls im deutschsprachigen Raum, sowie

---

<sup>487</sup> Vgl. *Animal Theology*, 31.

<sup>488</sup> „I want, however, to go further than Barth and suggest that if it is true that this paradigm of generous, costly service is at the heart of the Christian proclamation then it must also be the paradigm for the exercise of human dominion over the animal world.“ – *Animal Theology*, 32.

<sup>489</sup> Vgl. 3.5.1.

<sup>490</sup> „Our vocation is to use our power for the weak, the defenseless, the vulnerable, the unprotected, and the innocent – precisely those who cannot represent themselves. That, for me, is Christian ministry: Christ-like ministry to all suffering creatures.“ – *Creatures*, 104.

<sup>491</sup> Vgl. *Christianity*, 80.

<sup>492</sup> Die vollständige Predigt Newmans ist im Original erschienen unter dem Titel: *The Crucifixion*, in: Newman, John Henry, *Parochial and Plain Sermons*, Vol. VII, London (Rivingtons) 1868, 133-145. Der vollständige Predigttext ist auch im Internet abrufbar unter [www.newmanreader.org/works](http://www.newmanreader.org/works). Linzey verdankt den Fund dem

die große Bedeutung des Theologen Newman erlauben eine ausführlichere Zitierung von Passagen aus jener Predigt „The Crucifixion“ (Die Kreuzigung).

Er (Christus, Anm.) war wehrlos und so unschuldig wie ein Lamm. Und nachdem ihn die Schrift mit diesem harmlosen und schutzlosen Tier vergleicht, dürfen wir ohne Anmaßung oder Respektlosigkeit dieses Bild als ein Hilfsmittel verwenden, um jene Gefühle in unsere Seelen zu leiten, die das Leiden unseres Herrn in uns auslösen sollte. Ich will sagen: Erwinnere dich, wie furchtbar grässlich es ist, die Berichte über verübte Grausamkeiten gegenüber wilden Tieren zu lesen, auf die wir gelegentlich stoßen. Macht uns das nicht manchmal schaudern, wenn wir davon hören oder zufällig in Zeitungen lesen, die uns gerade unterkommen? Einmal ist es die mutwillige Tat eines barbarischen und zornigen Besitzers, der seine Rinder oder Lasttiere misshandelt; und ein andermal ist es die kaltblütige und berechnende Tat eines Wissenschaftlers, der Experimente an Tieren durchführt, vielleicht bloß aus einer Art Neugierde heraus. Ich möchte nicht in Details gehen, aus verschiedenen Gründen; aber von einem dieser Fälle lesen wir, als geschehe er an jedem Tag, und er scheint schockierender als alles andere: Wenn das arme, stumme Opfer an eine Wand gefesselt ist, aufgespießt, aufgeschlitzt, und so dazu bestimmt sein Leben auszuhauchen.

Und seht ihr nicht, dass ich eine Veranlassung habe, dies zu erzählen und diese peinigenden Worte nicht grundlos gebrauche? Wofür soll das geschehen sein, wenn nicht genau aufgrund der Grausamkeit, die unserem Herrn angetan worden war...

Nun, was ist es, das unsere Herzen so rührt und das uns an der Grausamkeit gegenüber Tieren so anekelt? Ich vermute zuallererst, dass sie keinen Schaden verursacht haben; außerdem, dass sie nicht die geringste Kraft zum Widerstand haben; es ist die Feigheit und Tyrannei jener, deren Opfer sie sind, deren Leiden so besonders anrühren...

Es steckt etwas dermaßen Schauderhaftes, etwas so Satanisches in der Quälerei jener Wesen, die uns niemals etwas zuleide getan haben und die sich selbst nicht verteidigen können, die bis ins Äußerste uns ausgeliefert sind, die keine Waffen haben – weder zum Angriff noch zur Verteidigung, sodass niemand, außer sehr abgehärteten Personen, diesen Gedanken ertragen kann...

Denkt nun, meine Brüder, an eure Gefühle, wenn Grausamkeit gegenüber Tieren verübt wird, und ihr werdet die Art Gefühl verspüren, welche die Geschichte von Jesu Kreuz und Leid in euch hervorrufen sollte.<sup>493</sup>

---

amerikanischen Theologen James Gaffney und dessen Aufarbeitung in einem eigenständigen Artikel; an diesen Predigtauszug hält sich die nachfolgende Übersetzung – siehe: Gaffney, James, Can Catholic Morality Make Room for Animals? in: Linzey/Yamamoto, Animals on the Agenda, 100-112.

<sup>493</sup> „He was as defenceless, and as innocent, as a lamb is. Since, then, Scripture compares him to this inoffensive and unprotected animal, we may without presumption or irreverence take the image as a means of conveying to our minds those feelings which our Lord’s sufferings should excite in us. I mean, consider how very horrible it is to read the accounts which sometimes meet us, of cruelties exercised on brute animals. Does it not sometimes make us shudder to hear tell of them, or to read them in some cheap publication which we take up? At one time it is the wanton deed of barbarous and angry owners who ill-treat their cattle, or beasts of burden; and at another, it is the cold-blooded and calculating act of men of science, who make experiments on brute animals, perhaps merely from a sort of curiosity. I do not like to go into particulars, for many reasons; but one of those instances which we read of as happening in this day, and which seems more shocking than the rest is, when the poor, dumb victim is fastened against a wall, pierced, gashed, and so left to linger out its life. Now do you not see that I have a reason for saying this, and am not using these distressing words for nothing? For what was this but the very cruelty inflicted upon our Lord... Now what is it moves our very hearts, and sickens us so much at cruelty to poor brutes? I suppose this first, that they have done no harm; next, that they have no power whatever of resistance; it is the cowardice and tyranny of which they are the victims which makes their sufferings so especially touching... There is something so very dreadful, so satanic in tormenting those who have never

Linzey nennt es die „Christ-gleiche Unschuld der Tiere“, mit der bei Newman ein theologischer Grund zum Ausdruck kommt, weshalb das Verüben von Grausamkeit gegenüber Tieren unchristlich ist: „Christus ist das unschuldige Opfer *par excellence*.“<sup>494</sup> Newman selbst, so Linzey, stelle eine moralische Gleichung zwischen dem Leiden Christi und dem schuldlosen Leiden der Tiere auf. Für Christus zu sein heiße daher, gegen die Unterdrückung der Unschuldigen zu sein. Dieser Gedanke öffnet Linzey den Raum für einen weiteren und zentralen Verstehensschlüssel der Rolle der Tiere: Deren moralischen Status zu vergleichen mit dem von (menschlichen) Kindern.

### 3.6.2. Der Vorrang des Schwachen: Kinder und Tiere

Es handelt sich um eine Gemeinsamkeit von Kindern und Tieren, dass sie Schmerzen weder verdienen noch durch sie gebessert würden, zitiert der Tiertheologe den englischen Schriftsteller C.S. Lewis.<sup>495</sup> Tiere, so schlägt Linzey vor, gehörten in eine spezielle moralische Kategorie, genauer gesagt eine „Ausnahme-Kategorie“, da sie in die meisten Moralphilosophien mit ihren Prinzipien der gegenseitigen Verpflichtung, der beidseitigen Vertragsfähigkeit bzw. in die Gerechtigkeits- und Verdiensttheorien nicht hineinpassen. Tiere würden Unordnung in die philosophische und theologische Anthropozentrik hereinbringen, und das sei wohl auch ein Grund, weshalb sie an die Peripherie moralischen Denkens geschoben worden seien.<sup>496</sup>

Allerdings besteht nach Linzey unter Menschen eine entsprechende Analogie zum moralischen Spezialfall der Tiere, und zwar in den elterlichen Verpflichtungen gegenüber ihren Kindern. Diese beiden moralischen Spezialkategorien beruhen auf speziellen Beziehungen und würden auch spezielle moralische Pflichten erfordern. In beiden Beziehungen kommt das zum Ausdruck, was Linzey unter dem Paradigma der Großherzigkeit versteht, welches eben mehr ist, als die (Singersche) Berücksichtigung gleicher Interessen.

---

harmed us, and who cannot defend themselves, who are utterly in our power, who have weapons neither of offence nor defence, that none but very hardened persons can endure the thought of it... Think then, my brethren, of your feelings at cruelty practised on brute animals, and you will gain one sort of feeling which the history of Christ's Cross and Passion ought to excite within you.“ – Newman, *Crucifixion* (Predigt), zitiert aus: Linzey/Yamamoto, *Animals on the Agenda*, 106.

<sup>494</sup> „Christ is the innocent victim *par excellence*.“ – *Animal Gospel*, 66.

<sup>495</sup> Vgl. *Animal Gospel*, 66. Linzey zitiert hier aus: Lewis, C. S., *The Problem of Pain*, London 1940. (Deutsch: *Über den Schmerz*, Gießen 72009.)

<sup>496</sup> Vgl. *Why Animal Suffering*, 36f.

Als Vater von vier wundervollen Kindern finde ich zum Beispiel die Vorstellung, dass meine moralischen Verpflichtungen in der gleichen Berücksichtigung von Interessen bestehen sollen, lächerlich. Wenn es der Fall wäre, dass Väter über die gleiche Berücksichtigung verfügten wie Kinder, wäre mein Leben der vergangenen zehn Jahre sicher anders verlaufen. Ich hätte *meinen* gerechten Anteil an Schlaf gehabt, *meinen* gerechten Anteil an liebender Sorge und sogar in der Tat die gleichen Chancen gehabt, die Fernsehsender zu schauen, die *ich* mag. Gleichheit unter erwachsenen Menschen mag eine wünschenswerte Norm sein, doch zwischen Kindern und Eltern ist die Übung von verausgabender und großzügiger Liebe nichts weniger als die tägliche moralische Verpflichtung.<sup>497</sup>

Die Selbstverständlichkeit aber, mit der wir heutzutage die moralische Sonderstellung der Kinder bejahen, sei erst historisch gewachsen. Es gab Zeiten, in denen Kinder als Eigentum ohne subjektive Rechte betrachtet wurden, wie heute noch die Tiere. Wenn daher eine hohe ethische Sensibilität für (insbesondere kleine) Kinder bestehe, obwohl diese sich nach den Kriterien der Moraltheorien nicht selbst artikulieren und vertreten können, über keine volle Einsichtsfähigkeit verfügen und nicht vertragsfähig sind, so gebe es laut Linzey hinsichtlich der Tiere nur eine vernunftgemäße Schlussfolgerung: „Wenn die Rücksichtnahme in dem einen Fall (der Kinder, Anm.) moralisch stichhaltig ist, dann ist sie moralisch stichhaltig in beiden Fällen.“<sup>498</sup>

Diese Schlussfolgerung ermöglicht Linzey einen Seitenhieb auf die utilitaristische Argumentation Peter Singers, der ja durch die Anwendung des Prinzips der gleichen Interessen zu dem Schluss kommt, dass im Fall der ethischen Erlaubtheit der Tiertötung auch Behinderte und Säuglinge kurz nach der Geburt getötet werden dürften. Für Linzey erweist sich anhand dieses Beispiels die Irrigkeit des Gleichheitsprinzips, das auf einer „Adultismus“-Einstellung der Philosophie beruhe, einem „Modell von Beziehungen zwischen erwachsenen Menschen – freien, selbstbewussten, vernunftfähigen Wesen – als dem einzigen Modell ethischer Interaktion.“<sup>499</sup> Singers Fehler, die *Unschuld* (von Kindern und Tieren) nicht als moralische Kategorie anzuerkennen, untergrabe so die Sache für Kinder *und* Tiere.

---

<sup>497</sup> „As the father of four wonderful children, for example, I find the idea that my moral obligations consist in equal consideration of interests laughable. If it was the case that Daddies possessed the same consideration as children, my life over the past ten years would surely have been different. I would have had *my* fair share of sleep, *my* fair share of tender loving care, even indeed an equal chance to watch the television programmes *I* like. Equality between adult human beings may well be a desirable norm, but between parents and children nothing less than the exercise of costly, generous loving is the daily moral obligation.“ – *Animal Theology*, 36f.

<sup>498</sup> „If the considerations are morally sound in one case, they are morally sound in both.“ – *Why Animal Suffering*, 37.

<sup>499</sup> „The result is what I have elsewhere called ‚adulthood‘ by which I mean taking ‚the model of relations between adult humans – free, self-conscious, rational beings – as the sole model of ethical interaction.‘“ – *Why Animal Suffering*, 155.

Aus einer christologischen Perspektive hingegen sehe der Fall anders aus. Moralische Verpflichtungen sind hier nicht eine Art Gegengeschäft auf der Grundlage gleicher Fähigkeiten und Interessen, sondern durch das Beispiel Christi erfährt das philosophische Moralprinzip eine Wendung hin zu denen, die ihr Leiden stumm ertragen und ihr Elend nicht umfassend begreifen können:

Wann immer wir uns in einer Machtposition gegenüber denen finden, die vergleichsweise machtlos sind, steigt proportional unsere moralische Verpflichtung zur Großherzigkeit. Wenn unsere Macht über Tiere uns irgendwelche Rechte übertragen sollte, dann dieses eine: das Recht zu dienen.<sup>500</sup>

Das Großherzigkeits-Paradigma als Moralprinzip nach dem Beispiel Jesu bedeutet für Linzey nicht, dass damit die Forderung nach Tierrechten zugunsten eines Paternalismus aufzugeben wäre. Tierrechte sind in seiner Vorstellung unverzichtbar – als Markierung für das Ausmaß an Mindestpflichten, wie der Vermeidung von Schmerz und Leiden und dem Verbot mutwilliger Vernichtung. So wie zu Recht der Terminus der Kinderrechte anerkannt ist, sollte auch von Tierrechten gesprochen werden. Nicht das Konzept von Rechten sei zu verwerfen, meint Linzey, sondern das moralische Gleichheitsprinzip, und dies aus einem besonderen theologischen Grund: „Im Innersten der theologischen Konzeption von Rechten (...) steht nicht ein selbst-belohnendes System von Pflichten, sondern die Anerkennung, dass der Schöpfer das Recht hat, seine Schöpfung mit Respekt behandelt zu wissen.“<sup>501</sup>

Der moralische Vorrang des Schwachen zieht des Weiteren die Hintanstellung und Aufgabe vieler menschlicher Vorteile nach sich: „Das Großherzigkeits-Paradigma auszuüben wird die Menschen etwas kosten.“<sup>502</sup> Das betreffe Tierversuche und intensive Tierhaltung genauso wie die Jagd, die Fischerei und sportliche Vernügen. Dies sei jedoch weniger eine Frage nach Verzicht oder Nicht-Verzicht von Vorteilen für den Menschen an sich, argumentiert Linzey, sondern vielmehr eine Frage, ob diese Vorteile nicht grundsätzlich unrechtmäßig erworben (*ill-gotten gains*) seien. Derartige unrechtmäßige Gewinne habe man schließlich auch aus der Sklavenhaltung, dem Rassismus und der Unterdrückung der Frauen gezogen – und dennoch

---

<sup>500</sup> „Whenever we find ourselves in a position of power over those who are relatively powerless our moral obligation of generosity increases in proportion. If our power over animals confers upon us any rights, there is only one: the right to serve.“ – *Animal Theology*, 38.

<sup>501</sup> „At the heart of the theological conception of rights (...) is not a self-awarding system of obligations but a recognition that the Creator has rights to have creation treated with respect.“ – *Animal Theology*, 42.

<sup>502</sup> „Acting out the Generosity Paradigm will cost human beings.“ – *Animal Theology*, 44.

wüssten wir heute, „ohne diese Opfer wäre moralischer Fortschritt unmöglich gewesen.“<sup>503</sup>  
Heute aber stelle sich die Frage nach dem moralischen Fortschritt in der Beziehung zu Tieren.

### 3.6.3. Der kosmische Christus

Christus, Erlöser des ganzen Universums – so beschreiben ihn viele Kirchenlehrer, unter ihnen Athanasius von Alexandrien oder Irenäus von Lyon.<sup>504</sup> Die kosmische Dimension des Logos und Erlösers wurde aber auch in jüngerer Zeit theologisch bedacht, etwa im Werk von Teilhard de Chardin.<sup>505</sup> Für Linzey ist der gemeinsame Ursprung alles Lebendigen eine Doktrin, die ihre Wurzel im christologischen Bekenntnis zu Christus als dem Schöpfer-Logos, als dem Fleischgewordenen und als dem All-Erlöser hat. Von daher unterstreicht er mit Nachdruck die kosmische Dimension des Kreuzes und entwickelt auf der Basis der kosmischen Versöhnung seinen trans-natürlichen moralischen Imperativ.<sup>506</sup> Es sei eine Folge späterer Anthropozentrik, meint er, dass die kosmische Erlösung, eine Überzeugung der alten Kirche, jahrhundertlang von der Theologie ausgeblendet worden war.<sup>507</sup>

Die Christologie ist bei Linzey *das* theologische Fundament für die Befreiung der Tiere. So nimmt er Bezug auf Athanasius, der beschreibt, wie der Logos das Universum „ordnet und umfasst“ und sich in der Fleischwerdung nach „oben und unten, in die Tiefe und in die Weite, in die Welt“ verstreut.<sup>508</sup> In Christus als dem Neuen Bund ist der Alte, noachitische Bund aktualisiert, der alle Lebewesen mit einschloss, und durch Christus ist die ursprüngliche Schöpfungsordnung wiederhergestellt und mit sich versöhnt, wie es in den kosmischen Christushymnen in Eph und Kol zum Ausdruck kommt.<sup>509</sup> Schließlich ist es der kosmische

---

<sup>503</sup> „... without these sacrifices moral progress would have been impossible.“ – Animal Theology, 44.

<sup>504</sup> Vgl. Animal Theology, 10. Linzey zitiert hier: Athanasius v. Alexandrien, Oratio contra gentes und Oratio de incarnatione; Irenäus v. Lyon, Adversus haereses. Weiters erwähnt Linzey in diesem Zusammenhang Johannes v. Kreuz, zitiert in Bezug auf dieselbe Herkunft von Mensch und Tier Johannes Chrysostomos sowie Bonaventura mit dessen Lebensbeschreibung des hl. Franz. – Vgl. Animal Theology, 11f.

<sup>505</sup> Obwohl Teilhard in seinem kaum systematisierbaren Oeuvre die Tiere nicht expressis verbis in das kosmische Erlösungswerk mit einbezieht, nimmt Linzey immer wieder auf Teilhard Bezug. – Vgl. Animal Theology, 53. 162f.; Christianity, 34.

<sup>506</sup> Vgl. Animal Theology, 25. 87. Zum trans-natürlichen Imperativ, siehe 3.4.2.

<sup>507</sup> Vgl. Christianity, 34.

<sup>508</sup> „Athanasius writes of how the Word ‚orders and contains the universe‘“ (...) „For the Word spread himself everywhere“, writes Athanasius, ‚above and below and in the depth and in the breadth, *in the world*‘.“ – Animal Theology, 68f.

<sup>509</sup> Vgl. Animal Theology, 70.

Christus, der nicht nur die Quelle, sondern auch Bestimmung und Ziel aller Kreaturen ist.<sup>510</sup> Von daher sei die scholastische Verneinung der Unsterblichkeit von Tieren schärfstens zu hinterfragen.<sup>511</sup>

Die christologische Durchdringung der Schöpfung und all ihrer Lebewesen erlaubt es Linzey, die Tiere im liturgischen Feiern der Kirche sichtbar zu machen, obwohl die Publikation seiner Tierliturgien seinerzeit besonders von Seiten der katholischen Kirche kritisiert worden war.<sup>512</sup> Linzey stellt allerdings die Behauptung jener in Abrede, die meinen, Tiere seien nicht Teil der sakramentalen Heilsökonomie. Aus Joh 1,4<sup>513</sup> sei klar zu entnehmen, dass der Logos Quelle, Ursprung und Ziel *allen* Lebens ist. Durch den Logos gehe kreatürliche, fleischliche Materie in die göttliche Natur ein, kontert Linzey der damals von katholischer Seite vorgebrachten Kritik und streicht heraus, dass entweder die ganze Schöpfung durch den Logos errettet worden sei – „oder es gibt keine Rettung“.<sup>514</sup>

So wird die kosmische Dimension des Christuserignisses bei Linzey zu einer Voraussetzung, damit Erlösung stattfinden kann: Das Kreuz ist daher ein kosmisches Erlösungszeichen<sup>515</sup>; das historische Wunderhandeln Jesu ist ein Vorgriff auf die kosmische Transformation und Erlösung der Natur aus ihrer „natürlichen“ (doch in Wahrheit gefallenen) Ordnung<sup>516</sup>; und schließlich ermöglicht das Bekenntnis zu diesem kosmischen Christus den Menschen eine neue, erlöste und erlösende Lebensweise: als Menschen, die auf Fleischgenuss verzichten und so von einer höheren kosmischen Ordnung Zeugnis ablegen, die in der Kraft des Heiligen Geistes bereits jetzt am Werk ist.<sup>517</sup>

Dass christliche Soteriologie sich traditionell auf die Erlösung des Menschen fokussierte, irritiert Linzey nicht. Schließlich sei menschlicher Ungehorsam die Ursache dafür gewesen, dass sich die Schöpfung ihrem Schöpfer entfremdet und den Fluch zugezogen hatte. Den Menschen werde als Ersten die Heilung zugesagt, damit durch sie die Möglichkeit einer Erlösung der gesamten Welt aufscheint: „Die Erlösung des Menschen ist in dieser Hinsicht

---

<sup>510</sup> „The Cosmic Christ through whom all things come to be is the source and destiny and well-being of all creatures.“ – *Animal Theology*, 90.

<sup>511</sup> Vgl. *Christianity*, 56ff.

<sup>512</sup> Zur Kritik an Linzeys Tierliturgien, vgl. *Creatures*, 82-97 (insbes. 92f.).

<sup>513</sup> Joh 1,4: „In ihm war das Leben...“

<sup>514</sup> „All creation is saved through the Logos or there is no salvation.“ – *Creatures*, 94.

<sup>515</sup> Vgl. *Animal Theology*, 25.

<sup>516</sup> Vgl. *Animal Theology*, 86f.

<sup>517</sup> Vgl. *Animal Theology*, 60. 90.

ein Fingerzeig auf die Erlösung der ganzen Schöpfung.<sup>518</sup> Aus der Unerlöstheit der gefallenen Schöpfung auszurechnen sei nur dem Menschen möglich – im Verzicht auf das Töten empfindungsfähiger Lebewesen – um so „die Geschichte des fleischgewordenen Gottes fortzusetzen.“<sup>519</sup>

### **Kritische Anmerkungen zu 3.6.:**

*Für die drei thematischen Schwerpunkte dieses Abschnitts – Großherzigkeits-Paradigma, Unschuldskategorie und kosmisches Christusverständnis – gilt, was an Linzeys Anthropologie bereits kritisch angemerkt wurde: Es ist nicht klar ersichtlich, wo Linzey theologische Glaubenseinsichten reflektiert und wo er als Ethiker sittliche Forderungen begründen möchte. Die mangelnde Unterscheidbarkeit von Glaubenssätzen und Moralaussagen wird am Beispiel des Großherzigkeits-Paradigmas deutlich: Leitet Linzey aus Jesu bevorzugtem Eintreten für die Schwachen tatsächlich die sittliche Forderung ab, dass der ethische Gleichbehandlungsgrundsatz in der Praxis durch einen Grundsatz der Bevorzugung der Schwachen (Kinder, Tiere) zu ersetzen ist? Oder ist sein Nachdenken viel eher als der Versuch zu verstehen, neue Motivationen zu eröffnen, die sich auf der Grundlage spezifisch christlicher Haltungen (in unserem Beispiel der Großherzigkeit) entfalten können? Der nachfolgende Abschnitt schafft hier Klarheit: Linzey erweist sich in der Praxis als ethischer Realist. Mit seinem ambitionierten theoretischen Unterbau wird sich das vierte Kapitel ausführlich beschäftigen.*

*Weniger Schwierigkeiten bereitet Linzeys kosmisches Christusverständnis. Wenn es auch in hohem Maße spekulativ ist, so findet es doch in der christlichen Tradition zahlreiche Entsprechungen.*

### **3.7. Ethische Konsequenzen von Linzeys Tiertheologie**

Der dargestellte theologische Entwurf Andrew Linzeys ruft nach einer Konkretisierung in der ethischen Praxis. Linzey ist sich der Herausforderung bewusst, die die Tierethik an das abendländische humane Ethos und insbesondere die christliche Moraltradition stellt.

Die Vorstellung, dass Tiere zu unserem Nutzen da sind, hat eine lange Geschichte. Die neue Vorstellung, dass es moralische Grenzen dafür gibt, wie wir Tiere behandeln sollten, bedurfte langer Zeit (bis zu ihrer Entwicklung, Anm.) und (sie) erscheint in ihren praktischen Implikationen radikal und kompromisslos.<sup>520</sup>

Diese praktischen Implikationen, wie sie Linzey einmahnt, sind nun darzustellen. Sie kreisen um die drei Bereiche, mit denen sich auch die philosophischen Tierethiken im zweiten Kapitel

---

<sup>518</sup> „The salvation of human beings is in this way a pointer to the salvation of all creation.“ – Christianity, 35.

<sup>519</sup> „Humans are the one species capable of continuing the story of God incarnate.“ – Animal Gospel, 32.

<sup>520</sup> „The idea that animals are here for our use has a long history. The new idea that there are moral limits to what we should do to animals has been a long time coming and in its practical implications will appear radical and uncompromising.“ – Animal Theology, 95.

auseinandergesetzt haben, nämlich die Haltung bzw. Tötung von Tieren (vornehmlich zu Nahrungs- und Bekleidungs Zwecken), die Tierversuche und die Nutzung von Tieren zu Sport- und Freizeitvergnügen. Da die den moralischen Appellen zugrunde liegenden theologisch-ethischen Überlegungen Linzeys bereits referiert wurden, kann in den folgenden Ausführungen der Schwerpunkt auf die praktischen Konsequenzen gelegt werden.

### 3.7.1. Haltung bzw. Tötung von Tieren zu Nahrungs- und Bekleidungs Zwecken

**Massentierhaltung:** Mit Berufung auf die Theos-Rechte der Tiere formuliert Linzey den Grundsatz, dass Tiere „ein von Gott gegebenes Recht besitzen, Tiere zu sein.“<sup>521</sup> Da sich Menschen, jedenfalls in industrialisierten Gesellschaften, ernähren könnten ohne den massiven Konsum von möglichst billigen Produkten intensiver Tierzucht, müsse die gegenwärtige Praxis geändert werden.

Linzey mahnt folgende Maßnahmen<sup>522</sup> ein:

1. „Mindeststandards“ für die Landwirtschaft, darunter die Garantierung eines artgemäßen Auslaufs, die Vorsehung von Möglichkeiten zu Ruhe, Schlaf und Körperpflege, die Bereitstellung von ausreichend Wasser und Nahrung sowie von genügend Raum;
2. die Konsumenten-Wahlfreiheit zwischen Produkten aus industrieller und artgerechter Tierhaltung sowie eine klare Kennzeichnung der Produkte;
3. eine Vorreiterrolle der Kirchen in Sachen artgerechter Tierzucht, wo diese Eigentümer oder Betreiber landwirtschaftlicher Produktionsstätten sind.

**Tötung zu Nahrungszwecken:** Die Tatsache, dass der Mensch tötet, ist nach Gen 9 eine Konsequenz der Sünde. Daraus zieht Linzey den Schluss, dass die vegetarische Ernährungsweise gerechtfertigt ist, unabhängig von der gegenteiligen Praxis Jesu und der Bibel. Zwar könne die Tiertötung zu Nahrungszwecken nicht als moralisch absolut falsch qualifiziert werden (Linzey sieht geografische Bedingungen, unter denen Menschen auf tierliche Nahrung nicht verzichten können), doch besteht in vielen Regionen die „Freiheit, es anders zu tun“ – für diese Regionen fordert Linzey eine moralische Rechtfertigungspflicht ein: die Tiertötung dürfe nur erfolgen, „wenn es die menschliche Ernährung klar erfordert“<sup>523</sup>.

---

<sup>521</sup> „... animals have a God-given right to be animals.“ – Christianity, 112.

<sup>522</sup> Vgl. dazu Christianity, 113f.

<sup>523</sup> „... where we are free to do otherwise...“; „... only when human nourishment clearly requires it...“ – Christianity, 142.

Folgende vier Überlegungen sollten dabei in Betracht gezogen werden.<sup>524</sup>

1. So genanntes humanes Schlachten ist häufig ein Widerspruch in sich – das gilt auch für kultisch motiviertes Schächten, das Linzey heftig kritisiert. Jede Form der Schlachtung bedeute in gewisser Hinsicht Leid für die Tiere.
2. Fleisch ist in der Regel das Produkt aus intensiver Massentierhaltung und somit abzulehnen.
3. Die Tugend einer persönlichen Enthaltensamkeit sollte als Ausdruck der Mühe um eine gerechtere Welt wertgeschätzt werden.
4. Der Verzicht auf Fleisch ist ein aktiver Beitrag gegen den menschlichen Hunger in der Welt, weil rund 40 Prozent des weltweit angepflanzten Getreides zur Fütterung von Schlachttieren verwendet werden.

**Tötung zu Bekleidungszwecken:** Hier geht es vor allem um die Pelztierzüchtung; zur traditionellen Verwendung von Pelzen in indigenen Kulturen äußert sich Linzey vorsichtig kritisch.<sup>525</sup> Pelztierzucht wertet er als absolut inakzeptabel und in sich verwerflich, da eine solche keine Notwendigkeit darstelle, sondern Luxus und ein moralischer Frevel sei: Ein fortdauerndes Leiden von Tieren zu „trivialen Zwecken, wie (zur Erzeugung von, Anm.) Pelzmänteln oder Modeaccessoires“<sup>526</sup>, ist daher nach seiner Ansicht moralisch nicht zu rechtfertigen. Dass ein Totalverbot der Pelztierzucht die Lebensgrundlage der Einheimischen im hohen Norden zerstören würde, bezweifelt Linzey und hält gewisse Einschnitte in die Entwicklung der menschlichen Populationen des Nordens für vertretbare Kosten.<sup>527</sup>

**Nebenprodukte aus Tierhaltung:** Für Linzey stellt die Nutzung von Tieren, etwa zur Herstellung von Milchprodukten, von Lederschuhen oder Wollbekleidung grundsätzlich ein geringeres moralisches Übel dar. Die Angelegenheit sei im Unterschied zur Schlachtung aus dem Motiv der Fleischgewinnung „weniger direkt“<sup>528</sup>. Allerdings beklagt er die Verzweckung der Tiere aufgrund von Zuchtmaßnahmen, die der Leistungssteigerung dienen – etwa bei Milchkühen und Legehennen. So werde die aus seiner Sicht erlaubte Konsumation von Nebenprodukten zum ethischen Problem und die Argumente für eine vegane Lebensweise

---

<sup>524</sup> Vgl. dazu Christianity, 143ff.

<sup>525</sup> Vgl. Christianity, 127f.

<sup>526</sup> „It is wholly unjustifiable to subject animals to prolonged suffering for trivial ends, such as fur coats or fashion accessories. Fur is a non-essential luxury-item.“ – Why Animal Suffering, 113f.

<sup>527</sup> Vgl. Christianity, 127.

<sup>528</sup> „But unlike meat-eating the issue is surely less direct.“ – Christianity, 147.

würden stark wiegen. Allerdings vermeidet es Linzey strikt, Veganismus zur verallgemeinerbaren Norm zu machen.

**Konsequenz – Vegetarismus als biblisches Ideal:** Jene, die sich für eine vegetarische Lebensweise entscheiden, würden laut Linzey näher am biblischen Ideal der Friedfertigkeit leben als Fleisch essende Christen. Allerdings vermeidet er allzu moralisierende Forderungen und kritisiert sogar implizit den britischen Tierrechtsphilosophen Stephen Clark, der Fleischgenuss als „Fresssucht“ bezeichnet und solchen Menschen die moralische Tugendhaftigkeit abspricht.<sup>529</sup> Linzey sieht dagegen die Lebenspraxis der Menschen dermaßen tief mit der Ausnutzung von Tieren verwoben, dass es oft schwierig sei, den Menschen eine moralische Schuld anzulasten. Er befürwortet vielmehr einen Weg der kleinen Schritte, um das institutionalisierte Töten in der Welt zu reduzieren: „Ein Huhn weniger gegessen ist ein Huhn weniger getötet.“<sup>530</sup> Eine besondere christliche Tradition des Fleischverzichts sieht Linzey im abendländischen Mönchtum nach der Regel des hl. Benedikt gegeben.<sup>531</sup>

Linzey räumt in einem anderen Zusammenhang auch vorsichtig die Möglichkeit ein, in Fragen der Erlaubtheit des Fleischkonsums die Frage nach der Tiergattung legitimerweise stellen zu können. Das Töten von Fischen dürfe anders als das Töten von Säugetieren bewertet werden, da es bei Ersteren höchst unsicher sei, ob diese über ein Selbstbewusstsein und eine zu Säugern analoge Empfindungsfähigkeit verfügen.<sup>532</sup>

Trotz seiner heteronomen und in gewissem Sinn deontologischen Theos-Rechtskonzeption argumentiert Linzey im ethischen Anwendungsbereich differenziert und konsequentialistisch. Er liefert mehrere Ausnahmen vom Tötungsverbot, einmal aufgrund eines höher zu bewertenden Überlebensinteresses von Menschen, ein anderes Mal akzeptiert er eine natürliche Rangordnung gemäß dem Ausmaß an Empfindungsfähigkeit von Tieren (z. B. Säuger versus Fisch). Linzey hält also seine Theos-Rechtskonzeption nicht durch, wonach das Lebensrecht jedes Tieres Gott geschuldet ist. Die Kontingenz von rigorosen Moraltheorien ist

---

<sup>529</sup> Vgl. Clark, Stephen R. L., *The Moral Status of Animals*, Gloucestershire 1977.

<sup>530</sup> „One less chicken eaten is one less chicken killed.“ – *Animal Theology*, 132.

<sup>531</sup> Vgl. *Regula Benedicti*, cap. 39 – zitiert aus: *Christianity*, 144; sowie *Animal Theology*, 136. Eine wertvolle Abhandlung zum Fleischverzicht im Mönchtum findet sich bei: Lutterbach, Hubertus, *Der Fleischverzicht im Christentum. Ein Mittel zur Therapie der Leidenschaften und zur Aktualisierung des paradiesischen Urzustandes*, in: *Saeculum* 50/II, Freiburg/München 1999, 177-209.

<sup>532</sup> Vgl. *Animal Theology*, 134. Linzey hält jedoch daran fest, dass auch das Leben der Fische von Gott gegeben ist und Respekt verdient.

ihm auch bewusst und so warnt er auch vor einer „pure land-Theologie“ und kritisiert, dass Tierethik oft in selbstgerechtes Moralisieren verfallt.<sup>533</sup>

### 3.7.2. Tierversuche

Linzey wendet sich hier der grundsätzlichen Fragestellung zu, ob im Fall der Tierversuche der Zweck die Mittel rechtfertigen kann. Seine Antwort ist ein deutliches Nein. Aus christlicher Sicht müssten Tierversuche und genetische Manipulationen an Tieren absolut verworfen werden.<sup>534</sup> Der biblische Auftrag zur Verwaltung der Schöpfung und der besondere Bund, den Gott mit Menschen und Tieren geschlossen hat, bedeutet ein Verbot der Versklavung von Tieren zu menschlichen Zwecken – auch wenn damit gewisse Krankheiten schwieriger zu erforschen und zu bekämpfen sind. Wenn der Gute Hirt sein Leben für die Schafe lässt, dann müsse der „gute Verwalter“ aus Rücksicht auf die vorrangigen Rechte des Schöpfers von jeder Art der Beschädigung der Schöpfung ablassen.<sup>535</sup>

Diesen deontologischen Ansatz untermauert Linzey mit einem Dambruch-Argument, das vom Autor C.S. Lewis stammt: Wer anderen Schmerzen zufügt und diese Handlung teleologisch mit dem Nutzen für sich (oder seinesgleichen) rechtfertigt, der öffnet die Tore für Experimente nicht nur an Tieren, sondern aus denselben Motiven an bestimmten Menschengruppen (Behinderten, Kriminellen oder Gegnern). Immer wieder in der Geschichte, zuletzt besonders im Nationalsozialismus, hätten Ideologien Nutzenargumente ins Spiel gebracht, um so Eugenik zu rechtfertigen: „Tierversuche sind oft ein Vorläufer für Experimente an menschlichen Wesen.“<sup>536</sup>

Ein aktuelles Dambruch-Beispiel liefert Linzey anhand der Versuche an menschlichen Embryonen und nutzt dieses zu einem Angriff auf den Utilitarismus: Im Vereinigten Königreich etwa hätten Embryos gesetzlich nur einen gewissen „subhumanen“ Status, der

---

<sup>533</sup> „... we need to dispel the myth of absolute consistency or ‚pure land‘ theology.“ – Christianity, 148.

<sup>534</sup> Vgl. Animal Theology, 138-155; Christianity, 114-125.

<sup>535</sup> „If it is the *good* shepherd as opposed to the hireling who actually lays down his life for the sheep, perhaps the *good* steward is the one who desists from any path of injury in deference to the prior right of God in creation.“ – Christianity, 125.

<sup>536</sup> „... animal experiments are often a precursor to experiments on human beings.“ – Animal Theology, 153. Zum Argumentationsgang von Lewis, vgl. Christianity, 115. Lewis setzt hier allerdings voraus, dass es zu solch einer Ausweitung von Tierversuchen auf Menschen erst dann kommt, wenn man den alten christlichen Grundsatz der qualitativen Mensch-Tier-Differenz über Bord wirft, wie dies beispielsweise durch die NS-Ideologie geschehen ist.

irgendwo zwischen Mensch und Tier anzusiedeln sei. Wer nun erlaubt, so Linzey, dass an Tieren schmerzhafteste Versuche durchgeführt werden, der könne dieselben Versuche – aus philosophisch „guten“ Gründen – auch an Embryonen durchführen: Beide, Tier und Embryo, seien nicht einwilligungsfähig und die embryonale Fähigkeit zur Schmerzempfindung sei im frühen Stadium noch ungewisser als bei Tieren. Linzey warnt außerdem, dass die gemeinsame Rechtfertigungsstrategie solcher Versuche – ob an Kriminellen, Behinderten, Embryos oder Tieren – in der gegenwärtigen Gesetzgebung zunehmend auf einem – utilitaristischen – Nutzenargument basiert.

Er qualifiziert daher sämtliche Versuche an Lebewesen, die am menschlichen Nutzen orientiert sind, darunter auch gentechnische Eingriffe an Tieren<sup>537</sup>, die etwa die Fleisch- oder Milchproduktion erhöhen, als ein Übel und als sündhaft:

Die direkte Antwort ist, dass eine Philosophie, die (Tierversuche) rechtfertigt, unausweichlich auch andere Übel rechtfertigt. Wird unser moralisches Denken erst einmal von groben Nützlichkeitsberechnungen („utilitarian calculations“) beherrscht, dann gibt es kein Recht, keinen Wert und kein Gut mehr, das nicht weggefeilscht werden könnte, ob beim Tier oder beim Menschen.<sup>538</sup>

Die Gesellschaft hat ihren Umgang mit Tierversuchen nach drei Grundsätzen zu gestalten, fordert Linzey:

1. Tiere dürfen nicht für den Menschen verbraucht werden, jedenfalls nicht, wenn den Versuchstieren selbst daraus kein Nutzen erwächst;
2. Tiere dürfen nicht instrumentalisiert werden. Christliche Moral habe sich gegen anthropozentrische Nützlichkeitsabwägungen zu stellen und herauszustreichen, dass die Nutzung von Tieren treuhänderischen Charakter hat. Das Wissen um das moralische und spirituelle Gute stellt einen mindestens ebenso hohen Wert dar wie das Wissen, das für Medizin und Naturwissenschaft aus den Tierversuchen gewonnen wird;

---

<sup>537</sup> Genetische Eingriffe in Tiere zum Zwecke menschlicher Interessen qualifiziert Linzey als Versklavung der Tiere. Patentierung von tierlichen, gentechnisch veränderten Organismen (GVO's) brandmarkt er daher heftig. Allerdings ist es für Linzey nicht grundsätzlich unerlaubt, dass der Mensch – auch gentechnisch – in die Natur eingreift. Solche Eingriffe müssten aber mit dem Willen Gottes und seinem Schöpfungsplan im Einklang stehen und nicht von menschlicher Habgier und Eigenvorteil bestimmt sein. – Vgl. *Animal Theology*, 144f.

<sup>538</sup> „The straightforward answer is that the philosophy which justifies it inevitably justifies other evils. Once our moral thinking becomes dominated by crude utilitarian calculations, then there is no right, value or good that cannot be bargained away, animal or human.“ – *Christianity*, 120.

3. Tiere dürfen nicht für Menschen geopfert werden, d.h. ihr Eigenwert ist auch in der Hinsicht zu beachten, dass Risiken nicht auf jene abgeschoben werden dürfen, die nicht in der Lage sind, solche freiwillig zu übernehmen.<sup>539</sup>

Angesichts der radikalen Grundsätze klingt Linzeys Aktionskatalog vergleichsweise realistisch. Seine Forderungen lauten hier:

1. Maßnahmen in der Gesetzgebung, etwa durch die Ausweitung der ethischen Prinzipien der Helsinki-Deklaration<sup>540</sup> auf Tiere;
2. die Intensivierung des Dialogs zwischen Wissenschaft und Tierschutz, auch zur Überwindung von Stereotypen – hier die sadistischen Wissenschaftler, da die sentimental Tierschützer;
3. die Suche nach Alternativen zum Tierversuch;
4. die Ermöglichung einer freien Produktwahl durch die Konsumenten, auch weil die experimentierenden Unternehmen und Wissenschaftler nicht die gesamte Last der Verantwortung tragen sollten.<sup>541</sup>

### 3.7.3. Nutzung von Tieren zu Sport- und Freizeitvergnügen

Für Linzey ist die Jagd nicht einfach nur eine Nachahmung dessen, was in der (gefallenen) Natur die Regel ist. Die Tiere seien keine *moral agents* und hätten keine Wahl. Das Jagen sei eine unnötige Konzentrierung, Vermehrung und Intensivierung der tierischen Veranlagung. Insofern „schaffen“ Jäger Grausamkeiten, wozu Tiere nicht in der Lage sind. Das Verüben von Grausamkeiten (gegen Menschen wie Tiere) könne aber nie als „notwendiger“ Akt moralisch erlaubt sein, sondern müsse als „prima facie inakzeptabel“ gewertet werden, so wie es auch keine „notwendige Vergewaltigung“, „notwendige Folter“ oder „notwendigen Kindesmissbrauch“ geben könne.<sup>542</sup>

---

<sup>539</sup> Vgl. *Animal Theology*, 107-112.

<sup>540</sup> Die 1964 verabschiedete Helsinki-Deklaration des Weltärztebundes regelt den Schutz und die Mitsprache der Menschen bei medizinischen Eingriffen. Mittlerweile wurde die Deklaration wiederholt ergänzt, zuletzt in Seoul, 2008.

<sup>541</sup> Vgl. *Christianity*, 123f.

<sup>542</sup> „... this term involved the problematic implication that there are „necessary“ cruelties, or that cruel acts could be morally licit. From the considerations (...) follows that there are certain acts against the vulnerable, the innocent, and the defenceless (both human and animal) which are prima facie unacceptable, and the deliberate infliction of suffering is surely one of them. We do not speak, for example, of „necessary rape“ or „necessary torture“ or „necessary child abuse“, and neither should we do so in the case of the deliberate infliction of suffering on animals.“ – Why Animal Suffering, 84; Vgl. auch *Animal Theology*, 124.

In seinem jüngsten Buch widmet sich Linzey ausführlich zweier Fallbeispiele, nämlich der (Treib- oder Drück)jagd mit Hunden sowie der Robbenjagd.<sup>543</sup> Linzey behauptet, dass Jagen gegen zwei grundsätzliche Prinzipien verstoße:

Das erste ist, dass *es in sich falsch ist, einem empfindungsfähigen Säugetier willentlich Leiden zuzufügen zu einem anderen Zweck als dessen eigenem, individuellen Nutzen* (zum Beispiel durch eine tiermedizinische Operation). Dies, so möchte ich vorbringen, ist die am meisten zufriedenstellende Definition von „Grausamkeit“. (...) Aber es gibt auch ein zweites, noch fundamentaleres Prinzip, nämlich, *es ist in sich falsch willentlich Leiden zu verursachen zum Zweck des Vergnügens, der Erholung oder im Namens des Sports*.<sup>544</sup>

Linzey sieht sich durch Untersuchungen bestätigt: Treibjagden mit Hunden verursachen anhaltenden Stress und Schmerz bei den gejagten Tieren. Darüber hinaus führt er auch noch das von Thomas und Kant verwendete Verrohungsargument an<sup>545</sup>: Jagen kann schädliches Verhalten im mitmenschlichen Bereich hervorrufen. Treibjagden könnten überdies auch nicht mit der erforderlichen Populationskontrolle von Wildtieren gerechtfertigt werden, denn diese stellen nur eine kleine Prozentzahl des jährlich erlegten Wildbestandes dar. Daher bleibt für Linzey ein Hauptmotiv zu jagen übrig, das moralisch besonders stark ins Gewicht falle: die Lust daran. Bezogen auf die jahrelange Debatte über das Verbot von Treibjagden in England sieht er das Töten von Säugetieren aus Freizeitvergnügen als „trivialen Grund“ und einen der Akte, die am wenigsten zu rechtfertigen sind.<sup>546</sup>

Im Fall der mehreren hunderttausend getöteten Seerobben pro Jahr argumentiert Linzey ähnlich: Weder das Erschießen der Robben noch die Tötung durch Erschlagen (mittels sogenannter Hakapiks) seien humane Schlachtmethoden. Das Leiden der Tiere sei beträchtlich.<sup>547</sup> Verschärft werde die Situation durch einen Wettbewerbsdruck aufgrund nicht ausreichend regulierter Fangquoten sowie durch eine offizielle Verharmlosung der Robbenjagd: Diese wird als „Fischerei“ und das Töten als „Ernte“ bezeichnet, obwohl es sich

---

<sup>543</sup> Vgl. *Why Animal Suffering*, 75-96. 115-149.

<sup>544</sup> „The first is that *it is intrinsically wrong to deliberately inflict suffering on a sentient mammal for purpose other than its own individual benefit* (for example, in a veterinary operation). This, I submit, is the most satisfactory definition of ‚cruelty‘. (...) But there is also a second, even more fundamental principle, namely, *it is intrinsically wrong to deliberately cause suffering for the purposes of amusement, recreation, or in the name of sport*.“ – *Why Animal Suffering*, 83f.

<sup>545</sup> Darunter verstehen beide Philosophen, dass sich der Mensch durch Tierquälerei seiner selbst und seinen Mitmenschen in seiner Menschlichkeit entfremde, er also „verrohe“. Vgl. dazu 2.1.1.2.b) und 2.2.1.2.

<sup>546</sup> Vgl. *Why Animal Suffering*, 95.

<sup>547</sup> Linzey zitiert eine Studie der IFAW, einer britischen Organisation gegen die Robbenjagd, wonach in 42 Prozent der Fälle keine ausreichende Gewissheit besteht, ob die Tiere zum Zeitpunkt der Häutung vollständig bewusstlos sind. In 79 Prozent der Fälle hätten sich die Jäger nicht vergewissert, ob vor der Häutung tatsächlich der Tod eingetreten ist. – Vgl. *Why Animal Suffering*, 147.

um sozial lebende Säugetiere mit einer besonders hohen Empfindungs- und Schmerzfähigkeit handelt.<sup>548</sup> Die Kritik ist vor allem gegen die kanadischen Behörden gerichtet.

Entscheidend für Linzeys moralische Qualifikation der Robbenjagd ist, wie bei der Treibjagd, das Ausmaß des zugefügten Leidens und von daher die Frage nach der Rechtfertigung der Tötung: Da die Tötungsart nachgewiesenermaßen „inhärent inhuman“<sup>549</sup> sei, hält es Linzey für möglich, die Robbenjagd als willentliche Leidenszufügung an unschuldige und verletzte Lebewesen grundsätzlich moralisch zu ächten. Aus einer konsequentialistischen ethischen Perspektive brauche es jedenfalls eine starke Rechtfertigung: Es müsse erwiesen werden, dass das erzielte Gut unentbehrlich ist und Alternativen nicht verfügbar sind. Der wirtschaftliche Gewinn stelle eine ungenügende Rechtfertigung dar. Auch die Behauptung, dass durch ein Jagdverbot den Einheimischen die Lebensgrundlage entzogen wird, rechtfertigt nach Linzey nicht die kommerzielle Bejagung des gesamten Atlantik vor Kanada.<sup>550</sup>

In einem früheren Werk argumentiert Linzey rigider und theologischer.<sup>551</sup> Er zählt dort die Jagd zu den Praktiken, die aus Mutwilligkeit geschehen und daher ein Verstoß gegen den inhärenten Wert der Schöpfung, eine Missachtung der biblischen Bundesgemeinschaft Gottes mit Mensch und Tier und eine Leugnung des moralischen Status für Tiere sind. Mutwillig geschehende Handlungen seien eine vorsätzliche Verletzung der Rechte Gottes an seiner Schöpfung und moralisch nicht zu rechtfertigen. Es sei die Aufgabe christlicher Tierrechtler, die Menschen „von ihrer Sucht zu töten“<sup>552</sup> zu befreien.

---

<sup>548</sup> „To place seals in the same category as other beings (i.e. Fisch, Anm.) perceived almost wholly in economic terms and treated as fungible, disposable items is a serious categorizing mistake. Seals are sentient and intelligent; they are highly developed social beings capable of experiencing intense pain and suffering.“ – Why Animal Suffering, 148.

<sup>549</sup> „Both clubbing and shooting (...) are inherently inhumane methods of killing.“ – Why Animal Suffering, 127. Den wissenschaftlichen Nachweis sucht Linzey auf den Seiten davor zu erbringen.

<sup>550</sup> Vgl. Why Animal Suffering, 145.

<sup>551</sup> Vgl. Christianity, 104-110.

<sup>552</sup> „What Christian animal rightist should want to do is to liberate their fellow humans from their addiction to killing.“ – Christianity, 109.

### **3.8. Zusammenfassung von Linzeys Tiertheologie und -ethik**

In diesem Kapitel wurden vorrangig die theologischen Fundamente dargestellt, auf denen Andrew Linzeys Tierethik aufbaut. Trotz aller Bemühungen, mit seinen Überlegungen auch an den nicht-theologischen Diskurs argumentativ anschließen zu können, muss der anglikanische Geistliche als Theologe verstanden werden, der mit seinem *althergebrachten* Glauben ringt und um einen *tiergerechten* Glauben kämpft. Davon zeugen sämtliche Publikationen Linzeys. Allerdings bereitet der fundamental theologische Ansatz Linzeys in mancherlei Hinsicht Schwierigkeiten, die nun gebündelt dargestellt werden. Anschließend soll Linzey im Spektrum der philosophischen und theologischen Tierethiker verortet werden. Nach dem Spezifikum seines Beitrags in der Tierethik-Debatte ist ebenfalls zu fragen.

#### **3.8.1. Kritische Würdigung von Linzeys Thesen**

Anders als in gewissen fernöstlichen Kulturkreisen, wo die Tiere von einem universal geltenden Anspruch auf Schutz und Schonung umfasst sind, ist in der abendländisch-christlichen Tradition, trotz aller „einfühlsamen Schöpfungsspiritualität, die in den Tieren lebendige Gleichnisse des Schöpfers und seiner Herrlichkeit sieht“<sup>553</sup>, die ethische Vorrangstellung des Menschen gegenüber dem Tier klar definiert. Diese Grenzziehung sucht Linzey aufzubrechen.

Unter Heranziehung der zwölf Kernthesen Linzeys, die zu Beginn dieses Kapitels formuliert worden sind<sup>554</sup>, soll noch einmal ein kritischer Blick auf Methoden und Inhalte gerichtet werden, mittels deren der englische Theologe diese Grenzlinien zu überwinden und eine christliche Tierethik zu begründen sucht.

##### **1. *Christliche Tierethik postuliert intrinsischen Wert, Würde und Rechte für Tiere:***

Auch wenn es Linzey so nicht formuliert, verwendet er diese Aussage zunächst einmal in einem analogen Sinn. Dahinter steht die heutzutage wenig bestrittene Forderung, dass in der christlichen Ethik auf die Tiere *um ihrer selbst willen* Rücksicht zu nehmen ist. Selbst da, wo Linzey sich zur Ausdeutung des Würdebegriffs nahe an das *subject-of-life*-Kriterium des Tom Regan anlehnt, zielt er in eine Richtung, die den Status der

---

<sup>553</sup> Schockenhoff, Ethik des Lebens, 568.

<sup>554</sup> Vgl. 3.1.3.

Tiere nur im Analogon zum anthropologischen Wert- und Würdestatus beschreibt: nämlich als Wert, Würde und Recht, das den Tieren durch das (abgeleitete) Recht Gottes *an ihnen* zukommt. Man kann einwenden, ob dadurch nicht unnötig eine terminologische Verwirrung entsteht; Linzey würde darauf antworten, dass keine anderen als diese Begriffe existieren, um objektiv den Tieren moralische Gerechtigkeit zusprechen zu können.

2. ***Christliche Tierethik erfordert rationale Argumente:*** Linzey sucht diese Forderung einzulösen, indem er sich den empirischen Ergebnissen der Zoologie und Ethologie stellt und indem er die Termini der säkularen Tierethik aufgreift, was er dann im Licht der christlichen Glaubenslehre zu deuten sucht. Kritiker aus beiden Richtungen werden ihm hier mangelnde Wissenschaftlichkeit vorwerfen. Linzeys Rationalitätsbegriff ist nicht auf die fundamentaltheologische Kernfrage nach der Glaubwürdigkeit des christlichen Bekenntnisses gerichtet: hier tendiert der Barth-Schüler zu einer eher „fideistischen“ Position. Ihm geht es um eine Ethik, die sich am empirischen Modell der Naturwissenschaften bewährt und somit den pathozentrischen Standpunkt bevorzugt.
3. ***Christliche Tierethik ist nicht frei von Widersprüchen:*** Dieses Eingeständnis erwächst bei Linzey auf dem Hintergrund kontraintuitiver Schlussfolgerungen der säkularen Tierethik (vgl. hier insbesondere die *marginal cases*-Argumente und Singers Argumente zum Status Neugeborener und Schwerstbehinderter). Er kritisiert wiederholt den utilitaristischen Ansatz und warnt vor moralistischen Tendenzen in den radikalen Tierethiken. Mit seiner Ablehnung überdehnter tierethischer Forderungen erweist sich Linzey als christlicher Realist und Ideologie-Kritiker. Gleichzeitig sieht er seinen eigenen Entwurf nicht frei von argumentativen Inkonsistenzen und Mängeln, was aber – auf je eigene Weise – allen ethischen Theorien zu eigen sei. Das wird jene nicht befriedigen, die sich von ihm ein widerspruchsfreies tierethisches Gedankengebäude erwarten.
4. ***Christliche Tierethik bedarf einer kontextuellen Bibelauslegung:*** An dieser prinzipiellen Forderung, die auch von anderen Theologien „von unten“ erhoben wird, führt kein Weg vorbei. Wenn Linzeys tierfreundliche Bibelinterpretation im Einzelfall diskussionswürdig erscheint, dann muss sie auch im Einzelfall exegetisch geprüft werden. Dies ist eine Aufgabe für die Bibelwissenschaft, die den Rahmen dieser Arbeit gesprengt hätte.

5. ***Christliche Tierethik verknüpft Protologie und Soteriologie:*** Die christologische Grundperspektive (Christus als Mittler *und* Vollender der Schöpfung) wird von Linzey nicht bloß im gewohnten anthropologischen Rahmen behauptet, sondern auf die Tierwelt hin erweitert. Die theologische Rechtmäßigkeit einer solchen Ausdehnung ist im nachfolgenden Kapitel noch genauer zu untersuchen. Sie hat, soviel sei vorweggenommen, wesentlich auch mit der Überwindung (un-) christlicher Dualismen zu tun. Gemeint sind sowohl die Gegensätzlichkeit von Geist und Materie, als auch der metaphysische Dualismus, der die Identität von schöpfendem und erlösendem Gott verneint.
6. ***Christliche Tierethik erkennt den Tieren Rechte zu:*** Dem steht die Position gegenüber, dass Rechte ausschließlich in der sittlichen Verantwortung der menschlichen Person gründen. Weil Tiere niemals Subjekte moralischer Forderungen sein können, sollte nicht von Rechten gesprochen werden; die Ansprüche von Tieren seien auf andere Weise zu schützen. Linzey schlägt sich auf die Seite der Tierrechtler, *obwohl* ihm die Problematik bewusst ist. Er verfolgt in diesem Punkt weniger ein theologisches, sondern primär ein politisches Anliegen: Für ihn sind Tierrechte die Folge eines gesellschaftlich gestiegenen *Rechts*bewusstseins und garantieren so eine höhere Verbindlichkeit des Tierschutzes. Zugleich relativiert er den unbedingten Geltungsanspruch von Tierrechten und fordert darüber hinaus gehende Schutzmaßnahmen. Sein zwiespältiges Argumentieren führt zu Widersprüchlichkeiten, die er aber zu akzeptieren bereit ist. (s.o., Punkt 3.)
7. ***Christliche Tierethik beruft sich auf „Theos-Rechte“:*** Diese theozentrisch begründete Rechtsauffassung Linzeys führt in die alte Diskussion um den anthropozentrischen oder theozentrischen Anknüpfungspunkt der Theologie insgesamt. Besonders die katholische Tradition hegt starke Bedenken gegen eine Überbetonung der Theozentrik (vgl. 2.2.1.2.). Welchem Aspekt auch immer – schwerpunktmäßig – der Vorzug gegeben wird, es wird zu untersuchen sein, ob eine Annäherung der Standpunkte möglich ist.
8. ***Christliche Tierethik begründet sich nicht positiv-naturrechtlich:*** Nicht die Bezugnahme auf vorgefundene Naturgesetze, sondern ihre Überwindung sind nach Linzey Aufgabe des moralischen Menschen. Die Frage nach der normativen Bedeutung der Natur stellt sich wohl komplexer dar, als die Ausführungen Linzeys erkennen lassen. Überdies hegt er einen anzweifelbaren Optimismus, was die Möglichkeiten des Menschen zur „heilenden Transformation“ der Natur betrifft.

Gleichwohl sollte christliche Schöpfungstheologie aufgrund ihres übernatürlichen Charakters einen höheren moralischen Anspruch aufweisen als eine rein diesseitige Naturphilosophie.

9. **Christliche Tierethik sieht den Menschen in einer dienenden Funktion:** Bei Linzey kommt es zu einer Umkehrung des traditionellen *dominium terrae*-Gedankens. Die Charakteristika „Priester“ und „dienende Spezies“ eignen sich gewiss nicht zur anthropologischen Verallgemeinerung. Rein theologisch betrachtet, stehen diese Merkmale nicht so schwach begründet da. Ob ein solches christliches Verständnis vom Menschen zugunsten der Tiere eingefordert werden könnte, ist noch zu klären.
10. **Christliche Tierethik postuliert die Erlösung der Tiere:** Diese ist für Linzey eine Konsequenz der Theodizeefrage und der moralischen Schuldlosigkeit der Tiere. Linzeys Sichtweise steht in Kontrast mit der traditionellen Seelen- und Erlösungslehre. Inwieweit in der katholischen Theologie mittlerweile modifizierte Vorstellungen Platz gegriffen haben, wird ebenfalls zu untersuchen sein.
11. **Christliche Tierethik handelt gemäß dem Grundsatz vom Vorrang des Schwachen:** Linzey führt biblische und christologische Argumente an, um dem ethischen Gleichbehandlungsgrundsatz ein christliches Pendant gegenüber zu stellen. Können die Feindesliebe, das Verbot zu richten oder eben die Bevorzugung der Schwachen wirklich zu allgemein gültigen moralischen Normen erhoben werden? Hier eröffnet sich ein breites Diskussionsfeld über Zweck und Grenzen der christlichen Moral: auf der einen Seite die Regelethik mit dem Anspruch rationaler Begründungen, auf der anderen Seite das religiös motivierte Streben nach Vollkommenheit; hier das Verlangen nach Durchsetzbarkeit moralischer Normen, dort die Entfaltung des Christseins als „soziales Charisma“ mit dem Motiv des Handelns aus Liebe. Linzey hat wohl Zweitgenanntes im Blick – und favorisiert an diesem Punkt wohl die Geltendmachung einer nicht-normativen Ethik.
12. **Christliche Tierethik beruft sich auf ein kosmisches Christusverständnis:** Die einschlägigen Bibelstellen ermöglichen hier eine Vielzahl an (spekulativen) Aussagen über die Vereinigung des Kosmos mit dem All-Christus. Im Vergleich mit Teilhard de Chardin argumentiert Linzey zurückhaltend. Seine Betonung einer speziellen Rolle des Menschen in diesem kosmischen Einigungswerk, das alle Geschöpfe umfasst, ermöglicht gute Anknüpfungspunkte an die traditionelle kosmische Theologie, wie zu zeigen sein wird.

### 3.8.2. Verortung und spezifischer Beitrag Linzey

Es hat zuerst einmal biografische Gründe, dass Linzey von den beiden einflussreichen Tierethikern Peter Singers und Tom Regans stark geprägt wurde. Gewissermaßen teilten Linzey und Singer in der Oxford-Gruppe die Geschichte des Anfangs der modernen Tierethik. Gemeinsam mit Regan wiederum hat Linzey mehrmals tierethische Schriftwerke ediert. Anders als der Großteil christlicher Umweltethiker, die die radikale Tierethik von vornherein wegen ihrer metaethischen Voraussetzungen ablehnen, sucht Linzey deren Anliegen positiv aufzunehmen. Er teilt deren Ziele: die Abkehr vom Anthropozentrismus und die Verankerung von Tierrechten. Er sucht auch die Wege dorthin nachzuvollziehen: mittels der Rezeption des Leidensarguments und des ethischen Ausdehnungsarguments. Und er zieht die Grenzen zu Moraltheorien, die mit seinem Christentum unvereinbar sind: namentlich zum Utilitarismus und zu den biozentrisch-holistischen Begründungsstrategien.

Als Theologe ist Linzey stark beeinflusst von Karl Barth. Das wird sichtbar an der theo- und christozentrischen Ausrichtung, an der Ablehnung der natürlichen Theologie, an der Betonung des Glaubens im Erkenntnisprozess und – damit verbunden – vor allem an der Ableitung der Ethik aus der Christusoffenbarung. Dem steht der von Linzey viel gescholtene Thomismus gegenüber: die Bejahung der natürlichen Vernunft und Gotteserkenntnis sowie ein Weltverständnis, das, auf der aristotelischen Logik aufbauend, in der Anthropozentrik die methodische Voraussetzung für moralisches Handeln erkennt. Es ist daher nicht verwunderlich, dass Linzey weder in der liberalen protestantischen noch in der traditionellen katholischen Theologie Unterstützung erfährt. Linzey bezieht seine Legitimation aus anderen theologischen Strömungen: der vor-scholastischen Patristik, aus der mittelalterlichen und neuzeitlichen, oft mystisch-kosmischen Theozentrik sowie aus der asketischen (und oft mitleidsethischen) Literatur eines zumeist vor-aufklärerischen Christentums.

Die beschriebenen Voraussetzungen machen Linzey zum tierethischen und theologischen Sonderling einerseits und zum Brückenbauer zwischen säkularer Tierphilosophie und christlichem Schöpfungsglauben andererseits. Wahrscheinlich ist Linzey's Tiertheologie und -ethik kein Weg der Mitte, aber gewiss der Versuch zur Vermittlung. Genau das macht seine Arbeit so wichtig.

## **4. LINZEYS POSITIONEN IM KATHOLISCHEN DISPUT**

Blickt man auf Linzeys *tierethischen* Aktionskatalog, zum Ende des vorigen Kapitels, erscheinen seine Forderungen – im Vergleich zur Radikalität vieler säkularer Tierethiker – wenig spektakulär und durchaus realistisch. Das größere und anspruchsvollere Unterfangen ist bei ihm der „theoretische Unterbau“, d.h. die *tiertheologische* Begründung. Da Linzey darauf abzielt, der christlichen Theologie und kirchlichen Praxis eine theologisch saubere Handreichung für die Einbeziehung der Tiere in die Moral zu liefern, gilt es nun in diesem Abschnitt, diese seine Positionen kritisch zu durchleuchten.

Als anglikanischer Theologe tut sich Linzey manchmal leicht, aus den unterschiedlichen Strängen der christlich-orthodoxen, reformatorischen oder evangelikalen Tradition Belege für seine Tiertheologie anzugeben. Im katholischen Bereich erschwert die lehramtliche Tradition ein solches, gelegentlich eklektizistisch wirkendes Argumentieren. Die starke Rolle des kirchlichen Lehramtes hat seine Vor- und Nachteile, für dieses Unterfangen kann es uns als Leitfaden hilfreich sein, wenn auch die katholische Theologie längst kein erratisches Lehrgebäude mehr darstellt. Nicht zuletzt die Auswahl jener sechs katholischen Haupt-Autoren, die mit Linzey in den theologischen Disput gebracht werden, soll dies unter Beweis stellen.

### **4.1. Vorgangsweise: Themenauswahl und Vorstellung der katholischen Autoren**

Im vorangegangenen Abschnitt wurde der Versuch gemacht, eine Synopse der Linzeyschen Theologie und Ethik zu bieten. Um diese methodisch klarer in den Dialog mit anderen Theologen zu bringen, wurde Linzeys Oeuvre den dogmatischen Traktaten entsprechend aufgegliedert. In jedem dieser Traktate – Gottes- und Schöpfungslehre, Theologische Anthropologie und Christologie – konnten spezifische Fragen aufgeworfen werden, an denen, nach Meinung des Verfassers, inhaltlich sowohl repräsentativ wie umfassend die Theologie Linzeys kritisch diskutiert werden kann.

Die Auswahl der Theologen, die nun kurz vorgestellt werden, wurde nach folgenden Grundsätzen getroffen: Es handelt sich um Vertreter gegenwärtiger katholischer Theologie und anerkannte Spezialisten der jeweiligen dogmatischen Fachgebiete im deutschen Sprachraum. Es wurden bewusst keine Sonderschriften, sondern theologische Lehrbücher ausgewählt. Damit stehen grundsätzlich je zwei Grundlagenwerke pro dogmatischem Traktat zur Verfügung.

Allerdings erweist es sich aufgrund der engen Verwandtschaft der Themenstellung als sinnvoll, zur kritischen Prüfung des jeweiligen Traktats alle sechs Werke gemeinsam heranzuziehen. Auf diese Weise soll dem Anspruch einer möglichst generellen Verortung der Theologie Linzeys im Spektrum katholischer Theologie Rechnung getragen werden. Zusätzlich zu den sechs Autoren werden weitere Theologen aus Geschichte und Gegenwart zur Rate gezogen, wo dies zur Vertiefung geboten erscheint.

Für den Bereich Gottes- und Schöpfungslehre wurden folgende Lehrbücher ausgewählt: Der eher kurz gehaltene Leitfaden „Schöpfungslehre“ des mittlerweile emeritierten Würzburger Dogmatikers Alexandre Ganoczy und die vor wenigen Jahren erschienene Schöpfungstheologie des Frankfurter Jesuiten Medard Kehl „Und Gott sah, dass es gut war“<sup>555</sup>.

Ganoczy, der zunächst mit seinen Arbeiten über Calvin bekannt geworden war, hat in seiner Schöpfungslehre vergleichsweise früh den Dialog mit den Naturwissenschaften gesucht. Sein Ansatz lässt sich als „responsorische Dogmatik“ beschreiben, als Dialog von Frage (des heutigen Menschen) und Antwort (des in der Geschichte formulierten Dogmas). Besonders in der Schöpfungslehre ist nach Ganoczy eine hörende Theologie gefordert, die sich an den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen ausrichtet und das evolutive Weltverständnis aufgreift, was bei ihm auch im Blick auf den Status der Tiere Niederschlag findet. Methodisch gesehen sucht Ganoczy auf die kontextuell-gegenwärtige Ausgangsposition der Theologie in einem hermeneutischen Dreischritt zu antworten, und zwar durch: 1. eine gegenwärtige

---

<sup>555</sup> Ganoczy, Alexandre, Schöpfungslehre, Düsseldorf 1983; Kehl, Medard, Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung, Unter Mitwirkung von Hans-Dieter Mutschler und Michael Sievernich, Freiburg/Basel/Wien <sup>2</sup>2008.

Situationsanalyse, 2. eine kritische Befragung der Glaubensüberlieferung und 3. die Auslegung der Überlieferung als Versuch einer Antwort auf die gestellte Gegenwartsfrage.<sup>556</sup>

Der Dogmatiker Kehl legte 2006, nach zwei großen Monografien über Ekklesiologie und Eschatologie, sein Werk über die Schöpfung vor. Anders als in sonst üblichen Lehrbüchern beginnt er seine Ausführungen mit einem Kapitel über die Liturgie der Osternacht als Portal zum Verständnis des Schöpfungsglaubens. Daran erweist sich Kehls besonderes Anliegen, dass nämlich Schöpfungslehre zum Glauben führen kann und dass das Dogma etwas mit *doxa*, der Verherrlichung Gottes zu tun hat. Das Spezifikum christlichen Schöpfungsglaubens liegt für Kehl in einer dialogischen Struktur: hier die kreatürliche Freiheit, da die göttliche Befreiung; hier die Allwirksamkeit des Schöpfers, da die Eigenwirklichkeit der Geschöpfe.<sup>557</sup> Von diesem Ansatz her eröffnen sich interessante neue Verständnisräume, nicht zuletzt für den Wert der Tiere.

Der zweite Traktat – theologische Anthropologie – wird mit Arbeiten von Erwin Dirscherl und Georg Langemeyer bestritten.<sup>558</sup> Dirscherls „Grundriss Theologischer Anthropologie“ erschien 2006 und versteht sich als ein „Zurückführen auf das Wesentliche“<sup>559</sup>: Dieses sieht der Regensburger Dogmatiker in der zentralen Kategorie der Bezogenheit des Menschen auf „das Andere“ gegeben. In diesem Anliegen, nämlich die elementare Bedeutung von Beziehung herauszuarbeiten, die für das Verständnis des Menschseins im Christentum wesentlich ist, argumentiert Dirscherl konsequent und bewusst „anthropozentrisch“. Dennoch: Gerade Dirscherls Kategorie des „Anderen“ erscheint befragenswert mit Perspektive auf die Tiere.

Langemeyer wiederum nimmt die biblische Rede von der Gottebenbildlichkeit zum Interpretament seiner Abhandlung. In einer prägnant-systematischen Ausarbeitung sucht der ehemalige Dogmatikprofessor an der Ruhr-Universität Bochum die in der Theologiegeschichte erfolgten Aussagen über die Gottebenbildlichkeit zu differenzieren und besonders die Wirkgeschichte des griechischen Geist-Materie-Dualismus kritisch zu

---

<sup>556</sup> Vgl. Lorenz, Dominik, Phänomenologie der Liebe als Phänomenologie der Freiheit. Ein Vergleich der trinitätstheologischen Denkmodelle Gisbert Grehakes und Alexandre Ganoczys aus strukturphänomenologischer Perspektive, Berlin 2007, 84-90.

<sup>557</sup> Vgl. Beinert, Wolfgang, Buchbesprechung zu Kehl, in: Stimmen der Zeit, Bd. 225 (2007), 287f.

<sup>558</sup> Dirscherl, Erwin, Grundriss Theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen, Regensburg 2006; Langemeyer, Georg, Die Theologische Anthropologie, in: Beinert, Wolfgang (Hg.), Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik, 1, Paderborn/München/Wien 1995, 499-620.

<sup>559</sup> Dirscherl, Grundriss, 18.

hinterfragen. Letztlich zielt seine Arbeit auf das Verständnis des Menschseins als einer „Umformung“<sup>560</sup> hinaus: auf das Ziel der Christusförmigkeit.

Für den Christologietraktat wurden die Lehrbücher von Karl-Heinz Menke und Christoph Schönborn gewählt.<sup>561</sup> Menke, Dogmatiker an der Universität Bonn, bietet insbesondere im zweiten Teil seines Werks einen guten Ansatz für die Diskussion mit Linzey. Seine Abhandlung über die Stellvertretungs-Christologie (Kapitel 6) etwa berührt das Zentrum des anthropologischen Verständnisses in Linzeys Theologie. Ebenso eröffnet Menkes Stoßrichtung, die Historie vom Dogma her aufzurollen, spannende Schnittpunkte mit Linzeys Versuch, die christologischen Dogmen auf die tiertheologischen Anliegen hin zu öffnen. Schließlich stellt Menkes Abgrenzung von allen Relativierungen und Historisierungen des kirchlich bezeugten Jesus Christus eine Herausforderung für den kontextuell argumentierenden Andrew Linzey dar.

In diesem Anliegen trifft sich Menke mit Christoph Schönborn, dem Wiener Erzbischof und einstigen Dogmatik-Professor in Fribourg/Schweiz. Dessen Darstellung von Präexistenz, Menschwerdung, Leben Jesu, Pascha und Verherrlichung ist stark biblisch und patristisch geprägt und eignet sich damit für die Auseinandersetzung mit Linzey, der sich ebenfalls stark auf die Schrift und die Väter bezieht. Auch Schönborns Betonung der geistlichen Erfahrung, durch die sich der Mensch in Christus erst als neue Schöpfung begreift, lässt eine fruchtbare Auseinandersetzung mit dem anglikanischen Tiertheologen erwarten.

Methodisch wird, um der Klarheit willen und mit dem Ziel einer nachvollziehbaren Auswertbarkeit, ein wenig Anleihe genommen am Stil der mittelalterlichen Quaestiones, wie sie sich bei Petrus Lombardus und später Thomas von Aquin oder Bonaventura finden. Viele Ergebnisse werden keineswegs eindeutig und unstrittig sein und daher scheint die Form eines Thesenaufrisses in guter Weise Rücksicht zu nehmen auf gegenteilige Argumente, signalisiert Offenheit und versteht sich als Einladung zur weiteren Debatte.

In der nachfolgenden Abhandlung wird keine detaillierte Darstellung der herangezogenen Dogmatik-Lehrbücher geboten werden. Ebenso muss eine darüber hinausgehende

---

<sup>560</sup> Langemeyer, Anthropologie, 614.

<sup>561</sup> Menke, Karl-Heinz, Jesus ist Gott der Sohn, Denkformen und Brennpunkte der Christologie, Regensburg 2008; Schönborn, Christoph, Gott sandte seinen Sohn, Christologie. Unter Mitarbeit von Michael Konrad und Hubert Philipp Weber, Paderborn 2002.

Betrachtung der Gesamtwerke der jeweiligen Autoren und ihrer Wirkungsgeschichte unterbleiben. Es geht vielmehr um die Auseinandersetzung und theologische Abklärung mit jenen Positionen von Linzeys Tierethik, die im Kapitel 3 Fragen und Klärungsbedarf aufgeworfen haben. Zumeist werden in den Lehrbüchern keine präzisen Antworten auf Linzey zu finden sein – die explizite Frage nach den Tieren spielt darin, wenn überhaupt, nur eine marginale Rolle. Daher müssen die in den Lehrbüchern auffindbaren Denkkategorien und Argumentationsmuster aufgedeckt und im Blick auf die Tiere weiterentwickelt und synthetisiert werden.

Die vorliegende Arbeit bleibt dabei eine bloß fragmentarische Rezeption der konsultierten Dogmatiker. Deren herangezogene Zitate in den größeren Zusammenhang ihrer gedanklichen Genese zu bringen, hätte den Umfang der Dissertation gesprengt und vor allem das Ziel dieser Arbeit verdeckt: Das Objekt der Untersuchung – Linzeys Tiertheologie – ist thematisch zu breit gefächert und inhaltlich zu wenig detailliert, als dass eine hintergründige Verortung der dogmatischen Lehrbücher in den jeweiligen Theologien der einzelnen Autoren möglich gewesen wäre. So bleibt diese Untersuchung der bescheidene Versuch, ein weithin unbekanntes Terrain theologisch ein Stück mehr zu erschließen, und wartet auf eine Vertiefung in den zahlreich aufgeworfenen Detailfragen. Vieles mag durch dieses Vorgehen allemal zum Vorschein kommen, woran die katholischen Dogmatiker selbst weder gedacht noch was sie beabsichtigt haben.

Ein derartiges Unterfangen könnte als gewaltsame Missinterpretation der genannten Autoren und ihrer Studien aufgefasst werden, mithin sogar als „Vergehen an der Wahrheit“, zu deren begrifflicher Absicherung sich die dogmatische Disziplin verpflichtet sieht. Dieser Vorwurf träfe vor allem dann zu, wenn man kontextuelles Theologisieren generell als unerlaubten Eingriff betrachtet, anders gesagt die Position einer strikten „Theologie von oben“ vertritt. Wenn jedoch mit Kardinal Walter Kasper auch Dogmen als relationale Begriffe verstanden werden müssen,<sup>562</sup> dann sei an dieser Stelle an den Grundsatz erinnert, dass niemand Gottes Wort unabhängig von menschlicher Deutung verstehen kann.

In der Zeit, in der die Wahrheit Gottes, in der die Menschwerdung des göttlichen Wortes geschieht, hat Wahrheitsfindung zutiefst mit Lernen und einem Dialog zu tun, der Fragen und neue Horizonte eröffnet und

---

<sup>562</sup> Vgl. Kasper, Walter, Das Wahrheitsverständnis in der Theologie, in: Ders. (Hg.), Theologie und Kirche, 2, Mainz 1999, 28-50.

nicht verschließt. Wahrheit geschieht in Beziehungen und muss von daher zurückgebunden werden an den Dialog mit Gott und dem Anderen.<sup>563</sup>

Ob und wie weit die Einbindung der anderen Lebewesen, der Tiere, imstande ist, neue Horizonte für Theologie und Ethik zu öffnen, das soll in der folgenden Auseinandersetzung – immer mit Blick auf die Wahrheitsfrage – geprüft werden.

## **4.2. Auswertung aus der Perspektive von Gotteslehre und Schöpfungstheologie**

Für die Untersuchung dieser beiden Traktate, die auch üblicherweise thematisch eng verknüpft sind, werden zwei Fragenkomplexe herangezogen, die aus Linzeys Arbeit herausragen. Ersterer zielt auf eine Bestimmung Gottes hin: Ist Gott für alle Geschöpfe gleichermaßen da oder ist er parteiisch? Lässt sich eine bevorzugte Bejahung der Geschöpfe aus Fleisch und Blut, präziser der empfindungsfähigen Lebewesen, erkennen? Der zweite Themenkomplex betrifft Linzeys Konzept der Theos-Rechte und sucht zu prüfen, ob diese Rechtskonzeption in angemessener Weise den katholischen Standpunkten zur Schöpfungslehre entspricht.

### **4.2.1. Hat Gott ein besonderes Verhältnis zu den Geschöpfen aus Fleisch?**

Hier ist auf das christliche Gottesverständnis einzugehen, sofern darin auch ein grundlegendes Wirklichkeitsverständnis zum Ausdruck kommt, dass nämlich die Welt im Ganzen und in ihren Einzeldingen aus ihrer Beziehung zu Gott als Schöpfer erfahrbar und deutbar ist. Da Linzey aus seinem tierethischen Interesse heraus eine besondere Stellung von Menschen und Lebewesen mit Empfindungsfähigkeit postuliert, sind Linzeys Positionen dahingehend zu befragen:

- 1) Ob sich aus dem Werk des guten Schöpfergottes ein „Wert der Schöpfung“ bzw. ein Eigenwert der Tiere herleiten lässt.

---

<sup>563</sup> Dirscherl, Anthropologie, 268.

- 2) Ob die Fleischwerdung des Logos, der zweiten göttlichen Person, eine wesentliche Aussage über die besondere Beziehung des Schöpfers zu Menschen *und* Tieren darstellt.
- 3) Ob Gottes Wille zur Versöhnung und Erlösung der Schöpfung in einem expliziten Sinn auch die (leidensfähigen) Tiere inkludiert.

### **Ad 1) „Wert der Schöpfung“ als Eigenwert der Tiere?**

Linzeys Aussage, dass Tiere einen „unhintergehbaren nicht-utilitaristischen Wert“<sup>564</sup> besäßen, kann nach seiner Überzeugung verankert werden in vier Annahmen über den Wert der Schöpfung an sich:

1. Die Schöpfung hat ihren Ursprung in Gott und ist wesensmäßig von ihm unterschieden.
2. Ohne den ausdrücklichen Willen Gottes könnte die Schöpfung weder bestehen, noch fortbestehen, noch könnte sie ohne Gott bestehen.
3. Die Schöpfung hat Bedeutung und Zweck, die ihr von Gott verliehen sind.
4. Die Schöpfung existiert als Ausdruck der bedingungslosen Güte Gottes, also gnadenhaft, aus Liebe.<sup>565</sup>

Linzey steht mit diesen Bestimmungen nahe an Karl Rahners Rede von der transzendentalen Selbstmitteilung Gottes.<sup>566</sup> Auch Rahner betont die Einzigartigkeit des schöpferischen Handelns, das ein Verursachen *sui generis* ist, wo die Welt gerade in ihrer radikalen Abhängigkeit eigenständig wird und zu sich kommt. Was Linzeys vierten Punkt, das Motiv des Erschaffens – *creatio ex amore* – betrifft, bezeugt Kehl eine „einhellige Überzeugung“ in der gesamten biblischen Tradition: „Gott schafft die Welt vollkommen frei, aus purer, überschwänglicher Güte, um ihr (...) an der unerschöpflichen Liebe zwischen Vater und Sohn im Heiligen Geist Anteil zu geben.“<sup>567</sup>

Der bei Linzey ganz selbstverständlich aufgegriffene „Partizipationsgedanke“ (Gott als Quelle des Seins, dem sich jedes Wesen verdankt<sup>568</sup>) geht in seiner Ausformulierung auf Thomas von Aquin zurück und dessen Unterscheidung von *actus purus* und *essentia*. Thomas überwand

---

<sup>564</sup> Vgl. 3.3.

<sup>565</sup> Vgl. 3.3.1.

<sup>566</sup> Vgl. Rahner, Karl, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg im Breisgau<sup>12</sup>2008, 82-90.

<sup>567</sup> Kehl, 37f.

<sup>568</sup> Vgl. 3.3.1.

damit die seit dem Neuplatonismus bestehende Schwierigkeit, wie etwas Geschaffenes an Gott teilhaben kann, ohne dass es zur Emanation Gottes, zu einem Teil Gottes wird. Indem Thomas eine Differenz zwischen dem subsistierenden Sein Gottes und dem allgemeinen Sein einführt, löst er mit philosophisch-metaphysischen Begriffen das, was aus biblisch-theologischer Sicht klar zu verneinen ist: nämlich ein pantheistisches Gottesverständnis.<sup>569</sup>

Es wird auch noch an anderer Stelle zu zeigen sein<sup>570</sup>, dass diese von Linzey rezipierte thomanische Differenzlehre eine Konsequenz nach sich zieht, die der Anglikaner heftig bekämpft: nämlich die aus der *analogia entis*-Lehre abgeleitete Stufenlehre der Natur.<sup>571</sup> Linzey wirft Thomas ja vor, dieser habe mittels der Identifizierung der menschlichen Vernunft als dem entscheidenden Differenzargument die Tiere strikt den Menschen unterworfen. Aufgrund einer falschen Interpretation der *dominium terrae*-Stelle Gen 1,26.28 sei es zur Herabsetzung des geistigen Status der Tiere und ihres Eigenwerts gekommen. Damit sei die Ausbeutung der Tiere gerechtfertigt worden.<sup>572</sup>

Die Kritik am mittelalterlichen Weltbild, dem Interpretationshorizont des Thomas, wurde auch von Romano Guardini geteilt, gerade was die Frage des Eigenwerts des Geschöpflichen betrifft. Guardini nennt es den „religiösen Kurzschluss“ und versteht darunter die Ausblendung von Natur und menschlicher Lebenswelt allein zugunsten der religiösen Wahrheit göttlicher Autorität. Erst mit dem neuzeitlichen Bewusstsein seien das Endliche und der „Ernst des Geschaffenen“ angemessen in den Blick geraten.<sup>573</sup> Die ins Eigene gesetzte Welt auch als solche anzuerkennen, ist daher wohl zu Recht eine Forderung, die man an Thomas allerdings vergeblich stellt.

Im Eingeständnis des beschriebenen Mangels scholastischer Theologie bietet Kehl mit Hilfe der Trinitätslehre einen Ausweg an: Als Geschöpf in Gott zu leben und dennoch nicht Gott oder dessen Emanation zu sein, ist nach Kehl möglich, wenn das Paradox des christlichen Schöpfungsglaubens mitgedacht wird, dass „Gott *in sich selbst* anderem Raum gewährende

---

<sup>569</sup> Vgl. Kehl, 207ff.

<sup>570</sup> Zur Frage nach der Einschätzung und Geltung der Kategorien des Thomas, vgl. 4.3.2. ad 2)

<sup>571</sup> Bei Thomas entscheidet die *essentia* (das Wesen) über den Grad der Teilhabe am Sein. Je mehr sich ein Seiendes auf das Sein bezieht, umso mehr „Selbst“, Reflexion und Innerlichkeit ist ihm zuzusprechen, umso höher steht es in der Hierarchie alles Seienden. Vgl. dazu die Ausführungen über Hans Urs von Balthasars Stellvertretungs-Christologie, in: Menke, 388f.

<sup>572</sup> Vgl. 3.2. Eine exklusive Interpretation der menschlichen Geistbegabung, ganz im Gefolge des Thomas bietet etwa Dirscherls *imago dei*-Interpretation: „... denn nur die Geistigkeit des Menschen, in der es Verwandtschaft mit dem geistigen Gott gibt, kann Ort der Gottebenbildlichkeit sein. (...) Wer Gottes ansichtig werden will, muss den Menschen anschauen.“ – Dirscherl, 140.

<sup>573</sup> Vgl. Kehl, 219ff.

*Liebe* ist.“<sup>574</sup> Aus dem trinitarischen Verständnis heraus, dass es in Gott selbst das göttlich Andere, den Logos, gibt, ermöglicht sich nach Kehl das endlich Andere, die Welt. So kann die Welt am Dank des Sohnes partizipieren – er nennt hier beispielhaft Psalm 104 – und damit bekennen, nicht Gott zu sein. „So wird sie dem Sohn in seiner irdischen Gestalt ähnlich und erfüllt den theologischen Sinn ihres Daseins: christusförmig zu werden (vgl. Gal 4,19).“

Ausgehend von diesem Gedankengang tut sich Kehl nicht schwer damit, das Verhältnis von Menschen und Tieren als „mitgeschöpfliches“ zu bezeichnen und der Natur einen „Eigenwert“ zuzusprechen.<sup>575</sup> Die von Linzey eingangs zitierte Forderung nach einem „nicht-utilitaristischen Wert“ für Tiere findet so bei Kehl ihre Entsprechung, wenn nicht gar Überbietung: Dort, wo er die „wohltuenden Unterschiede“<sup>576</sup> des Schöpfungsglaubens betont, und zwar sowohl zwischen Schöpfer und Schöpfung als auch zwischen den Geschöpfen untereinander. Der erstgenannte Unterschied, so Kehl, verbiete jegliche Absolutsetzung des Geschöpflichen und erteile daher jeder Funktionalisierung der Natur für menschliche Zwecke eine Absage. Der zweite Unterschied mache es erst möglich, das spezifisch Eigene des Geschöpfes zu erkennen und als Eigenwert anzuerkennen: „'Unterscheiden' ist eben nicht zu verwechseln mit ‚trennen‘ oder ‚abwerten‘“.<sup>577</sup>

## **Ad 2) Fleischwerdung des Logos als besondere Beziehung des Schöpfers zu Menschen und Tieren?**

Ganoczy nutzt die ersten beiden Kapitel seiner Schöpfungslehre für eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem Zeugnis des Alten und des Neuen Testaments. Anhand der schöpfungstheologischen Zentralbegriffe *nefesch*, *ruach* und *basar* spannt er einen Bogen von der hebräischen Bibel zu deren impliziter Verwendung in den christlichen Schriften. Linzey interpretiert die Fleischwerdung Gottes ja dahingehend, dass in ihr nicht nur die besondere

---

<sup>574</sup> Kehl, 241.

<sup>575</sup> Vgl. Kehl, 339. Der Katechismus formuliert das Mensch-Tier-Verhältnis hingegen mit Verweis auf Gen 1: „Die Rangordnung der Geschöpfe wird durch die Abfolge der „sechs Tage“ zum Ausdruck gebracht, die vom weniger Vollkommenen zum Vollkommeneren fortschreitet. Gott liebt all seine Geschöpfe, nimmt sich eines jeden an, selbst der Sperlinge. Und doch sagt Jesus: „Ihr seid mehr wert als viele Spatzen“ (Lk 12,7) und: „Ein Mensch ist viel mehr wert als ein Schaf“ (Mt 12,12). – Katechismus der Katholischen Kirche. Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina, München 2005, (342) 119.

<sup>576</sup> Ebda.

<sup>577</sup> Kehl, 340f. Der Theologe beschließt diesen Abschnitt mit einem Zitat des Kölner Religionsphilosophen Hans-Joachim Höhn. Dieser stellt den berühmten Lehrsatz des 4. Laterankonzils auf den Kopf, wonach jede Ähnlichkeit in Aussagen über Gott eine je größere Unähnlichkeit mit einschließt (vgl. DH 806), und er formuliert: „Vom Menschen und seinen Mitgeschöpfen kann keine Verschiedenheit ausgesagt werden, die nicht von einer jeweils größeren Gemeinsamkeit übertroffen wird: die Gemeinsamkeit des Geschaffenseins von Gott.“ – Kehl, 341.

Erlösungsabsicht Gottes gegenüber dem Menschen zum Ausdruck kommt, sondern dass die materiellen Substanzen von Fleisch und Blut quasi die „Pforte der Erlösung“ sind, die der Mensch mit den Tieren teilt. Die Inkarnation sei somit Ausdruck des besonderen Werts, den Gott der Materie als Ganzes und den lebendigen Wesen im Besonderen zuspreche.<sup>578</sup>

Ganoczy wendet sich zunächst gegen die philosophische Idee einer vom Leib getrennten Seele.<sup>579</sup> In den biblischen Texten werde sehr unbefangen von der belebten, beseelten Materie gesprochen und das Ganze des Menschen „immer wieder von der leiblichen, ja organischen (Dimension) her zugänglich gemacht“; die offensichtliche Verwandtschaft zu den Tieren scheine die alttestamentlichen Autoren dabei nicht zu stören.<sup>580</sup> Mehr noch: der Begriff *nefesch* verweist in seiner grundsätzlichen Bedeutung „Kehle“ auf jenes Organ, das für Menschen wie Tiere als Organ des Ein- und Ausatmens fungiert. Zwar hält Ganoczy, anders als Linzey, der *nefesch* primär als „Atem Gottes“ identifiziert, diese Bedeutung für sekundär, aber für beide Theologen gilt: Dieser Begriff eignet sich nicht zur Beschreibung einer grundlegenden Differenz zwischen Mensch und Tier.

Dirscherl hingegen sieht besonders hinsichtlich des zweiten Schöpfungsberichts in Gen 2,7 den Beleg dafür erbracht, dass das Einblasen der *nefesch* in die Nase des Adam eine besondere Bezogenheit zu Gott bewirkt, die ihn „grundlegend von den Tieren (unterscheidet), weil er den Lebensatem von Gott erhält, ein in-spiriertes Lebewesen ist.“<sup>581</sup> Diese Inspiration werde in der anschließenden Namensgebung der Tiere durch den Menschen bestätigt.

Nach Ganoczy aber kann auch der zweite Begriff, *ruach*, keine anthropologische Exklusivität für sich beanspruchen. Er sieht die Kernbedeutung des Worts als „schöpferische Bewegung“<sup>582</sup>. Kehl identifiziert die *ruach* als den „spiritus vivificans“<sup>583</sup> des Psalms 104, wo es heißt, dass durch ihn alle Geschöpfe erschaffen werden. *Ruach* ist, mit Linzey gesprochen, die allen Geschöpfen gemeinsame Basis des Lebens, die der Mensch jedenfalls nicht für sich allein beanspruchen kann.<sup>584</sup> Darüber herrscht also Einigkeit.

---

<sup>578</sup> Vgl. 3.3.2.

<sup>579</sup> Vgl. dazu auch eine dazu passende Stellungnahme Menkes, wonach „der vom Neuplatonismus und allen Gnostizismen gelehrte Gegensatz zwischen Geist und Materie eine philosophische Konstruktion ist“. – Menke, 61.

<sup>580</sup> Ganoczy, 43.

<sup>581</sup> Dirscherl, 56.

<sup>582</sup> Ganoczy, 44.

<sup>583</sup> Kehl, 120.

<sup>584</sup> Vgl. 3.5.1.

Der dritte Grundbegriff, *basar*, ist als das Skelett umgebende Muskelmasse (vgl. Ez 37,5f.) nach Ganoczy oft gleichbedeutend mit „Körper“, wird aber auch für die Gemeinschaft gleichwertiger Lebewesen (etwa Mann und Frau, vgl. Gen 2,23) verwendet. Schließlich aber bezieht er sich auch als „Sammelbegriff auf alle Lebewesen, das heißt auf die Ökumene von Mensch und Tier, die oft unter dem Oberbegriff ‚alles Fleisch‘ zusammengefasst werden (Gen 6,17; 9,16f.).“<sup>585</sup> Den Lebewesen stellt Ganoczy den lebendigen, ewigen Gott gegenüber, der „in einer Art ‚*analogia vitae*‘“<sup>586</sup> beide – Menschen und Tiere – umfasst.

„Fleisch“ – das ist bei Ganoczy eine hinreichende Konkretisierung der Gottesgeschöpflichkeit als solcher, gerade auch im Blick auf die Erlösung durch den Logos. Wenn Jesus beim letzten Abendmahl seine *basar* hingibt, dann, so der Dogmatiker, wird das „Hinfällige“ der Schöpfungswirklichkeit hingegeben, allerdings im „Blick nach vorn, in Richtung ‚neue Schöpfung‘“<sup>587</sup>. Bei Ganoczy ist spätestens eine explizite Übereinstimmung zu Linzeys Position erkennbar, wo er Kritik an der anthropozentrischen Verengung der dogmatischen Theologie übt: Das AT weise den Menschen zwar als Mitte (jahwistische Schicht) bzw. Spitze (Priesterschrift) der Kreaturengemeinschaft aus, es behalte jedoch ein „imponierendes Gleichgewicht, was sich z.B. an der häufigen Erwähnung der Tierwelt (...) ablesen lässt.“<sup>588</sup>

Einen ganz anderen Aspekt zur Frage der Wertschätzung der Materie liefert Schönborn in seiner theologischen Betrachtung der Ikone. Die Bilderverteidiger, unter ihnen Johannes von Damaskus (+ 749), verteidigten die Ikonenverehrung bekanntlich, um die wahre Leiblichkeit Jesu gegen die neuplatonisch argumentierenden Ikonoklasten herauszustellen. Schönborn sieht in der Argumentation des Johannes<sup>589</sup> eine Absage an die Geringschätzung der Materie, denn: „In Christus wurde die Materie geheiligt: zuerst der Leib Christi, der durch die Vereinigung mit dem Logos heilig, gnadenerfüllt, ‚gottgleich‘ geworden ist; dann aber, darüber hinaus, die Materie im weiteren Sinn.“<sup>590</sup> Auch wenn, wie Schönborn betont, in der Ikone die Person Christi verehrt wird, so müsste, nach Meinung des Verfassers dieser Arbeit, die Schlussfolgerung erlaubt sein, dass durch die Verehrung des Göttlichen mittels der Materie eine Wertschätzung gegenüber der Materie selbst zum Ausdruck kommt.

---

<sup>585</sup> Ganoczy, 46.

<sup>586</sup> Ganoczy, 48.

<sup>587</sup> Ganoczy, 62f.

<sup>588</sup> Ganoczy, 55.

<sup>589</sup> „Jetzt aber, da Gott im Fleische sichtbar wurde und mit den Menschen umging, kann ich das an Gott sichtbare Bild darstellen. Ich bete nicht die Materie an, sondern ich bete den Schöpfer der Materie an, der um meinetwillen selbst Materie wurde und es auf sich nahm, in der Materie zu leben, der mittels der Materie meine Rettung ins Werk setzte.“ – Johannes von Damaskus, *Contra imaginum calumniatores oratio* I, 16, in: Schönborn, 192.

<sup>590</sup> Schönborn, 192.

Es scheint also, dass sich ein ausschließlich auf das Menschengeschlecht zielendes Verständnis von der Inkarnation des Logos aus mehreren Richtungen her kritisch anfragen lässt.<sup>591</sup> Ein zu eng gefasster Inkarnationsbegriff, darauf hat Linzey aufmerksam gemacht, steht in Gefahr, das Ja Gottes nur auf eine bestimmte Personengruppe zu beschränken, seien es Männer, Juden oder andere „Auserwählte“. Auch Walter Kasper warnt davor, dass die Menschwerdung Gottes als Aussage über die menschliche *Spezies* missverstanden wird. Vielmehr hat sich Gott im *konkreten* Menschen Jesus von Nazareth inkarniert:

Diese Beschränkung auf diesen einen und einmaligen Menschen impliziert zugleich ein Urteil über alle andern, in denen das Wort nicht Fleisch geworden ist. Die Inkarnationsaussage des vierten Evangeliums bedeutet so in gewisser Weise eine Entmythologisierung und Entsakralisierung des Menschen und eine Relativierung dessen, was Menschen sonst für groß, bedeutend und angesehen halten. Insofern ist die Aussage von der Fleischwerdung des Wortes eine kritische Wahrheit, aus der keine triumphalistische Inkarnationstheologie abgeleitet werden kann. Denn diese Aussage ist keineswegs so zu verstehen, als ob das Wort Gottes das Menschsein allgemein zum Zeichen und Sakrament des Heils gemacht hätte oder gar verklärend und bekräftigend eingegangen wäre in die Strukturen unserer konkreten Welt, ihrer Macht und ihres Reichtums; vielmehr hat sie einen exklusiv-kritischen Sinn: in diesem einen Menschen ist Gott bleibend mitten unter uns.<sup>592</sup>

Es lässt sich aber nicht leugnen, dass die Rede von der Fleischwerdung Gottes in der 2000-jährigen Tradition der westlichen Theologie zuerst und fast ausschließlich immer als *Menschwerdung* verstanden wurde. Bei aller gerechtfertigten Anthropozentrismus-Kritik gegenüber dem Christentum, die eine mangelnde Beachtung der nicht-menschlichen Geschöpfe beklagt, mag die starke Betonung der *Menschwerdung* auch aus der altkirchlichen christologischen Kontroverse um das Selbstverhältnis Jesu Christi als Gott und Mensch herrühren.<sup>593</sup>

Die Logos-Sarx-Christologie der Alexandriner, nach der der Logos Fleisch im Sinne eines unbeseelten menschlichen Leibes angenommen habe, tendierte zum Monophysitismus und zur Verkürzung bzw. Leugnung der menschlichen Natur Christi. Vom Logos-Anthropos-Schema der Antiochener droht die gleiche Gefahr einer Verkürzung, allerdings von der

---

<sup>591</sup> Gegen eine solche Engführung wendet sich auch Karl Rahner: „Es muss in diesem Zusammenhange auch unterstrichen werden, dass die Grundaussage der Christologie gerade die *Fleischwerdung* Gottes, seine *Materiellwerdung* ist. (...) Der Logos Gottes selbst setzt wirkliche diese Leiblichkeit als Stück der Welt schöpferisch und annehmend in einem *als seine* eigene Wirklichkeit...“ – Rahner, Karl, Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung, in: Schriften zur Theologie, Bd. 5, Einsiedeln 1962, 204f.

<sup>592</sup> Kasper, Walter, Jesus der Christus, Mainz <sup>12</sup>1998, 232.

<sup>593</sup> Vgl. dazu Schönborn, 98-147; Menke, 220-277.

anderen Seite her. Die nachfolgenden Einigungsversuche der christologischen Konzilien waren stark von nichtbiblischen Begriffen geprägt („Person“, „Hypostase“), um so die Frage nach der Einheit des Gottmenschen Jesus Christus zu erklären. Die Fleischwerdung blieb daher über viele Jahrhunderte und bleibt bis heute zuallererst ein innerchristologisches Thema, hinter dem andere, schöpfungstheologische Aspekte verständlicherweise nur geringe Beachtung fanden.

### **Ad 3) Inkludiert der Versöhnungswille des Schöpfers auch die (leidensfähigen) Tiere?**

Eines der Hauptargumente Linzeys für die Einbeziehung der Tiere in das Erlösungswerk, das sein Schriftwerk durchzieht, betrifft die „Identität“ Gottes als Schöpfer und Erlöser: Der die Welt geschaffen hat, ist derselbe, der die Welt am Ende befreit und erlöst. Da die ganze Schöpfung ihres ursprünglichen („paradiesischen“) Zustands verlustig gegangen ist, wird sie als Ganzes von Gott wiederhergestellt. Linzey formuliert pointiert: „Entweder ist die parasitische Natur ein Übel, oder sie ist es nicht. Entweder beabsichtigt Gott ein selbstmörderisches System des Überlebens oder nicht. Es gibt da wirklich keinen dritten Weg.“<sup>594</sup>

An dieser Stelle erhebt sich die Frage nach dem Grund des Gefallenseins der Schöpfung. Vordergründig gesehen, ist der Tod (und mit ihm Schmerz und Leid) biblisch betrachtet eine Folge der Sünde des Adam (vgl. Gen 3). So interpretiert auch Paulus in seiner Rechtfertigungslehre die Herrschaft des Todes als Konsequenz der „Übertretung des einen (= Adam, Anm.)“ (Röm 5,17). Mehrere Konzilien haben in der Geschichte diese Auslegung lehramtlich bestätigt.<sup>595</sup> Heute allerdings, nicht zuletzt aufgrund der Tatsache, dass es sterbliches Leben bereits Milliarden Jahre vor dem Auftreten des Menschen gegeben hat, werden diese theologischen Aussagen nicht mit dem biologischen Tod gleichgesetzt. Menke etwa unterscheidet zwischen dem physischen Tod und dem Tod als Trennung von Gott<sup>596</sup>, und Kehl bezeichnet den natürlichen Tod als einen „vollendenden ‚transitus‘ aus diesem irdischen in das ewige Leben“, im Gegensatz zum Tod als Folge der Sünde, den er als das menschliche Leben „abbrechenden ‚exitus‘“ deutet.<sup>597</sup>

---

<sup>594</sup> Vgl. Linzey, *Creatures*, 53. Dazu auch 3.3.3.

<sup>595</sup> Vgl. DH 222; 371f.; 1511f.

<sup>596</sup> Vgl. Menke, 52.

<sup>597</sup> Vgl. Kehl, 128f.

Linzey äußert sich dazu nicht und lässt überdies einen weiteren Deutungsspielraum zum Fall der Schöpfung („Engelssturz“) offen. Er enthält sich auch detaillierter Spekulationen über die Art der Erlösung für Tiere und ihren damit verbundenen Seelenstatus. Aber sind nun die Tiere, die ja selbst nicht gesündigt haben, in das Versöhnungswerk Gottes eingeschlossen?

Auf die gnostischen Versuche, den Schöpfergott des AT vom Erlösergott des NT abzutrennen, versuchten bereits die frühen Kirchenlehrer eine Antwort zu finden. Irenäus von Lyon (+ 202) ist einer der ersten, der gegen den metaphysischen Dualismus die Einheit der Wirklichkeit und der Heilsgeschichte als Werk ein und desselben Gottes herausstreicht. Dazu muss aber der erlösende Gott von vornherein die Macht besitzen – eben auch der Schöpfer sein. Für Irenäus konzentriert sich in Christus die Heilsplanung Gottes, die er in seinem Hauptwerk „Adversus haereses“ mit dem Begriff der Rekapitulation (vgl. Eph 1,9) auszudrücken versucht: in Christus findet das Werk Gottes seine erlösende Einheit, indem er auch das Übel rekapituliert; „denn Christus verbindet den Anfang mit dem Ende, die Schöpfung mit der Erlösung, den Alten mit dem Neuen Bund.“<sup>598</sup> In ähnlicher Weise spricht Athanasius von Alexandrien (+373) von der „Versöhnung *aller* Dinge“ in Christus.<sup>599</sup>

Schönborn nennt es die „großartige“ Zusammenschau des Athanasius, in welcher der alte Kirchenlehrer den Psalm 110 gegen die Arianer dahingehend deutet, dass der Logos in der Fleischwerdung nichts Anderes geworden ist, als er immer war – nämlich Herr: „Der uns erschaffen hat, ist durch die Menschwerdung auch unser Erlöser geworden (...)“<sup>600</sup>. Ebenso bekräftigte der jetzige Papst Benedikt XVI. die notwendige Identität von Schöpfer und Erlöser.<sup>601</sup> Die athanasische Identifikation von Christus als Schöpfer und Erlöser war auch bei Linzey begegnet, der sie als ein altkirchliches Hauptzeugnis zur Rechtfertigung der Erlösung der Tiere heranzieht.<sup>602</sup>

---

<sup>598</sup> Kehl, 169.

<sup>599</sup> Vgl. 3.4.1.1.

<sup>600</sup> Schönborn, 315. Der Kardinal gibt an dieser Stelle allerdings keinen Hinweis darauf, dass Christi Schöpfungs- und Erlösungswerk auch Nichtmenschen inkludiere.

<sup>601</sup> „(...) Darum kann nur der Schöpfer selbst Erlöser sein. Erlöst werden können wir nur, wenn der, von dem wir uns (durch den Sündenfall, Anm.) abgeschnitten haben, neu auf uns zugeht und selbst die Beziehung wieder eröffnet, die wir nicht erzwingen können.“ – Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., Gottes Projekt. Nachdenken über Schöpfung und Kirche, hg. von Michael Langer und Karl-Heinz Kronawetter, Regensburg 2009, 88f.

<sup>602</sup> Vgl. 3.4.1.1.

Hier wird ersichtlich, wie eng die schöpfungstheologischen Fragestellungen mit denen der Christologie und Trinitätstheologie verbunden sind.<sup>603</sup> Den mangelnden Christusbezug der Schöpfungslehre abendländischer Tradition hält sohin Ganoczy für den Hauptgrund, dass es in der Geschichte zu einer Trennung von Schöpfungs- und Erlösungsgedanken gekommen ist sowie zum Auseinanderfallen von Protologie und Soteriologie in der Dogmatik. Er sieht erst im Gefolge des Zweiten Vatikanums eine Wiederbesinnung auf das Erbe der frühen Vätertheologie gegeben.<sup>604</sup>

Kehl weist ausführlich nach, wie sich diese schöpfungstheologischen Denkschemata im Laufe der ersten Jahrhunderte wandeln. Durch die christliche Rezeption der beiden neuplatonischen Urgründe der Schöpfung – *nous* (Geist) und ungeformte Materie („Erde“) – kommt es bei Augustinus zu einem „ontologischen Gefälle“ im Verständnis der Welt: Zwischen den beiden Polen siedelt er die Geschöpfe an und schafft eine Stufenordnung, wobei das Unsichtbare, Geistige, auf das sich die Seele des Menschen ausrichtet, ganz oben steht. Und weil Augustinus das Übel als „Mangel am Guten“ definiert, weist alles Nicht-Geistige einen Defekt auf, der umso größer ist, je mehr der Mensch (wegen seiner Neigung zur Sünde) am Materiellen verhaftet ist bzw. die nicht-menschlichen Lebewesen, in Ermangelung von Geist und Seele, auf der Stufenleiter unten stehen.<sup>605</sup>

Aus diesem dualistischen Denkmodell heraus lässt sich erklären, weshalb die Tiere von der Erlösung ausgeschlossen bleiben, ohne dass sie extra gesündigt hätten. Zugleich verfestigte sich mit Augustinus in der westlichen Kirche eine Anthropologie, die das Leibliche tendenziell abwertet. Für Kehl ist unverkennbar, wie weit sich die augustinische Schöpfungstheologie damit von der biblischen Grundlage entfernt hat.<sup>606</sup> Da die Bibel einhellig bezeugt, dass Gott auf Segen und Heil für alle seine Geschöpfe zielt, kann nach Kehl die Ambivalenz der Welt und der leidvolle Weg der Evolution wohl nur aus den negativen

---

<sup>603</sup> Diese Verbindungen hat Linzey insbesondere herausgearbeitet in: *Animal Theology*, 67-72; 95-101.

<sup>604</sup> Vgl. Ganoczy, 83f. Die Behauptung Ganoczys, erst das Zweite Vatikanum habe den Konnex von Schöpfungs- und Erlösungslehre wieder entdeckt, ist nicht durchwegs zutreffend. Auch das Mittelalter kennt den Gedanken der Wiederherstellung der *ganzen* Natur in Christus. Anselm von Canterbury, der „Vater der Scholastik“, bettet diesen Gedanken etwa in mariologische Betrachtungen ein. Er spricht davon, dass die gesamte Schöpfung, auch die „dem Menschen Unterworfenen“ (d.h. die Tiere), durch die Fleischwerdung Christi aus Maria in den ursprünglichen Gnadenstand zurückgeholt werden. Indem sich Gott aus Maria „herstellen ließ“, habe er die ganze Schöpfung „wiederhergestellt“: „... Omnis natura a Deo est creata, et Deus ex Maria est natus. Deus omnia creavit, et Maria Deum genuit. Deus qui omnia fecit, ipse se ex Maria fecit; et sic omnia quae fecerat, refecit.“ – Anselm v. Canterbury, *Oratio* 52 (51), PL 158, 956.

<sup>605</sup> Vgl. Kehl, 181ff., 189f.

<sup>606</sup> Vgl. Kehl, 183.

Konsequenzen erklärt werden, die das Freilassen der Schöpfung in ihren Eigenstand sowie des Menschen in seine Freiheit mit sich bringen.

Der Preis für dieses Ergebnis ist allerdings sehr hoch. Er besteht darin, dass die natürliche Entwicklung Wege gehen kann und auch geht, die im Einzelnen nicht dem Heils- und Lebenswillen Gottes, des Schöpfers, entsprechen müssen und insofern von empfindungsfähigen Wesen (wie Menschen und Tieren) als Leid verursachend erfahren werden (z.B. Naturkatastrophen, Fehlbildungen, Unglücke).<sup>607</sup>

Kehl sucht der Frage nach dem Leid, auch dem der Tiere, zu begegnen, indem er auf die Verantwortung Gottes für das Leid verweist und die Liebe Gottes herausstellt, die gerade den „Geringsten der Schwestern und Brüder Jesu“<sup>608</sup> gilt. Gewiss haben Kehls Deutungen vorrangig appellativen Charakter an den Glauben des Einzelnen und können rational nicht befriedigen. Aber sie ignorieren nicht den Ernst des Leidproblems, indem etwa die Theodizee-Frage an sich diskreditiert oder mystifiziert würde. Kehl streicht vielmehr den positiven Beitrag der Schöpfungstheologie heraus (Gottes prinzipielles „Ja“ zum Leben), die durch eine christologische Betrachtung (Jesu Sterben als Gottes Übernahme der Verantwortung für die Welt) eine trinitarische Vertiefung erfährt.

In der Auseinandersetzung mit Vertretern der Prozess- und ökologischen Theologie, die dazu neigen, entweder die Schöpfung zu divinisieren oder den Schöpfer zu dämonisieren, hat Linzey immer wieder das Trinitätsdogma ins Spiel gebracht. So meint er zeigen zu können, dass nur ein Gott, der Schöpfer, Erlöser und Rechtfertiger in einem ist, auch echte Erlösung aus dem realen Zustand der Gefallenheit bewirken kann. Letztlich sind die pantheistischen oder dualistischen Erklärungsversuche der Gegenwart auch nur moderne Spielarten der griechischen Philosophie. Die Gegensätze von Immanenz und Transzendenz, von Allmacht und Ohnmacht, von Liebe und Leid sind schöpfungstheologisch wohl kaum anders zu denken als in der Kategorie eines Gottes, der in sich Beziehung ist. Darauf weist auch Menke hin:

Aus der Sicht der griechischen Philosophie ist es undenkbar, dass Gott etwas nicht kann, aber will; dass Gott sich nach etwas sehnt, ohne es erreichen zu können; dass Gott sich abhängig macht von der Freiheit seiner Geschöpfe; dass Gott unter der Perversion der seinen Geschöpfen ein für allemal geschenkten Freiheit leidet. Gott bzw. „das Göttliche“ ist in der Philosophie von Sokrates bis Plotin vollkommene Beziehungs- und

---

<sup>607</sup> Kehl, 271.

<sup>608</sup> Kehl, 273.

Bedürfnislosigkeit und also das Gegenteil dessen, was Israel von seinem Gott sagt und was das Christentum mit dem Dogma von der Trinität ausdrückt.<sup>609</sup>

Gottes Mitfühlen mit seiner Schöpfung muss aus biblischer Sicht also immer auf dem Hintergrund seiner Liebe für seine Geschöpfe gelesen werden. Wenn die Rede von der Liebe Gottes auf dem Hintergrund menschlicher Erfahrung überhaupt verständlich bleiben soll, dann müssen insbesondere die Begriffe „Mitgefühl“ und „Mitempfinden“ in analoger Weise auf empfindungsfähige Lebewesen anwendbar bleiben. Ein Gott, den das Leid eines Großteils seiner empfindungsfähigen Schöpfung, der Tiere, unberührt ließe, würde diesen Kriterien christlicher Theologie wohl nicht gerecht.

#### 4.2.2. Rechte für Tiere?

Das von Andrew Linzey erarbeitete Konzept der Theos-Rechte beinhaltet ein Bündel an theologischen Voraussetzungen, die Punkt für Punkt abgeklärt werden müssen. Unter dem Begriff Theos-Recht versteht Linzey, kurz gefasst, dass Gott als der eigentliche Träger von Rechten für Tiere verstanden werden muss.<sup>610</sup> Es handelt sich also um eine streng theozentrisch begründete Rechtsauffassung.

Daneben aber räumt Linzey den Tieren auch Rechte im Sinne der modernen Rechtsterminologie ein.<sup>611</sup> Das ist bei ihm mehr als ein Zugeständnis an die Tatsache, dass sich die heutigen pluralistischen Gesellschaften an einem liberalen Rechtsbegriff orientieren, sodass die theozentrische Position für sich allein nicht ausreichend vermittelbar wäre. Linzey hält die Aufnahme der Tiere in die menschliche Rechtsgemeinschaft, wie dies vor allem von der konsequentialistisch argumentierenden Hauptströmung der philosophischen, naturalistischen Tierethik gefordert wird, für einen notwendigen (wenn auch nicht

---

<sup>609</sup> Menke, 514f.

<sup>610</sup> Eine mit Linzey vergleichbare, wenn auch nur knapp entfaltete Rechtsträgerschaft Gottes räumt auch Kessler ein: „Gott durchdringt alle Geschöpfe mit seiner Gegenwart. Deshalb dürfen wir mit keinem seiner Geschöpfe (...) achtlos, rücksichtslos umgehen, sondern müssen ihm mit Einfühlung und Ehrfurcht begegnen. Wer sich gegen ein Geschöpf vergeht, vergeht sich (...) gegen Gott, den Schöpfer, selbst.“ – Kessler, Hans, *Das Stöhnen der Natur. Plädoyer für eine Schöpfungsspiritualität und Schöpfungsethik*, Düsseldorf 1990, 71.

<sup>611</sup> „Als eigentliche ‚Tierrechte‘ versteht man gemeinhin von Natur aus bestehende oder durch besondere Rechtsakte eingeräumte grundsätzliche Existenzrechte für Tiere. Dieses Konzept geht entscheidend weiter als der Begriff des Tierschutzes, weil es Tieren nicht nur schutzwürdige Interessen, sondern durchsetzbare Rechte zugesteht und sie dadurch zu eigentlichen Rechtssubjekten macht.“ – Goetschel, Antoine F., *Die Mensch-Tier-Beziehung im Recht*, in: Otterstedt, Carola/Rosenberger, Michael (Hg.), *Gefährten – Konkurrenten – Verwandte. Die Mensch-Tier-Beziehung im wissenschaftlichen Diskurs*, Göttingen 2009, 318.

hinreichenden) *Fortschritt*. Er argumentiert also zweigleisig: Ja zu den modernen Tierrechten, aber ein noch stärkeres Ja zu den Theos-Rechten, die der christlichen Ethik ein genuines Instrument verleihen, das nach Linzeys Meinung überdies tauglicher für die Praxis ist.

#### **4.2.2.1. Zur Rolle von Personalität, Empfindungsfähigkeit und Naturrecht**

Da die Forderung nach Tierrechten häufig auf der Ansicht aufbaut, dass sich (bestimmte) Tiere von Menschen nur graduell unterscheiden und da der Anglikaner der Begründung des modernen Tierrechtsgedankens ein christliches Fundament zu unterlegen sucht, werden seine Argumente vor dem Hintergrund der philosophischen und theologischen Debatte um den Personbegriff, die Rolle der Empfindungsfähigkeit und die normative Bedeutung des Naturbegriffs abgeklärt werden. Dies geschieht in einem ersten Schritt, noch bevor das Theos-Rechtskonzept untersucht wird. Es sind eingangs also folgende Fragen an die Proponenten der katholischen Dogmatik zu stellen:

- 1) Welche Bedeutung hat der Personbegriff im Rahmen der Zuerkennung von Rechten?
- 2) Stellt die Empfindungsfähigkeit von Tieren ein hinreichendes Kriterium für die Trägerschaft von Rechten dar?
- 3) Welche Rolle hat der Naturbegriff bei der Formulierung von Tierrechten?

##### **Ad 1) Personbegriff und Zuerkennung von Rechten**

Im zweiten Kapitel wurde, besonders am utilitaristischen Ansatz Peter Singers, deutlich, dass ein am Besitz von Fähigkeiten (in der Regel dem Bewusstsein) hängender Personenstatus dazu führt, gewissen Menschen (Neugeborenen, Schwerbehinderten) das Personsein abzusprechen bzw. bestimmten Tieren (Primaten, möglicherweise anderen Säugern) zuzusprechen.<sup>612</sup> Eine solche Position lehnt Linzey entschieden ab und kritisiert Tierrechtler, die dem Menschen seine Würde absprechen wollen. Er sieht sich vielmehr als Verteidiger und Wertschätzer des christlichen Verständnisses vom menschlichen Personsein, auch wenn er dieses Verständnis nicht klar definiert.<sup>613</sup>

---

<sup>612</sup> Vgl. 2.1.1.1.a)

<sup>613</sup> Allerdings drückt Linzey durchwegs seine Überzeugung aus, dass menschliche Personalität einen besonderen Wert und eine einzigartige Bedeutung hat, so etwa in: Linzey, *Christianity*, 75.

Schöpfungstheologisch relevant ist für Linzey jedenfalls die Ableitung des Personbegriffs von der hebräischen *nefesch* her, wie dies auch Ganoczy tut. Unter Verweis auf Mk 8,36 („Was nützt es einem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, dabei aber seine *nefesch* einbüßt“) interpretiert Ganoczy die *nefesch* als „das Selbst eines einmaligen Menschen, das Gott zum ewigen Leben bestimmt.“<sup>614</sup> Diese Einmaligkeit werde im zweiten Schöpfungsbericht klar unterstrichen, wo Gott dem Menschen Adam – und mit ihm jedem Menschen – die *nefesch* einhaucht.<sup>615</sup>

Man darf dennoch davon ausgehen, dass Linzey die Genese des Begriffs Person aus der christlichen Philosophiegeschichte bekannt ist: Als *prosopon* wurde er in der Septuaginta zuallererst zur Beschreibung des Antlitz’ Gottes verwendet, später dann zur Präzisierung christologischer und trinitätstheologischer Formeln.<sup>616</sup> Erst allmählich wird das Personsein auch vom Menschen ausgesagt, wobei das Problem auftauchte, wie derselbe Begriff analog auf eine Qualität Gottes *und* des Menschen angewendet werden kann. Sowohl in der Gotteslehre wie auch in der Anthropologie sollte der Personbegriff den je spezifischen Unterschied im Wesen Gottes bzw. in der Einmaligkeit des Menschen kennzeichnen.

Somit hat der Begriff wesentlich mit Relationalität und Differenz zu tun. Über das menschliche Personsein wird im Verlauf der Geschichte einmal mehr der Aspekt des Selbststands (*subsistentia*), einmal mehr das In-Beziehung-Stehen (*relatio*) betont. Maßgeblich ist schließlich die Synthese des Thomas, der die Person im Modus einer *reditio in seipsum* begreift, also in der Weise eines Selbstverhältnisses im Bezogensein auf anderes.<sup>617</sup>

Es ist hier nicht der Platz, das gesamte historisch-philosophische Bedeutungsspektrum des Personbegriffs aufzuarbeiten, dazu bieten die einschlägigen Äußerungen Linzeys auch zu wenig Greifbares. Der Theologe behauptet ja weder, dass Tiere Personen wären, noch, dass ihnen dieselben Personenrechte zukommen sollten, wie den Menschen. Wichtiger ist die Überprüfung von Linzeys Kritik, dass die intellektualistisch-exklusive Bestimmung des

---

<sup>614</sup> Ganoczy, 44.

<sup>615</sup> So sieht Guardini auch die besondere Stellung des Menschen und sein Personsein in der Erschaffung durch den Anruf Gottes gegeben. – Vgl. Kehl, 226-230.

<sup>616</sup> Bedeutsam für die anfängliche Entwicklung des christlichen Personenbegriffs sind die Vorarbeiten Tertullians („ein Gott, drei Personen“) sowie, 200 Jahre später, die Formulierungen der beiden Kappadokier Basilius und Gregor, die den Personbegriff mit Hilfe der *hypostasis/subsistentia* ausdeuteten.

<sup>617</sup> Vgl. Dirscherl, 145-148.

Personseins, die er als typisch „katholische“ Vernunft-Anthropozentrik ansieht, zur Abwertung aller anderen Lebewesen führen soll.<sup>618</sup>

Von Seiten der beiden katholischen Anthropologen trifft seine Kritik auf wenig Angriffsfläche. Langemeyer etwa deutet Personsein keineswegs vorrangig vom Intellekt her. Angesichts der pluralistischen Welterfahrung des heutigen Menschen setzt er vielmehr bei einem dynamischen Begriff von Person an, zu deren Wesen das Werden und das In-Beziehung-Treten mit der Welt gehört. Mit Balthasar sieht er „dieses antizipativ gegenwärtige Personsein“ bereits in der pränatalen Beziehung zwischen Mutter und Kind „grundsätzlich erschlossen“<sup>619</sup>, also lange vor der Ausbildung menschlicher Rationalität. Der Personbegriff ist bei ihm weder der einzige noch der beste Leitbegriff, um das Menschsein aus der Perspektive der Pluralität zu erfassen.

Auch Dirscherl, wiewohl er im Kontext der Gottebenbildlichkeit das Personsein in erster Linie als geistigen Vollzug deutet, entwirft einen dynamischen Personbegriff. Personalität ist auf der menschlichen Ebene als Ursprungsbeziehung zu verstehen, die Selbststand erst ermöglicht. Weil diese Bezogenheit dem Subjekt immer schon vorausgeht, heißt Personalität, „sich verlassen zu müssen, die Existenz als Exodus zu wagen und in dieser Spannung seine Freiheit zu leben.“<sup>620</sup> So gesehen ist selbst bei Dirscherl die Personalität weitaus mehr relational denn rational bestimmt, und die Vorhaltungen Linzeys gegen die katholische Vernunftzentriertheit scheinen haltlos.

Dennoch kommen die Einwände Linzeys nicht von ungefähr. Zum einen dürften sie „konfessioneller“ Natur sein. Es stellt sich die Frage, inwiefern seine Skepsis gegen die starke Betonung der Personalität nicht auf jener prinzipiellen Ablehnung einer gewissen, katholischerseits bejahten Selbstmächtigkeit des Menschen beruht – eine Skepsis, die aus dem protestantischen Erbe herrührt: Nach Martin Luther ist der Mensch wegen seiner Sündhaftigkeit ganz auf die Rechtfertigung verwiesen und von daher Person niemals aus sich heraus, sondern durch Gottes Gnade.<sup>621</sup>

---

<sup>618</sup> Vgl. 3.4.1.3.

<sup>619</sup> Langemeyer, 598.

<sup>620</sup> Dirscherl, 155.

<sup>621</sup> Vgl. Dirscherl, 148f.

Zum anderen ist Linzey in der Sache Recht zu geben: Das Wort *persona* konnotiert seit der Stoa sehr wohl mit der Trägerschaft von Rechten und Pflichten und wurde – mittels der Vernunft als Unterscheidungsmerkmal – ein zentraler Begriff zur Abgrenzung des Menschen vom Tier. Gerade in seiner ethischen Dimension erlangte das stoische Personverständnis enormen Einfluss auf das westliche Christentum der Antike und des Mittelalters.<sup>622</sup>

Allerdings erhebt sich der Verdacht, ob die Kritik Linzeys an der (katholischen) Überbewertung des vernunftbestimmten Personbegriffs nicht aus einer Vermischung von patristisch-scholastischem und neuzeitlichem Personverständnis herrührt. Denn bei René Descartes sind Vernunft und Denken keine Tätigkeiten der Seele mehr, sondern das Denken *ist* die Seele (*res cogitans*). John Locke und nach ihm David Hume entkleiden schließlich die Seele ihrer Substanz: Das (Selbst-)Bewusstsein<sup>623</sup> wird zur Voraussetzung von Personalität. Diese empirisch wahrnehmbare Basis ist es, auf der die Naturwissenschaft und das Gros der säkularen Tierphilosophen von Geist und Denken sprechen. Dass diese Basis auch Linzey nicht genügt, sollte all jene beruhigen, die hinter der Aufwertung des Tierstatus *eo ipso* die Aushöhlung des Personbegriffs befürchten.<sup>624</sup>

Wer personale Beziehung als wechselseitige Anerkennung des Andersseins über die Speziesgrenzen hinaus begreift, wird sich hingegen mit der Vorstellung nicht schwertun, dass der Erfahrung des Andersseins nur dann ausreichend Raum gegeben wird, wenn den nicht-menschlichen Geschöpfen auch ein Eigenwert zuerkannt wird.<sup>625</sup> Der christliche Personbegriff sollte dazu kein Hindernis sein, sondern vielmehr Voraussetzung und Ermöglichung.

---

<sup>622</sup> Vgl. Sorabji, Richard, *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*, London 1993, insbesondere 103ff; Dierauer, Urs, *Tier und Mensch im Denken der Antike*, Amsterdam 1977. Beide Autoren weisen nach, wie maßgeblich die Stoa die Ausweitung der ethischen Verpflichtung auf alle Menschen (d.h. auch Frauen, Sklaven oder Fremde) befördert hat und somit einen wesentlichen Beitrag zur Ausformulierung der ungeteilten Menschenwürde geleistet hat. Die Kehrseite war der gänzliche Ausschluss der Tiere aus dieser "ethischen Sphäre".

<sup>623</sup> Die Begriffe Bewusstsein und Selbstbewusstsein werden in der früheren Neuzeit (und zum Teil bis heute) noch nicht mit der gleichen Differenzierung verwendet wie später bei Singer oder Regan, die erst das (höher zu gewichtende) Selbstbewusstsein als Voraussetzung für die Zuerkennung des Personenstatus erachten. Vgl. dazu 2.1.1.1.

<sup>624</sup> Hinzuweisen ist etwa auf die Debatte um Zuerkennung des Rechtes auf Leben, Freiheit und Unversehrtheit an Primaten im Jahr 2008. Die spanische Regierung, die einen derartigen Vorstoß angeregt hatte, wurde deswegen u.a. von Seiten der katholischen Kirche kritisiert, vor allem wegen der Verweigerung derselben Rechte an Menschen im Zusammenhang mit der Abtreibungsproblematik.

<sup>625</sup> Vgl. Kehl, 340.

## Ad 2) Empfindungsfähigkeit und Trägerschaft von Rechten

Gegenüber der Empfindungsfähigkeit, einem der wichtigsten Kriterien für den Zuspruch von Tierrechten innerhalb der naturalistisch-philosophischen Tierethik, verfolgt Linzey eine ambivalente Haltung.

Auf der einen Seite unterstreicht er, dass Tiere aus Fleisch und Blut wegen ihrer Geisterfülltheit einen inhärenten Wert besitzen, der sie als Träger von Rechten ausweist. Es handelt sich dabei um all jene Tiere, die kraft eines geistigen, subjektiven Wahrnehmungsvermögens in ein nicht näher definiertes Beziehungsgeschehen zur Welt und zu Gott eintreten können.<sup>626</sup> An diesem Gedanken ist Linzey wichtig, dass es sich nicht um den Besitz einer empirischen Fähigkeit im Lockeschen Bewusstseinsverständnis handelt, sondern um die Teilhabe an *nefesch*, dem von Gott eingehauchten Geist.

Auf der anderen Seite will er sich nicht der Ansicht versperren, dass mit dem Empfindungsargument eine besondere Weise der Lebendigkeit von Wesen zum Ausdruck kommt: durch die Tatsache, dass Tieren auf eine Weise Leid zugefügt werden kann, wie dies gegenüber Steinen und Pflanzen nicht möglich ist. Diese Erkenntnis ist für ihn eine, wenn auch nicht die einzige und hinreichende, Grundlage für die Zuerkennung von Tierrechten. In concreto plädiert Linzey für eine eher restriktive, exklusive Handhabung des Empfindungskriteriums. Nur jene Tierarten sollten darunter fallen, deren Leben eine geistige Analogie zu dem der Menschen aufweist.<sup>627</sup>

Obwohl es sich im einen Fall um einen theozentrischen, im anderen um einen empirischen Ansatz handelt, können beide Fälle auf die Grundfrage rückgeführt werden, in welchem Verwandtschaftsverhältnis der Mensch zu den anderen Wesen steht. Denn wenn es eine geistige Analogie zwischen Menschen und bestimmten Tieren gibt, die sich in der gemeinsamen Fähigkeit zur Empfindung von Schmerz und Freude äußert, dann ist diese ethisch relevant.<sup>628</sup> Damit ist zwar nicht beantwortet, ob die Zuschreibung von Tierrechten der adäquate Modus ist, um diese ethische Relevanz zu affirmieren. Allerdings kann Linzeys

---

<sup>626</sup> Vgl. 3.4.1.3. Unter dieser nicht-naturwissenschaftlichen Beschreibung sind Warmblüter, jedenfalls alle Säugetiere zu verstehen; Linzey bezieht sich sowohl auf Gen 1,24-31, also die (Land-)Tier-Mensch-Gemeinschaft des sechsten Schöpfungstags, als auch auf Gen 9,8-17, also die Bundesgemeinschaft Gottes mit „allen Wesen aus Fleisch“.

<sup>627</sup> Vgl. ebda.

<sup>628</sup> Es sei daran erinnert, dass die ethische Relevanz der Schmerzempfindung von Tieren in der traditionellen Theologie bestritten wird, vgl. 2.2.1.2.

Entscheidung geprüft werden, mit der Zuerkennung von Tierrechten restriktiv zu verfahren. Somit ist die Frage nach dem Verhältnis von Evolution und Schöpfungslehre angesprochen.

Wenn die Evolutionsbiologie behauptet, dass in der DNA als wesentlichem Bestandteil des Zellkerns der Schlüssel zur Entstehung allen Lebens liegt, dann stellt sich das Problem, wie sich darauf die Empfindungsfähigkeit von Tieren (und Menschen) zurückführen lässt. Eine rein kausale Naturauffassung kann das Gefühl der Lebewesen nicht erklären, „dass es sich irgendwie anfühlt, dieser Organismus zu sein“<sup>629</sup>. Daher kann das Vorhandensein von Geist und Empfindungsfähigkeit nur erklärt werden, wenn elementare Formen von Innerlichkeit von Anfang an in der Natur vorkommen, so die Begründung der Metaphysik.

Teilhard de Chardin und Karl Rahner haben innerhalb der katholischen Theologie unterschiedliche Konzepte zur Frage der Finalität der Evolution vorgelegt.<sup>630</sup> An dieser Stelle ist ausschließlich deren zentraler Gedanke entscheidend, dass alles Leben – auf unterschiedliche Weise – an der inneren Einheit von Materie und Geist teilhat. Nach dieser Sichtweise wird das Interesse des Lebendigen an seiner Selbsterhaltung verständlich und ein Eigenwert ableitbar. Hans-Dieter Mutschler ist der Hinweis zu verdanken, dass ein solches metaphysisches Verständnis von Evolution durchaus Eingang in die Gesetzgebung gefunden hat. Indem die Schweiz den Schutz der Würde der Kreatur 1992 in ihre Verfassung aufgenommen hat, werde die Natur nicht als bloße Kausalität, „sondern als ein gestuftes Reich intrinsischer Werte angesehen“<sup>631</sup>.

Die Intention Linzeys, dass sich das Geistkriterium für die Tiere intrinsisch aufweisen lässt, findet sich so auf eine sehr grundsätzliche Weise bestätigt. Dass die ganze Materie, wenn auch in abgestufter Form, teilhat am Geist bzw. wenn mit Rahner gesprochen „es für eine christliche Theologie und Philosophie selbstverständlich (ist), dass Geist und Materie mehr Gemeinsames als Verschiedenes besitzen“<sup>632</sup>, dann gilt die geistige Analogie zwischen den Geschöpfen nicht bloß für das Merkmal der Empfindungsfähigkeit, sondern die Analogie

---

<sup>629</sup> Nagel, Thomas, Letzte Fragen. Mainz 1996, 229. (Zitiert aus: Kehl, 319.)

<sup>630</sup> Vgl. Teilhard de Chardin, Pierre, Der Mensch im Kosmos, München 1969; Rahner, Karl, Sämtliche Werke, Bd. 8, Freiburg 1998; Bd. 15, Freiburg 2002.

<sup>631</sup> Mutschler, Hans-Dieter, Schöpfungsglaube und Naturwissenschaften, in: Kehl, 422.

<sup>632</sup> Rahner, Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung, 188.

müsste auf alle Tätigkeiten anzuwenden sein, die gemeinhin dem menschlichen Geist vorbehalten werden, wie etwa die Sprache, das Selbstbewusstsein oder die Kultur.<sup>633</sup>

Was das skizzierte evolutiv-metaphysische Naturverständnis nach Rahner und Teilhard noch immer nicht hergibt, ist eine Kriteriologie, welchen Tierarten ein geistig analoger Status zum Menschen und damit die moralische Berücksichtigung von deren Interessen zukommt und welchen nicht. Wenn Geist jedes kleinste Elementarteilchen konstitutiv „beseelt“, dann wäre ohne Unterscheidungskriterium der Schritt in ein pantheistisches bzw. holistisches Naturverständnis bereits vollzogen. An dieser Stelle ist Linzeys „doppelgleisige“ Strategie hilfreich: Einerseits Teilhabe am Geist, andererseits die Berufung auf die Leidensfähigkeit.

Indem Linzey die Zuerkennung von Rechten sehr eng auf Säugetiere (und maximal Vögel) beschränkt, vollzieht er jenes Ausdehnungsargument nach, das bereits als Erklärungsmuster bei den pathozentrischen Tierethikern vorgestellt wurde.<sup>634</sup> So gelingt es ihm, das tierethische Anliegen aus dem Bereich des Subjektiven und Spekultativen als objektivierbare und zum Menschen hin vergleichbare Größe darzustellen. „Denn der Mensch steht nicht nur in Beziehung zu anderen Menschen, Tieren, Pflanzen und Dingen. (...) Er lebt physisch, psychisch und geistig von anderen Geschöpfen.“<sup>635</sup>

### **Ad 3) Naturbegriff und Tierrechte**

Auf welcher Grundlage sollten Menschen Rechte zum Schutz der Tiere formulieren, wo doch die Natur alltäglich das Beispiel liefert, dass die Beziehung zwischen den Lebewesen ganz und gar „rechtlos“ abläuft? Wo die Naturgesetze in der Logik des Fressens und Gefressenwerdens kulminieren und der Mensch, als Naturwesen betrachtet, sich stammesgeschichtlich von alters her in diese Logik einfügt: als Fleischfresser und Nutzer tierischer Produkte? Sind Tierrechte nicht naturwidrig? Und sind sie aus christlicher Sicht

---

<sup>633</sup> In genau diese Richtung denkt Ganoczy, wenn er schreibt: „Vorsicht aber! Auch bezüglich des Sprachvermögens sind die Grenzen fließend! Bienen und Delphine besitzen eine derart eigentümliche und perfekte Weise der Kommunikation durch Laute, dass man diese zu Recht Sprache nennt. Außerdem müsste ein gutes Stück der sexuellen Annäherung und Vereinigung, das ganze Liebesritual bei Tier und Mensch etwa, als Entfaltung von Sprachvermögen, zumal als Körpersprache, aber auch mehr als dies, gedeutet werden.“ – Ganoczy, 153.

Kessler sieht im tierlichen Ausdrucksvermögen sogar Gott selbst zur Sprache kommen, wenn er schreibt: „Das sind für die Geschöpfe auch nicht nur leere Zeichen, sondern von Gott selbst erfüllte Zeichen, gleichsam sein Mienenspiel (Lachen und Weinen) und seine Gebärdensprache, die uns etwas von ihm selbst verraten.“ – Kessler, Das Stöhnen der Natur, 102.

<sup>634</sup> Vgl. 2.3.

<sup>635</sup> Langemeyer, 606.

moralisch geboten, wo Gott augenscheinlich das „Leben auf Kosten Anderer“ nicht bloß geschaffen, sondern auch noch mit seinem Segen versehen hat?

Diese Fragen zielen auf die Problematik der naturrechtlichen Begründung sittlicher Normen in der (christlichen) Ethik. Insbesondere die katholische Moraltheologie weist eine starke Naturrechtstradition auf, eine Tradition, die es – angesichts von Linzeys Kritik – nun zu hinterfragen gilt: in ihrer Abhängigkeit vom christlichen Offenbarungsverständnis<sup>636</sup> und in ihrer Ambivalenz zu den Naturwissenschaften.

Die Moraltheologie bewegt sich nicht ausschließlich in einem Reich idealer Geltungen. Sie hat es auch mit Fakten zu tun. Gewiss ist die Ausbildung von Idealvorstellungen unverzichtbar, sie macht geradezu das Wesen moraltheologischer Arbeit aus. Dennoch entbindet das nicht von der Pflicht, sich mit all jenen Ergebnissen der Tatsachenwissenschaften auseinanderzusetzen, die für ein sittliches Einsehen und Urteilen relevant sind. Schließlich kann man von Gott nur richtig denken, wenn man von seiner Schöpfung richtig denkt.<sup>637</sup>

Mit der Neuzeit ist die Idee verloren gegangen, dass die Natur einen erkennbaren Zweck in sich trägt. Die Natur wurde zunehmend mechanistisch interpretiert, sodass die seit der Antike bestehende Vorstellung, die Natur trage eine Zielgerichtetheit in sich, bedeutungslos wurde. Das naturwissenschaftliche Naturverständnis und die personalistische Wende der Ethik (der Mensch als Vernunft- und Freiheitswesen setzt sich die Ziele seines Handelns selbst) werfen die Frage auf, ob dem Naturgegebenen überhaupt noch ein Verweischarakter auf das sittlich Richtige innewohnt.<sup>638</sup>

Linzey meint, sich gegen einen „theologischen Naturalismus“ wenden zu müssen, der die Gesetzmäßigkeiten, die in der nicht-menschlichen Schöpfung herrschen, als Naturordnung auffasst, aus der Normen abgelesen werden könnten. Er interpretiert die Zweideutigkeit der Natur, die gleichzeitig Gottes Liebe bezeugt und verneint, als Ausdruck der

---

<sup>636</sup> Klaus Demmer macht deutlich, dass die Deutung und Wertung der Natur niemals ohne Voraussetzung geschieht. Das Naturrecht ist genauso wie die „reine“ Vernunft eine Konstruktion, deren Selbstverständnis unter dem wirkungsgeschichtlichen Einfluss eines impliziten Glaubens steht. – Vgl. Demmer, Klaus, *Moraltheologische Methodenlehre*, Freiburg-Schweiz/Freiburg i. Br./Wien 1995, 178-186.

<sup>637</sup> Demmer, Klaus, *Methodenlehre*, 193. Der letzte Satz des obigen Zitats ist eine verkürzte Wiedergabe eines Augustinus-Zitats bei Thomas von Aquin, welches vollständig lautet: „Sic ergo patet falsam esse quorundam sententiam qui dicebant ‚nihil interesse ad fidei veritatem quid de creaturis quisque sentiret, dummodo circa Deum recte sentiatur‘, ut Augustinus narrat in libro de origine animae: ‚nam error circa creaturas redundat in falsam de Deo scientiam‘ et hominum mentes a Deo abducit, in quem fides dirigere nititur, dum ipsas quibusdam aliis causis supponit.“ (SCG II, 3, n.7)

<sup>638</sup> Mit der Frage der Relevanz des Naturbegriffs in der Ethik hat sich Ludger Honnefelder ausführlich auseinandergesetzt, in: Honnefelder, Ludger (Hg.), *Natur als Gegenstand der Wissenschaften*, Freiburg/München 1992, bes. 151-183.

Unvollkommenheit der Schöpfung. Und er sieht sich veranlasst, für ein moralisches Naturrechtsverständnis zu plädieren, das sich dem Imperativ zur Verwandlung der Natur verpflichtet weiß.<sup>639</sup>

Es dürfte außer Streit stehen, dass ein biblischer oder naturrechtlicher Positivismus heutzutage unvertretbar ist: So, als ob aus der Bibel oder aus der Ordnung der Natur unmittelbar göttliche Normen abzulesen wären.<sup>640</sup> Allerdings können Bibel und Naturordnung sehr wohl einen Leitfadens dafür bieten, *wie* sich unsere sittlichen Entscheidungen vor Gott rechtfertigen lassen. Am ehesten ließe sich dann der Naturbegriff für einen naturrechtlichen Negativismus gebrauchen: für alles das, was nicht möglich ist.<sup>641</sup>

Es ist Linzey – im Blick auf die theologische Tradition – völlig zuzustimmen, dass das Naturrecht nicht eine Sammlung von Normen darstellt, die aus der Natur abgelesen werden können, sondern dass es in erster Linie eine Fähigkeit des Menschen beschreibt. So definiert Thomas das Naturgesetz als „Teilnahme an der ewigen Vernunft, durch die er (der Mensch als Vernunftgeschöpf, Anm.) eine natürliche Hinneigung zu dem ihm wesensgemäßen Handeln und Ziel besitzt“<sup>642</sup>.

Linzey spricht auch von einer „tiefen vor-rationalen, intuitiven Einsicht“, die den Menschen zur Erkenntnis des moralisch Gesollten führt. Dieser von ihm als „trans-natürlich“ bezeichnete moralische Imperativ ist kein Abbild der Naturgesetze, sondern vielmehr deren Überwindung.<sup>643</sup> (Die Frage, inwieweit Linzeys „vor-rationale, intuitive Einsicht“ mögliche Kongruenzen zu den thomanischen *inclinationes naturales* aufweist, muss hier nicht weiter vertieft werden.<sup>644</sup>)

---

<sup>639</sup> Vgl. 3.4.2.

<sup>640</sup> Im Lauf der Geschichte zeigte sich jedoch, von der scholastischen Tradition ausgehend, sehr wohl eine stärker werdende Tendenz, einzelne Handlungen auf ihre natürliche Richtigkeit hin zu bewerten; nicht nur in der katholischen Moraltheologie, sondern auch in den protestantischen Naturrechtslehren des 17. und 18. Jahrhunderts. – Vgl. Böckle, Franz, Was bedeutet „Natur“ in der Moraltheologie? In: Ders. (Hg.) Der umstrittene Naturbegriff. Person – Natur – Sexualität in der kirchlichen Morallehre, Düsseldorf 1987, 56f.

<sup>641</sup> Vgl. Casper, Bernhard, Zur Bedeutung und zum Gebrauch des Wortes Natur im abendländischen Denken, in: Böckle, Naturbegriff, 41-44.

<sup>642</sup> Thomas, S.th. I-II, 91,2 (zitiert aus: Böckle, Naturbegriff, 53.)

<sup>643</sup> Vgl. dazu Demmer, Moraltheologische Methodenlehre, 199: „Der Mensch muss unter Zuhilfenahme einer die Erscheinungswelt transzendierenden Kriteriologie eine Ordnung errichten, die ihre eigene Autonomie wahrt, aber dennoch die Hinweise der Natur aufnimmt und in ihr anthropologisches Projekt integriert. Es gibt ‚minima biologica‘, die eine unverzichtbare Skizze liefern. Aber die letztentscheidende Auffüllung stammt aus der sittlichen Vernunft.“

<sup>644</sup> Die Interpretationen zu den *inclinationes* sind mannigfaltig; jedenfalls handelt es sich nach Thomas um evidente Einsichten in ihrer allgemeinsten Form, die sich auf natürlichem Weg erschließen und so den Menschen zur Umsetzung anleiten. – Vgl. Böckle, Naturbegriff, 55f.

Allerdings zieht Linzey den trans-natürlichen Imperativ zu einer vorsichtigen Rechtfertigung des Vegetarismus heran. Vorsichtig, weil er vermeiden möchte, dass die rigorose Anwendung dieses Imperativs zur moralischen Überforderung bei den Menschen führt. Anders gesagt, vermeidet er, den Begriff inhaltlich zu stark zu füllen und denselben Fehler zu begehen wie die Neuscholastik mit dem Begriff der Natürlichkeit. Deshalb ist die Bezeichnung „Imperativ“ eher in bloß analoger Weise zu der Bedeutung zu verstehen, wie sie vor allem Kant geprägt hat. Mit dem imperativischen Charakter will Linzey aber dennoch ausdrücken, dass es sich um mehr handelt, als um ein *opus supererogatorium* oder, wie er es formuliert, um ein „optionales moralisches Extra“<sup>645</sup>. Vegetarismus müsste bei Linzey also als eine Art übernatürliches Sittengesetz interpretiert werden – doch woher nimmt er die Legitimation?

Nach Thomas ist das natürliche Sittengesetz als Teilhabe der praktischen Vernunft an der göttlichen Vernunft zu verstehen, wie oben ausgeführt. Das christliche Sittengesetz ist darüber hinaus auf die übernatürliche Offenbarung verwiesen. Für Linzey lässt sich exemplarisch an Jes 11 und besonders am Beispiel Jesu der Imperativ zur Verwandlung der Natur ablesen, den die göttliche Offenbarung gegen das Naturgesetz des Kampfes um das Leben einbringt. Das Handeln Jesu, seine Parteinahme für die Geringsten, denen das Leben kaum eine Chance einräumt, hat auch für Ganoczy höchste schöpfungstheologische Bedeutsamkeit:

Denn durch diese Stellungnahme erfährt die Natur selbst eine Korrektur, eine Neuorientierung, die sie über ihre eigenen Gesetzmäßigkeiten weit hinaustreibt, ja ihre immanenten Kräfte gleichsam umpolt. In diesem Sinn verdient diese Botschaft, dieses Evangelium für die Armen (Lk 4,18) das Prädikat des „Über-natürlichen“, woran denn auch schon abzulesen ist, was christliche Schöpfungstheologie von einer bloßen Naturphilosophie unterscheidet.<sup>646</sup>

Zeichen der „Über-Natürlichkeit“ oder „Trans-Naturalität“ des anbrechenden Gottesreiches sieht auch Kehl, ganz in Übereinstimmung mit Linzey, in den Naturwundern Jesu gegeben. Die Stillung des Seesturms (vgl. Mt 8,23-27) oder die Austreibung der Dämonen (vgl. Mk 1,23-28) seien Manifestationen von „Gottes Herrschaft über die Angst machenden, lebenszerstörenden Mächte des Todes“, durch die der ursprüngliche Schöpfungswille Gottes

---

<sup>645</sup> Vgl. 3.4.2.

<sup>646</sup> Ganoczy, 63.

zum Ausdruck komme, schreibt Kehl: „Jesus bringt sicher keine heile Welt; wohl aber setzt er Zeichen einer geheilten Schöpfung.“<sup>647</sup>

Wenn Linzey glaubt, dass sich im vegetarischen Ernährungsstil der Wille Gottes nach Frieden und Heil abspiegelt, dann trifft er bei den ausgewählten katholischen Dogmatikern auf keine Entsprechung.<sup>648</sup> Aber indem Ganoczy die Gottesherrschaft im Hauptgebot der Liebe verwirklicht sieht – „als neue Weise des integralen Lebens, die nicht über Leichen geht, sich nicht nach dem blinden Naturgesetz des Fressens und Gefressenwerdens richtet“<sup>649</sup>, sondern wo Lebendes auf Lebendes trotz des jeweiligen Andersseins achtet – da ist eine gewisse Rechtfertigung des Vegetarismus nicht mehr unmöglich.<sup>650</sup>

#### **4.2.2.2. Zum Konzept der Theos-Rechte**

Der Kern von Linzeys Argumentation lautet, dass es nur Gott selber ist, der als Schöpfer aller Dinge ein uneingeschränktes, absolutes Recht an seiner Schöpfung hält. Dieses Recht äußert sich gegenüber Menschen und Tieren, indem sie Adressaten von Gottes Gerechtigkeit sind, und zwar aus dem biblischen Verständnis heraus, dass sich Gott an seine Kreaturen in Liebe bindet – was in der Idee vom Schöpfungsbund (vgl. Gen 9) zum Ausdruck kommt: Die Tiere sind Bundespartner.

Gewiss, die ganze Bibel spricht davon und ebenso die fundamentalen Texte der kirchlichen Lehre: Gott ist über die ganze Schöpfung erhaben, „seine Größe ist unerforschlich“ (Ps 145,3)

---

<sup>647</sup> Kehl, 143. Ähnlich die Interpretation Kaspers, der in Jesu Liebe das Heil der Gottesherrschaft gekommen sieht, die den Teufelskreis von Gewalt und Gegengewalt durchbrochen hat. – Vgl. Kasper, Jesus der Christus, 101. Noch deutlicher formuliert Klaus Berger, dass die Wunder Zeichen der Theophanie sind. In ihnen schlägt Jesus ein neues Kapitel im Buch der Schöpfung auf und es kommt zeichenhaft zu einer Reparatur der Schöpfung. – Vgl. Berger, Klaus, Der Wundertäter. Die Wahrheit über Jesus, Freiburg/Basel/Wien 2010.

<sup>648</sup> Anders, wenn auch inhaltlich schwächer, formuliert Kessler zwei „ökologische Imperative“, die auf eine drastische Reduzierung des Ressourcenverbrauchs zielen. – Vgl. Kessler, Das Stöhnen der Natur, 115. 119. Demmer wiederum schafft in seinem Lehrbuch geradezu die methodische Voraussetzung für eine Rechtfertigung des Vegetarismus in der Moraltheologie, wenn er fordert, der Erzeugung sittlicher Normen müsse das (theologische) Grundanliegen der Heilung der gefallenen Natur vorausgehen: „Die normative menschliche Natur trägt Züge eines seelischen Dramas, das versöhnt werden muss. Ein heilendes Projekt wird an die Natur herangetragen.“ – Demmer, Moraltheologische Methodenlehre, 217f.

<sup>649</sup> Ganoczy, 65f.

<sup>650</sup> In diesem Zusammenhang sind die Thesen des französischen Historikers René Girard erwähnenswert, der das Sakrifizielle der Religion durch Jesus Christus vollständig beseitigt sieht. Er führt übrigens auch den fleischlichen Anteil an der menschlichen Ernährung primär auf den Ritualcharakter der Jagd zurück. Evolutiv gesehen, sei der Mensch ein Allesfresser mit dominant vegetarischer Ernährung. – Vgl. Girard, René, Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses, Freiburg/Basel/Wien 2009, 102.

und „alles, was ihm gefällt, vollbringt er“ (Ps 115,3) – „Gott kommt an erster Stelle“<sup>651</sup>. Als das Gute selbst ist Gott das Prinzip aller Tugenden, Pflichten und Gesetze und das Woraufhin zugleich.<sup>652</sup>

Linzey ist nicht der einzige Theologe, der in jüngerer Zeit einen theozentrischen Ansatz in der Schöpfungslehre verfolgt hat. Im protestantischen Bereich hat besonders Jürgen Moltmann mit der Interpretation der Sabbatruhe einen Versuch vorgelegt, der bereits an anderer Stelle besprochen wurde.<sup>653</sup> An dieser Stelle kann nur wiederholt werden, was bereits gesagt wurde: Eine überbetonte Theozentrik steht in Gefahr aus dem Auge zu verlieren, dass alle Versuche, von Gott her Rechte zu begründen, immer nur vom Standpunkt des Menschen aus geschehen können.<sup>654</sup>

Diese Tatsache ist Linzey bewusst. Er warnt vor der leichtfertigen Ableitung eines moralischen Imperativs aus dem Willen Gottes; Theos-Rechte, sagt er, seien nicht immer eine adäquate Theorie.<sup>655</sup> Dass er dennoch nicht auf die Rechtsterminologie verzichten will, geschieht ja einzig aus dem Motiv heraus, ein starkes Argument für eine ge-rechte Behandlung von Tieren aufbieten zu können: Zum einen gegen die (scholastisch-) theologische Tradition, die die gesamte Schöpfung auf den Menschen hinordnet und Tieren keinen Eigenwert einräumt, zum anderen gegen die säkulare Tierrechtsbewegung mit ihrem undifferenzierten Gleichheitsbegriff.

Die gegenwärtige katholische Dogmatik bietet keine Anhaltspunkte mehr für eine Überhöhung des anthropozentrischen Standpunkts. Kehl sieht das zur säkularen Weltdeutung unterscheidend Christliche darin, dass sich der Mensch als „Hausverwalter Gottes“ in seiner Beziehung zu den nicht-menschlichen Geschöpfen eingebettet sieht in die grundlegende und vorausgängige Beziehung zu Gott: „(...) sie bildet das alles bestimmende *Vorzeichen*, das der Schöpfungsglaube dem ethisch verantwortlichen Handeln des Menschen in und an der Natur voranstellt.“<sup>656</sup> Für ihn ist die Tugend der Verantwortung die maßgebliche Haltung für

---

<sup>651</sup> KKK (223), 92.

<sup>652</sup> Zur Gutheit der Schöpfung und zu den daraus folgenden Pflichten des Menschen, vgl. etwa: Augustinus, *De civitate Dei* (Gottesstaat) XI, 24. 26. 28.

<sup>653</sup> Vgl. 2.2.2.3.

<sup>654</sup> So weist Schönborn darauf hin, dass auch Thomas von Aquin dem (irdischen) Christus ein umfassendes Begreifen (*comprehensio*) Gottes abspricht. – Vgl. Schönborn, 163.

<sup>655</sup> Vgl. 3.4.3.

<sup>656</sup> Kehl, 336.

sittliches Handeln. Diese schließt das Bewusstsein der menschlichen Würde *und* eschatologische Gelassenheit mit ein.<sup>657</sup>

Ganoczy, der seine Argumente stark von der Pastoralkonstitution des II. Vatikanums „Gaudium et Spes“ her entwickelt, hält es gleichwohl für unabdingbar, die Schöpfung nicht anders als vom Geschöpf Mensch her zu betrachten. Bei aller Zweideutigkeit der natürlichen Verfasstheit des Menschen nimmt auch er, ausgehend von der leiblichen und geistigen Würde, das verantwortliche Schaffen des Menschen in den Blick. Gerechtigkeit für Tiere leitet sich für ihn aus dem „Imperativ“ des Respekts vor dem Eigenwert und der Eigengesetzlichkeit der Kreaturengemeinschaft ab.<sup>658</sup>

Wir treffen also im katholischen Bereich auf eine entschieden anders hergeleitete Wertung der Tiere. Der Eigenwert der Tiere wird in jenem Eigen-Sein begründet, in das Gott jedes Geschöpf gesetzt hat.<sup>659</sup> Damit schließen die katholische Dogmatiker an jene Subjekthaftigkeit an, die Thomas von Aquin, im Anschluss an Aristoteles, als *anima*-Lebensprinzip bezeichnet. So betrachtet, ist auch das Tier in eine Verwiesenheit und Autonomie gegenüber Gott gesetzt – ein Gedanke, den Rahner, allerdings ausschließlich auf den Menschen bezogen, mit dem Begriff der transzendentalen Erfahrung beschreibt.<sup>660</sup>

Linzey bleibt dagegen stärker dem angelsächsischen Diskurs verpflichtet. Dort wird, im Anschluss an Bentham und den englischen Empirismus, um ein Rechts- und Gerechtigkeitskonzept für Tiere gerungen, das sich in der empirisch nachweisbaren Empfindungs- und Leidensfähigkeit gründet. Die starke Betonung des Tierrechtsgedankens bei Linzey bzw. sein Versuch einer Hebung dieses säkularen Ansatzes auf die Ebene der Theos-Rechte stellt sich so in einem neuen Licht dar. Bei allen methodischen Schwierigkeiten, die Linzeys theozentrisches Grundkonzept mit sich bringt, ist es, nebenbei bemerkt, auch in der Lage zu begründen, was die empiristischen Ansätze nicht vermögen: dass nämlich Embryonen oder Schwerstbehinderten ebenfalls Rechte zugeschrieben werden können.<sup>661</sup>

---

<sup>657</sup> Vgl. Kehl, 336-345.

<sup>658</sup> Vgl. Ganoczy, 128-141; 158-162.

<sup>659</sup> Vgl. Kehl, 337.

<sup>660</sup> Für Rahner ist die transzendente Erfahrung der „ursprüngliche Ort der Kreatürlichkeitserfahrung“. - Dirscherl, 217.

<sup>661</sup> Vgl. dazu die Ausführungen bei Rosenberger, Michael, Eckpunkte einer modernen theologischen Tierethik, in: Otterstedt/Rosenberger, Gefährten, 375-378.

Wenn man hingegen, wie der Linzer Moraltheologe Rosenberger vorschlägt, den transzendental begründeten Würdebegriff auf die nicht-menschlichen Geschöpfe ausdehnt,<sup>662</sup> erhielte man in der Tat eine theologisch gehaltvolle Begründung für die gerechte Behandlung von Tieren. Es entsteht jedoch genau jenes Problem, das uns in der Auseinandersetzung mit der katholischen Umweltethik bereits begegnet ist: das der doppelten Wertontologie.<sup>663</sup> Dann hat entweder alles Leben Wert (bzw. Würde) oder es bedarf einer Güterabwägung, für die keine ausreichend strengen, inhaltlichen Kriterien bereitgestellt werden. Das hat zur Folge, dass die Interessen der Tiere in der Regel stets das Nachsehen haben.

Hier bietet Linzeys mitunter schwammige Rechtsterminologie, die zwischen theozentrischer und pathozentrischer Begründung mäandert, einen dennoch praktikablen Lösungsweg an. Die Konsequenzen, die dieser Versuch Linzeys hat, werden im Schlusskapitel dieser Arbeit gesondert herausgestellt werden. Soviel vorweg: Indem er auf die empirischen Kriterien der Empfindungs- und Bewusstseinsfähigkeit nicht verzichten mag, zieht er eine Grenze zum biozentrischen Standpunkt und liefert ein nachvollziehbares Instrumentarium zur gerechten Behandlung von Tieren. Und indem er dieses Instrumentarium mit einem theozentrisch begründeten Rechtsanspruch ausstattet, entgeht er der Gefahr, dass die (zwar theologisch aufgeladene) Rede von „Tier-Gerechtigkeit“<sup>664</sup> in der Praxis zumeist folgenlos bleibt.

#### **4.3. Auswertung aus der Perspektive theologischer Anthropologie**

Die Fragen, die das Fach Anthropologie aufwirft – nach dem Verständnis des Menschen und seiner Aufgabe in der Welt – begegnen innerhalb der Theologie an mehreren Orten. In der Dogmatik steht sie zumeist nahe am Schöpfungstraktat, oft auch im Zusammenhang mit Erlösungs- oder Gnadenlehre; mitunter wird gefordert, sie noch vor der Gotteslehre zu platzieren.<sup>665</sup> Wie auch immer, dadurch kommt eines zum Vorschein: Die anthropologische Fragestellung ist primär vom Interesse des Fragestellers bestimmt.

---

<sup>662</sup> Vgl. ebda, 378.

<sup>663</sup> Vgl. 2.2.3.

<sup>664</sup> Rosenberger, Gefährten, 380-383.

<sup>665</sup> Vgl. Langemeyer, 511.

Linzeys Interesse, und nur dieses steht hier zur Debatte, bezieht sich auf zwei große Themenkomplexe: Erstens auf die Rolle, die Funktion, das Wesen des Menschen im Verhältnis zu Gott und zur tierlichen Schöpfung und zweitens auf die Auswirkungen, die der Sündenfall des Menschen und die Erlösungsverheißung für die Tiere nach sich ziehen.

#### **4.3.1. Der Mensch als Gottes Ebenbild und priesterlicher Stellvertreter**

Beide Verständnisschlüssel, Ebenbildlichkeit und Priestertum, die Linzey zur Beschreibung von Wesen und Funktion des Menschen heranzieht, sind der katholischen theologischen Anthropologie geläufig. Sie sollen nun im Blick auf folgende Fragestellungen konkretisiert werden:

1. Wie weit die Ebenbildlichkeit ein menschliches Alleinstellungsmerkmal ist.
2. Ob der priesterliche Stellvertretungsgedanke den Dienst an den nicht-menschlichen Spezies mit einschließt.
3. Ob die anthropologische Sonderstellung als Ruf zur Heiligkeit qualifiziert werden kann.

##### **Ad 1) Ebenbildlichkeit als Alleinstellungsmerkmal des Menschen?**

Linzey spricht groß vom Menschen: Er bezeichnet ihn als einzigartiges Geschöpf, nach dem Bild Gottes geschaffen; als Mikrokosmos des Geistes, der sich im innersten Zirkel der Gottesnähe befindet.<sup>666</sup> Und dennoch kritisiert er die klassische Theologie, die mit solchen Aussagen unüberwindliche Barrieren zwischen Menschen und Tieren errichtet hat: Aufgrund einer einseitigen Interpretation von Ebenbildlichkeit eine absolute Trennlinie zu ziehen, sei nach heutigen Erkenntnissen nicht mehr möglich. Auch biblisch stehe einer solchen Auffassung das Verständnis entgegen, dass allen Lebewesen gemeinsam Geist (*ruach*) und Segen (*beracha*) zukommen.<sup>667</sup>

Auf den ersten Blick ist der biblische Befund eindeutig: Gott hat den Menschen „zu seinem Bilde“, „als Standbild Gottes“ geschaffen – im Sinne einer von Gott her bestimmten „repraesentatio dei“.<sup>668</sup> Nach Langemeyer ist damit aber nicht nur die Bestimmung zur

---

<sup>666</sup> Vgl. 3.5.1. sowie 3.5.2.

<sup>667</sup> Vgl. 3.5.1.

<sup>668</sup> Langemeyer, 519; Dirscherl, 114. Vgl. auch 2.2.1.1.

Mitwirkung am Schöpfungswerk verbunden, die Abbildlichkeit zeigt sich auch im „Ablassen vom Beherrschen und Benutzen der Schöpfung“<sup>669</sup>, im Zur-Ruhe-Kommen am siebten Schöpfungstag.

Auf die biblischen Interpretationen wurde bereits eingegangen<sup>670</sup>, sodass an dieser Stelle die Gottebenbildlichkeit aus der Perspektive ihrer Auslegungsgeschichte betrachtet werden soll. Hier wurde jene Unterscheidung immer bedeutsamer, die aus der zweideutigen griechischen Übersetzung von Gen 1,26 entstanden ist. Die Septuaginta gibt nämlich das biblische „unser Abbild, uns ähnlich“ als zwei unterschiedene Aussagen über Gott wieder. So erhalten „Bild“ und „Ähnlichkeit“ bei den Kirchenvätern des Ostens eine je eigene theologische Akzentuierung und drücken fortan die Spannung zwischen erschaffenem und (in Christus) vollendetem Menschen aus.<sup>671</sup>

In der westlichen Theologie erfährt die griechische Begriffsdeutung eine weitere Wandlung. Augustinus wendet die Gottes-Ähnlichkeit (*similitudo*) auf alle Geschöpfe an; Bild (*imago*) Gottes ist nur der Mensch. Bei ihm, und später bei Bonaventura und Thomas, wird an dieser Unterscheidung die Frage nach dem Leib-Seele-Verhältnis und nach der Zuordnung von Freiheit und Gnade aufgerollt. Dabei bleibt der von Plato und Aristoteles her stammende Dualismus bestehen, der die Seele dem Leib überordnet.<sup>672</sup>

In diesem Kontext kommt besonders bei Thomas der menschliche Verstand ins Spiel: Weil sich die Verwandtschaft mit dem geistigen Gott nur in der Geistigkeit des Menschen zeigen kann, wird die Ratio zum genuinen Ort der Gottebenbildlichkeit. Alle anderen Bereiche geschöpflichen Lebens zeigen nur als Spuren (*vestigia Dei*) auf Gott hin.<sup>673</sup> Die *imago*

---

<sup>669</sup> Langemeyer, 521.

<sup>670</sup> Vgl. 2.2.1.1.

<sup>671</sup> Vgl. Langemeyer, 540ff.

<sup>672</sup> Vgl. Langemeyer, 545.

<sup>673</sup> Unter den frühen Kirchenlehrern war die aristotelische Nomenklatur zur Unterscheidung zwischen Menschen und Tieren nicht durchwegs gebräuchlich. Hierzu seien zwei Beispiele aufgeführt:

Wiewohl Tieren kein Verstand zugesprochen wird, unterstreicht Tertullian (+220) etwa die Gemeinsamkeit von Mensch und Tier in der Verehrung Gottes: „Es beten auch alle Engel, es betet jedes Geschöpf: Es beten die Haustiere und die Tiere in der Wildnis, und sie beugen ihr Knie, und, wenn sie ihre Ställe und Höhlen verlassen, schauen sie nicht mit einem untätigen Maul zum Himmel auf, indem sie auf ihre Art den Klang ihrer Stimme ertönen lassen. Aber auch die Vögel, die zu diesem Zeitpunkt ‚aufstehen‘, erheben sich zum Himmel und breiten das Kreuz ihrer Flügel wie Hände aus und lassen etwas erklingen, was ein Gebet zu sein scheint. Was soll ich also noch weiter von unserer Pflicht zu beten reden? Auch der Herr selbst betete: Ihm sei Ehre und Macht von Ewigkeit zu Ewigkeit.“ – Tertullian, *De Oratione*, 29,4.

Gegenteiliger Meinung ist der frühchristliche Philosoph Lactantius (+ 325), der (um gegenüber den Epikuräern die Notwendigkeit von Religion zu erweisen) die Fähigkeit zur Kenntnis und Verehrung Gottes ausschließlich auf den Menschen beschränkt wissen will. („Propterea nullum est animal, ut ait Cicero, praeter hominem quod

verweist bei Thomas zusätzlich auf die natürliche, die *similitudo* auf die übernatürliche Gottebenbildlichkeit; erstere ist unverlierbar, zweite kann der Mensch durch die Sünde verwirken.<sup>674</sup>

Bei Nikolaus von Kues (+1464) findet sich eine interessante Weiterentwicklung des thomanischen Abbildgedankens, wodurch er den Tieren – jedenfalls implizit – einen höheren Stellenwert einräumt. Nikolaus setzt geschöpfliche Vielfalt voraus, damit Ähnlichkeit (*similitudo*) mit Gott überhaupt möglich wird; Abbildlichkeit vollzieht sich im Weltbezug des Menschen, im Zusammenfall der Gegensätze von Geist und Natur. Daher findet sich in der vielfältigen Gemeinschaft der Geschöpfe mehr vom wahren Bild Gottes verwirklicht als in der Betrachtung bloß des Menschen als einzelner Spezies.<sup>675</sup> Für den Cusaner führt die Ablösung des Menschen von der übrigen Natur zu einer verfehlten Gotteserkenntnis: Der bloße Verstand (*ratio*), ohne Bezug auf die sinnenfällige Welt, ist zur Transzendenz auf den Urgrund und zum Ident-Sein in der Gottesschau nicht fähig.<sup>676</sup>

Nach Hagencord, der sich mit dem Ertrag der cusanischen Lehre für eine moderne Tiertheologie ausführlich beschäftigt hat, ist es „eben nicht die menschliche Vernunft, auf die alles zuläuft!“<sup>677</sup> Das Tor zum verlorenen Paradies lasse sich für Kues nur öffnen, indem der Mensch seinen „Verstandesgeist“ überwindet, um jenes Paradies zu finden, das Kues eben als Ort des Zusammenfalls der Gegensätze versteht. Wo aber befinden sich die Tiere, denen der menschliche Verstand offensichtlich nicht gegeben ist, die daher nichts zu „überwinden“ haben? Für Hagencord eröffnet Nikolaus philosophisch-theologische Voraussetzungen, um zu

---

habeat notitiam aliquam dei. (...) et haec est hominis atque mutuum vel praecipua vel sola distantia.“) In den übrigen Fähigkeiten – Sprache, Affekte und sogar Verstand – sieht Laktanz dagegen keine menschlichen Sonderqualifikationen, sondern durchwegs vergleichbare Anlagen („Nam cetera quae videntur esse homini propria, etsi non sunt talia in mutis, tamen similia videri possunt.“). – Firmiani Lactanti, *De ira dei* liber, 7. Im Sinne Laktanz’ sieht auch der jetzige Papst im Gebet das herausragende Unterscheidungsmerkmal des Menschen vom Tier: „Auf die Frage: ‚Was unterscheidet eigentlich den Menschen vom Tier, was ist nun das ganz Neue und Besondere des Menschen?‘, muss man demnach antworten: Er ist jenes Wesen, das Gott zu denken vermag, das über alles Innerweltliche hinaus auf den Anderen sich ausspannen kann. Er ist das Wesen, könnten wir sagen, das beten kann, also Gott nicht nur denken, sondern eine Beziehung zu ihm eröffnen kann.“ – Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., *Gottes Projekt*, 62.

<sup>674</sup> Vgl. Dirscherl, 140f.

<sup>675</sup> Vgl. Hagencord, Rainer, *Diesseits von Eden. Verhaltensbiologische und theologische Argumente für eine neue Sicht der Tiere* (Mit einem Geleitwort von Jane Goodall), Regensburg 2005. Kues, so führt Hagencord aus, zeigte sich skeptisch gegenüber einer exklusiv verstandenen Gottebenbildlichkeit des Menschen. Vielmehr, meint Kues, spiegelt sich Gott für den Menschen deshalb in Menschengestalt, „weil sein Urteil innerhalb der menschlichen Natur verschränkt ist (...) Genauso würde auch ein Löwe, wenn er Dir (Gott, Anm.) ein Gesicht zuschriebe, es für nichts anders als ein löwenartiges, ein Rind für das eines Rindes und ein Adler für das eines Adlers halten.“ – Nikolaus von Kues, *De Visione Dei*, VI, in: Gabriel, Leo (Hg.), *Nikolaus von Kues, Die Philosophisch-theologischen Schriften*, III, Wien 1989, 115. (zitiert aus: Hagencord, *Diesseits von Eden*, 164f.)

<sup>676</sup> Vgl. Hagencord, Rainer, *Gott und die Tiere. Ein Perspektivenwechsel*, Regensburg 2008, 132-135.

<sup>677</sup> Hagencord, *Gott und die Tiere*, 141.

der Aussage zu gelangen, dass die Tiere das Paradies nie verloren hätten. Die Weisheit des Cusanus lasse vielmehr den Schluss zu, dass der mühsame kontemplative Weg des Menschen hin zur Gottesschau sich bei den Tieren vorgezeichnet findet: „Die Tiere erinnern uns an jene Gott-Unmittelbarkeit, die wir verloren haben!“<sup>678</sup>

In der Neuzeit geht der Schöpfungs- und Gemeinschaftsbezug des Ebenbildgedankens ohnedies verloren. Langemeyer zeigt auf, wie sich das Verständnis der Gottebenbildlichkeit des Menschen zunehmend subjektiviert, personalisiert und schließlich dialogisiert.<sup>679</sup> Vor allem durch die ökologische Krise der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde die Theologie veranlasst, wieder neu das Verhältnis des Menschen zur nicht-menschlichen Schöpfung zu bedenken – eine Fragestellung, die vom Zweiten Vatikanum allerdings (noch) nicht aufgegriffen wurde:

Der Mensch ist nicht nur als Gegenüber zum Du geschaffen, sondern als Mitgeschöpf in eine Solidarität zu *allen Geschöpfen* gestellt. Daher steht er auch in Verantwortung für alle Geschöpfe. Diese Solidarität und Verantwortung beruht auf seiner „Blutsverwandtschaft“ mit der ganzen Schöpfung. Damit bekommt nicht nur sein Verhältnis zur Natur ein anderes theologisches Gewicht. Die naturale Basis seiner Subjektivität, er selbst als letztlich unergründliches Naturwesen erhält theologisch eine eigenständige Bedeutung neben der subjektiven Verwiesenheit auf das absolute Geheimnis bzw. das absolute Du.<sup>680</sup>

Auch wenn in Dirscherls Anthropologie die Idee der Mitgeschöpflichkeit völlig ausgeklammert ist, gerät bei ihm der *imago Dei*-Begriff zum unbegreiflichen Geheimnis, das sich aus der Erkenntnis ableitet, dass Gott nicht den menschlichen Vorstellungen unterworfen werden kann. Er sieht in der Unverfügbarkeit Gottes und „des Anderen“ allerdings Chancen für eine anthropologische Neubestimmung im Sinne einer Offenheit für Beziehung, „in der nicht nur ich das Sagen habe, sondern Entscheidendes vom Anderen her geschehen kann – Beziehung, die von einer rätselhaften Asymmetrie lebt.“<sup>681</sup> Es ist schwer verständlich, dass Dirscherl einen solchen anthropologischen Ansatz der Offenheit für das „Andere“ konsistent denken kann, ohne über die menschliche Speziesgrenze hinausgeblickt zu haben.

---

<sup>678</sup> Hagencord, *Gott und die Tiere*, 141. Mit dieser Interpretation beruft sich Hagencord u.a. auf Romano Guardini, der das Tier als „Ausbruchsstelle des Daseins“ und „reine Existenz“ charakterisiert hat, das noch immer die Freiheit des Paradieses in sich trage. – Vgl. Guardini, Romano, *Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins. Eine Interpretation der Duineser Elegien*, Mainz/Paderborn 1996, 269. 176. (zitiert aus: Hagencord, *Diesseits von Eden*, 36.)

<sup>679</sup> Vgl. Langemeyer, 568-581.

<sup>680</sup> Langemeyer, 582.

<sup>681</sup> Dirscherl, 271.

Langemeyer vollzieht diesen Blick jedoch in expliziter Weise und holt damit Linzeys Gottebenbildlichkeitskritik ein. Er sieht den Menschen als *imago Dei* durchwegs mitgeschöpftlich bestimmt, weil dieser auch von den Tieren her zu sich kommt. Langemeyer versteht diese Verbindung nicht bloß kausal, sondern als Ein-Bildung und Verinnerlichung. So ist das schöpferische Mitwirken des Menschen auch nicht länger Herrschaft, sondern Mitarbeit an Gottes Stelle für die anderen Geschöpfe.<sup>682</sup>

### **Ad 2) Priesterliche Stellvertretung als Dienst an den nicht-menschlichen Spezies?**

Spätestens in der nachexilischen, priesterschriftlichen Theologie ist die Vorstellung von Israel als einem priesterlichen Volk gut bezeugt. Die Konzeption des durch den Exodus befreiten und in der liturgischen Gedächtnisfeier sich immer neu konstituierenden Gottesvolkes<sup>683</sup> steht in einem engen Zusammenhang mit der ebenfalls stark priesterschriftlich geprägten Schöpfungstheologie Gen 1-9: Die gesamte Welt soll zu einem Ort der Gegenwart Gottes befreit werden – „und zwar durch Israel als priesterliches Volk der Freiheit.“<sup>684</sup>

Die katholische Lehre kennt zwei Arten der Teilhabe an dem einen Priestertum Christi, des „einzigsten Hohenpriesters nach der Ordnung Melchisedeks“ (Hebr 5,10; 6,20): das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen, die durch Taufe und Firmung „zu einem heiligen Priestertum geweiht“ (LG 10) werden, sowie das hierarchische Priestertum, das „im Dienst dieses gemeinsamen Priestertums (steht)“<sup>685</sup>. Wenn Linzey von der Bestimmung des Menschen zum priesterlichen Wirken spricht, dann ist diese Aussage umstandslos, trotz aller konfessionellen Auffassungsunterschiede, auf das zu beziehen, was katholische Theologie unter dem allgemeinen Priestertum versteht.<sup>686</sup>

Linzey sieht die Sonderstellung des Menschen in der Repräsentation der Liebe Gottes, die in der Hingabe Christi in einzigartiger Weise zum Ausdruck kommt: Indem der Sohn in das Leiden dieser Welt eintritt und sich selbst als „makelloses Opfer“ darbringt, um „durch sein Opfer die Sünde zu tilgen“ (Hebr 9,14.26), geschieht Heiligung und Vollendung (vgl. Hebr

---

<sup>682</sup> Vgl. Langemeyer, 605ff.

<sup>683</sup> Ex 19,6: „Ihr aber sollt mir als ein Reich von Priestern und als ein heiliges Volk gehören.“ Lev 19,2: „Rede zur ganzen Gemeinde der Israeliten und sag zu ihnen: Seid heilig, denn ich, der Herr, euer Gott, bin heilig.“

<sup>684</sup> Zenger, Erich, Das priester(schrift)liche Werk (P), in: Ders. u.a. (Hg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart<sup>7</sup>2008, 175.

<sup>685</sup> KKK, 1547.

<sup>686</sup> Eine Abklärung des katholischen Amtsverständnisses mit jenem der Kirche von England ist deshalb nicht notwendig, weil Linzeys Darlegungen an keiner Stelle die Fragen von Ordination bzw. Weihe berühren.

10,10.14). Der Mensch, der in einzigartiger Weise Anteil hat am göttlichen Schöpfungswirken – das durch den Sohn geschieht –, hat ebenso Anteil am göttlichen Erlösungswirken – das gleichfalls durch den Sohn geschieht. Dieses ist priesterlich in den dienenden Funktionen von Stellvertretung und Opfer, nicht bloß an anderen Menschen, sondern – im Kontext des Bundesgeschehens (Gen 9) – an der gesamten leidensfähigen Kreatur.<sup>687</sup>

Zunächst sind die beiden Begriffe Stellvertretung und Opfer zu untersuchen, und zwar vornehmlich unter dem Aspekt ihrer anthropologischen Relevanz.

Die *Stellvertretung* ist in erster Linie eine soteriologische Kategorie. Durch den Stellvertretungsgedanken erhält das Kreuzesgeschehen seine universelle Bedeutung, im Sinne der Versöhnung der Welt. Nach Walter Kasper ist, angesichts der Wirkungsgeschichte der mittelalterlichen Satisfaktionstheorie<sup>688</sup>, das Verständnis essentiell, dass Jesu Stellvertretung nicht das menschliche Handeln *ersetzt*, sondern vielmehr „zum Dienst der Liebe befreit.“<sup>689</sup> Kasper verknüpft die biblische Idee der Stellvertretung (insbesondere im Hebräerbrief) mit dem neuzeitlichen Begriff der Solidarität und sieht die Christen aus diesem Gedanken heraus zur Mitwirkung an der neuen Schöpfungsordnung verpflichtet.<sup>690</sup>

Der Kasper wichtige Gedanke der Neuschöpfung korrespondiert mit Barths Christologie der exklusiven Stellvertretung, die mit gutem Grund als Grundlage für Linzeys christozentrischen Ansatz in der Tiertheologie betrachtet werden kann.<sup>691</sup> Barth geht davon aus, dass Jesus Christus als ontologischer Grund der Schöpfung auch deren alleiniger Stellvertreter ist, und zwar nicht erst seit seinem Leiden, sondern von Beginn an. Konsequenterweise vertritt bei Barth der Erlöser nicht den einzelnen Sünder; Christi Stellvertretung ist vielmehr das Geschehen einer Neuschöpfung, und die Funktion des Menschen besteht im Dienst an ihr.<sup>692</sup> Noch deutlicher, aber auch anthropozentrischer, formuliert Balthasar die Aufgabe des

---

<sup>687</sup> Vgl. 3.5.1.

<sup>688</sup> Zu Inhalt und Rezeption der Satisfaktionslehre des Anselm von Canterbury, vgl. u.a. Schönborn, 241-253. 265-273.

<sup>689</sup> Kasper, *Jesus der Christus*, 262.

<sup>690</sup> Vgl. Kasper, 268; und an anderer Stelle: „So geschieht im Geist die Verwirklichung der durch Christus gekommenen Möglichkeit des neuen Menschseins: Hingabe an Gott und Dasein für die andern.“ – Kasper, 315.

<sup>691</sup> Linzeys Dissertationsschrift beschäftigt sich mit dem Ertrag der Theologie Karl Barths für die Stellung der nicht-menschlichen Schöpfung, vgl. 3.1.1.

<sup>692</sup> Vgl. Menke, 384.

Christen, der durch Stellvertretung die Folgen von Sünde und Leid in ihr Gegenteil verwandeln kann.<sup>693</sup>

Was den Begriff des *Opfers* angeht, so herrschen nach Schönborn „schlimmste Missverständnisse“<sup>694</sup>, die nachhaltig aus der reformatorischen Sicht der Poenalsatisfaktion herrühren. Beim Opfergedanken geht es aber nicht ums Töten von Kostbarem, damit etwa der Zorn Gottes gestillt werde. Sondern das Opfer wirkt in der Bibel gemeinschaftsbildend und verbindet so die Menschen mit Gott.<sup>695</sup>

Der Opferbegriff kann daher auch mit dem Phänomen der Gabe verbunden werden. In einem leibhaftigen Sinn bedeutet dies, dass der Mensch in einem Verhältnis zum Schöpfer lebt, das ihn einerseits zum Empfangenden macht, andererseits dazu befähigt, selbst Gabe zu werden.<sup>696</sup> Für Dirscherl resultiert daraus eine anthropologische Herausforderung, nämlich dass sich der Mensch als ein Wesen begreift, das „unverfügbar an Stelle Gottes in eine Verantwortung für den Anderen in der Zeit eingesetzt“<sup>697</sup> ist.

Klaus Berger macht auf eine falsche Opfervorstellung aufmerksam, die sich auch in den neueren Theologien (darunter Befreiungstheologie, Feminismus und ökologische Theologie) ausgebreitet hat. Dort, wo der Anspruch erhoben wird, Theologie aus der Perspektive der Opfer zu betreiben, werde „Opfer nur noch als Selbstaufgabe und nicht auch als Selbsthingabe“<sup>698</sup> verstanden. Dadurch gehe aber die Einsicht verloren, dass das eigene Opfer auch freiwilligen Mitvollzug am Geschenk des Kreuzesopfers Christi bedeuten kann, der zur eigenen Befreiung führt.

Allein, dieser Vorwurf trifft auf den „Befreiungstheologen der Tiere“, Andrew Linzey, nicht zu. Schließlich definiert Linzey den Menschen in einem positiven Sinn als Mitvollzieher des

---

<sup>693</sup> Für Balthasar ist dies möglich, weil die Christen „inklusiv“ Stellvertretung wahrnehmen können, die durch die geschichtlich einmalige, „exklusive“ Stellvertretung Christi bedingt ist. – Vgl. Menke, 398-401.

<sup>694</sup> Schönborn, 273.

<sup>695</sup> Dieser augustinische Gedanke findet sich bei Thomas als Motiv für das Leiden Christi. – Vgl. Schönborn, 271-274. Diesem Opferbegriff völlig entgegengesetzte Gedanken liefert Menke, indem er die Thesen René Girards (äußerst kritisch) referiert: Girard sieht im Erlösungstod Christi die religiöse Opferlogik völlig und endgültig demaskiert. – Vgl. Menke, 134-140.

<sup>696</sup> Zu den anthropologischen Überlegungen Josef Wohlmuths über ein „Leben aus der Gabe“, vgl. Dirscherl, 255-260.

<sup>697</sup> Dirscherl, 259.

<sup>698</sup> Menke, 142.

Opfergeschenk Christi an die Schöpfung: Der priesterliche Mensch soll sich zum Opfer machen für das Heil der Mitgeschöpfe.<sup>699</sup>

Um Linzeys priesterliche Anthropologie besser zu verstehen, könnten die hohepriesterlichen Aussagen in Hebr 9 in einer Analogie zum jüdischen Ritus des Versöhnungstags gelesen werden, wie dies Menke tut. Christi Opfergabe, sein Leib, ist dann das Medium der in Gen 9 begründeten Bundesgemeinschaft, die vom Vater im Sohn neu ermöglicht wird. Jesus bringt also nicht seinen Leib dem Vater dar, um stellvertretend für die Welt Sühne zu leisten. Es geht nicht um ein „Handeln am Sünder ohne diesen“; im Kontext des Bundesgedankens bedeutet die Selbsthingabe Christi vielmehr „Befreiung (... des Menschen, Anm.) zum Sich-selbst-geben-Können.“<sup>700</sup>

Diese theologische Überlegung, dass der Christ in den Akt der Selbsthingabe Jesu als Mit-Akteur einbezogen ist, bringt Menke auf jene knappe Formulierung, die in Linzeys Gedankengang so wichtig ist: „Denn Christsein heißt Priestersein.“<sup>701</sup> Die priesterliche Bestimmung trifft in erster Linie sogar auf die Kirche selbst zu, „weil ihr Geben die Art und Weise ist, in welcher sie die Selbstgabe (das Opfer) des Erlösers annimmt.“<sup>702</sup> Menke lässt allerdings nicht erkennen, ob sich für ihn die priesterliche Bestimmung des Christen auch auf die nicht-menschliche Schöpfung erstreckt.

Ebenso wenig bringt Dirscherl seinen bei Walter Benjamin<sup>703</sup> entlehnten Gedanken einer versöhnten Bindung an die Opfer der Geschichte in Zusammenhang mit dem Schicksal der Tiere. Vor dem Hintergrund der milliardenfach gequälten Tiere, insbesondere seit Beginn der intensiven Massentierzucht im 20. Jahrhundert,<sup>704</sup> verdienen Dirscherls Ausführungen dennoch Beachtung.

---

<sup>699</sup> So schreibt Linzey: „Wir brauchen eine positive Vision, wie wir das Leid der Welt auf uns nehmen und es in der Kraft des Heiligen Geistes verwandeln können.“ – Vgl. *Animal Theology*, 58.

<sup>700</sup> Menke, 144f.

<sup>701</sup> Menke, 145.

<sup>702</sup> Menke, 145. Auch Linzey sieht die christlichen Gemeinden dazu berufen, diesen priesterlichen Dienst wahrzunehmen. Bei ihm handelt es sich aber mehr noch um eine individuelle Befähigung durch den Geist Gottes, dessen Erkenntnis allen Menschen möglich ist. Hier spielen sicher ekklesiologische Differenzen mit herein, über das protestantische Verständnis von der „geistigen Kirche“. – Vgl. Menke, 69f.

<sup>703</sup> Vgl. Dirscherl, 272. Er bringt dort einen Auszug aus Benjamins Text „Über den Begriff der Geschichte“, in dem Benjamin Paul Klees Zeichnung *Angelus Novus* deutet. Dieser „Engel der Geschichte“ blickt auf die Katastrophen der Vergangenheit, während ihn ein Sturm in die Zukunft treibt. Dirscherl interpretiert das Bild als Absage an jede Ideologie, die die Opfer im Namen des Fortschritts zu rechtfertigen sucht.

<sup>704</sup> In den Vereinigten Staaten werden jährlich über zehn Milliarden Nutztiere geschlachtet, von denen 99 Prozent aus Massentierhaltung stammen. In Deutschland werden rund 62 Millionen Säugetiere pro Jahr zu

Für ihn gewinnt der Mensch seine Identität, indem er sich dem Phänomen der Zeit stellt. Er ist erst dann zu einer versöhnten Zukunft fähig, wenn er die Menschheitsgeschichte nicht als etwas Abgeschlossenes betrachtet, sondern Verantwortung für die menschliche Schuldgeschichte übernimmt, auch wenn er diese nicht persönlich verursacht hat. „Wer mit dem Blick in die Vergangenheit in die Zukunft geht“, schreibt Dirscherl, „der vergisst nicht, was gewesen ist, sondern versucht aus der Erfahrung der Vergangenheit zu lernen und Konsequenzen daraus zu ziehen.“<sup>705</sup>

Die Opfer vor dem Vergessen zu retten ist für Dirscherl wesentlicher Bestandteil der jüdisch-christlichen Erinnerungskultur: Nur wenn die Vergangenheit nicht abgeschlossen ist, gibt es Hoffnung für die Opfer der Geschichte. Die Rede vom Messias, der am Ende der Zeiten als Richter über Lebende und Tote wiederkommen wird, ist demnach als Verheißung zu werten, aber auch als entschiedener Aufruf, die (stellvertretende) Verantwortung für *den Anderen* wahrzunehmen.<sup>706</sup>

Weder Menke noch Dirscherl haben in ihren Ausführungen die Tiere im Blick. Dirscherls Kategorie der Bezogenheit auf den *Anderen* ist von vornherein anthropozentrisch definiert und verschließt sich daher der Wahrnehmung, dass auch Tiere Opfer sein können. Seine geschichtstheologische Herleitung böte dazu allemal Gelegenheit: vergangene Schuld zu bekennen, um gegenwärtig entschieden umkehren zu können und in der Zukunft auf Vergebung und Versöhnung hoffen zu dürfen. Mit der auf zwischenmenschliches Verschulden verkürzten Opferperspektive wird Dirscherl letztlich seinem eigenen, umfassend-relational angelegten anthropologischen Entwurf nicht gerecht.

Anders ist Menkes priesterlicher Opferbegriff zu bewerten, der sich als Einbezogenheit des Menschen in die Selbsthingabe Christi versteht. Indem Menke, wie oben ausgeführt, die Sühnechristologie ursächlich aus dem noachitischen Bundesschluss zwischen Gott und den Menschen (und Tieren) herleitet, verortet er Soteriologie unmittelbar in der Schöpfungstheologie, im Ja Gottes zu allen seinen Lebewesen. Dann aber müssen die Tiere in

---

Nahrungszwecken getötet sowie 650 Millionen Geflügel Tiere. (Quelle: Statistisches Bundesamt Deutschland) – Vgl. Foer, Jonathan Safran, *Tiere essen*, Köln 2010, 377f.

<sup>705</sup> Dirscherl, 276.

<sup>706</sup> Vgl. Dirscherl, 275ff.

die Theologie einer priesterlichen Stellvertretung eingeschlossen sein: Denn dieser Bund ist nach Gen 9,9f. unbestreitbar mit Menschen *und* Tieren geschlossen.<sup>707</sup>

### **Ad 3) Der Ruf zur Heiligkeit als Wesensmerkmal der menschlichen Sonderstellung**

Der Mensch als Priester ist für Linzey die Spezies, die dient. Wenngleich dieser Dienst nicht bedeutet, dass – in einer Umkehrung der gewohnten Verhältnisse – die menschlichen Interessen denen der Tiere unterzuordnen wären, so besteht Linzey dennoch auf der prinzipiellen Eigenart und Sonderstellung des Menschen, moralisch handlungsfähig zu sein. Aus dieser Befähigung ergibt sich die Verpflichtung zur Mitwirkung am Schöpfungswerk des Heiligen Geistes, – an der *creatio continua*, die auch die nicht-menschliche Schöpfung zum Heil führen soll.<sup>708</sup>

Linzey räumt ein, dass ein rein moralisches Verständnis des menschlichen Sonderstatus eine Reduktion bedeuten würde. Dass der Mensch zum Mitschöpfer und Mitwirker am Heil der Tierwelt bestellt ist, ist bei Linzey mehr als eine funktionale Bestimmung. Sie ist vielmehr mit der menschlichen Berufung zur Vollkommenheit und Heiligkeit verbunden. Linzey nennt daher auch die Heiligen als exemplarische Menschen, deren Leben von umfassender Liebe, auch für die tierlichen Geschöpfe, bestimmt ist.

Die Wertschätzung für die Tiere hat in den vor-aufklärerischen, zumeist legendarisch wirkenden Heiligenerzählungen eine alte Tradition. Ob Franz von Assisi (+ 1226), Antonius der Große (+ um 350) oder Hieronymus von Jerusalem (+ 420)<sup>709</sup>, immer kommt in den – meist aus der christlichen Antike oder dem Mittelalter stammenden – Texten eine kindlich-naiv wirkende Güte gegenüber den Tieren zum Ausdruck. Überall gehört zum Bild des heiligen Menschen die grenzenlose Sympathie zu allen Kreaturen. Der oder die Heilige verwirklicht, woran man Gott erkennt: an der Liebe. In der Ausweitung des Dienstes der Liebe, bis hin zu den Tieren, vollendet sich so die Bestimmung des vollkommenen Menschen.

---

<sup>707</sup> „Hiermit schließe ich meinen Bund 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.“

<sup>708</sup> Vgl. 3.5.1.

<sup>709</sup> Legenden von Heiligen und Tieren finden sich vor allem in: Apophtegmata Patrum; Gregor d. Gr., Dialoge; aber auch in zahlreichen Anthologien, darunter: Bernhart, Joseph, Heilige und Tiere, München 1937; Sartory, Gertrude und Thomas (Hg.), Ich sah den Ochsen weinen. Die Heiligen und die Tiere, Freiburg/Basel/Wien 1979. Vgl. auch: Lutterbach, Hubertus, „Tiere – In allem gehorsam wie Mönche...“ Die Vorstellung vom kosmischen Frieden im Christentum, in: Assmann, Jan u.a. (Hg.) Saeculum 51/II, Freiburg/München 2000, 294-331.

Es ist auffallend, dass dieses Verhalten der Heiligen umgekehrt bei den Tieren dazu führt, vom „Bösen“ abzulassen und den Frommen dienstbar zu werden.

Der Heilige ist das Gegenteil jenes Menschen, der sich absolut setzt, seine Stellvertreterrolle als Gottes Ebenbild verrät und so für die Anderen zum Träger des Unheils wird. Dirscherl spricht davon, wie der durch die Sünde verkrümmte Mensch verlernt, die Gaben des Lebens als Geschenk anzunehmen, und anstelle dessen beginnt, die Herrschaft über jene Gaben zu beanspruchen: „Der Mensch gerät in die Situation einer Selbstbehauptung, die dem Anderen seinen Raum streitig macht (...).“<sup>710</sup> Die Erzählungen der Wüstenväter sind voll von ursprünglichen Platzstreitigkeiten zwischen Menschen und den wilden Tieren, die von den heiligen Eremiten gelöst werden.<sup>711</sup>

Schönborn zitiert gegen Ende seines Christologie-Lehrbuchs einen Satz des Theologen Francois-Marie L  thel: „Alle Heiligen sind Theologen; einzig die Heiligen sind Theologen.“<sup>712</sup> Wenn es zutrifft, dass die „Erfahrungsdogmatik der Heiligen“ (Balthasar), auch wenn sie uns in heutzutage fremden, vor-aufklärerischen Traditionen begegnet<sup>713</sup>, ein wesentlicher Pfeiler für die Rechtm  igkeit von Theologie ist, dann dürfen die Tiergeschichten der Heiligen nicht vorschnell als Ausdruck vergangener Volksfrömmigkeit abgetan werden.

Obwohl die numinose Kraft des heiligen Menschen durch den Primat der Vernunft entzaubert scheint, ist die Vision vom Frieden unter den Geschöpfen aus der aktuellen gesellschaftspolitischen Agenda keineswegs verschwunden: als Strategie zur Verarbeitung der totalitären Traumata des 20. Jahrhunderts bleibt etwa der kosmische Tierfriede ebenso ein

---

<sup>710</sup> Dirscherl, 159.

<sup>711</sup> Vgl. etwa die Geschichten von der „Reue der Wölfen“ oder vom „B  r als Schafhirte“, in: Sartory, Ich sah den Ochsen weinen, 80f. 89ff.

<sup>712</sup> Schönborn, 344.

<sup>713</sup> Hubertus Lutterbach weist nach, dass allen Tierwundergeschichten zwar eine vor-aufklärerische, magisch-bedeutungsgeladene Logik gemeinsam zugrunde liegt, dass aber darüber hinaus die Tierwunder „wesentlich das Eigenprofil der jeweiligen Epoche zum Vorschein (bringen)“. Das biblisch-christliche Motiv des kosmischen Friedens zwischen Tier und Mensch werde vom Heiligen je nach Epoche auf je unterschiedliche Weise verwirklicht. Lutterbach erkennt im Verlauf der Kirchengeschichte vier geistliche Traditionen, die es dem Heiligen ermöglichten, den paradiesischen Frieden mit dem Tier zu schließen: 1. *In altkirchlichen M  rtyrerakten und apokryphen Schriften*: Tierfrieden aufgrund der besonderen Gottes- und Nächstenliebe des Heiligen, 2. *In den Hagiografien der Wüstenväter und iroschottischen Mönche*: Tierfrieden als Belohnung für asketische Höchstleistungen, 3. *In den Hagiografien des Hochmittelalters*: Tierfrieden als Ausdruck der mystischen *compassio*, 4. *In der neuzeitlichen Qu  kerbewegung*: Tierfrieden als Wirkung des göttlichen Urlichts. – Vgl. Lutterbach, „Tiere – in allem gehorsam wie Mönche...“, 301-317.

Motiv wie als eine der Wurzeln der modernen Tierschutzbewegung.<sup>714</sup> Die Tierwunder der Heiligen sind daher Kennzeichen der Gottesliebe.<sup>715</sup> In ihnen kommt bleibend-gültig zum Ausdruck, wohin der Dienst des vollkommenen, gottnahen Menschen führt: in jenen umfassenden Frieden, den die Welt nicht geben kann (vgl. Joh 14,27).

#### 4.3.2. Erlösung auch für Tiere?

Erlösung im christlichen Sinne ist zu verstehen als die Erfüllung des göttlichen Heilsplans durch Jesus Christus: „Gott war es, der in Christus die Welt mit sich versöhnt hat“ (2 Kor 5,19). Die Versöhnung bzw. Erlösung ist bei Paulus ein Loskauf aus der Sklaverei der Sünde (vgl. Röm 6, 6-11), Tilgung der Schuld des Adam (vgl. Röm 5,12-21) und Befreiung aus den Fesseln des Todes (vgl. 1 Kor 15,20-26). Nicht immer wird die Wirkung der Versöhnung als auf den Menschen beschränkt verstanden: Am deutlichsten formuliert Paulus im Römerbrief, dass die Erlösungsabsicht Gottes die gesamte Schöpfung umfasst.<sup>716</sup>

Die Stelle Röm 8,19-22 hat für Linzey einen zentralen Stellenwert. Er versteht das Seufzen der Schöpfung als Hinweis auf den besonderen Status der leidensfähigen Lebewesen in der Erlösungsabsicht Gottes. Aber sind das hinreichende Belege um von einer Erlösung der Tiere zu sprechen?

Die mittelalterliche Scholastik verneint eine Chance der Tiere und Pflanzen auf Teilhabe an der vollendeten Welt. Bei Thomas ist zur Erneuerung nur bestimmt, was in dieser Welt bereits auf Unvergänglichkeit hingeordnet ist. So tragen zwar die Himmelskörper und die vier Elemente, nicht aber Tiere und Pflanzen eine Anlage zum Weiterleben in sich. Beim Menschen ist es allein die Geistseele, die als Gestaltungsgrund die Unsterblichkeit von

---

<sup>714</sup> Vgl. Lutterbach, „Tiere – in allem gehorsam wie Mönche...“, 326-331.

<sup>715</sup> „Das ist das wahre Kennzeichen dafür, ob wir nur Gott in allen Dingen lieben, wenn wir ihn in allen Dingen auf gleiche Weise lieben. (...) Diese heilige Liebende (die menschliche Seele, Anm.) liebt ihren König mitsamt dem ganzen Weltall nicht mehr, als wäre er ganz allein, ohne das Weltall, denn alles, was außerhalb Gottes und nicht Gott ist, ist für sie wie nichts. (...) So findet auch die wahre, starke Liebe Gott allein ebenso liebenswert, wie alle Geschöpfe mit ihm zusammen, denn sie liebt alle Geschöpfe nur in Gott und Gottes wegen.“ – Franz von Sales, Abhandlung über die Gottesliebe (Theotimus), in: Werke des heiligen Franz von Sales (hg. von den Oblaten des hl. Franz von Sales), Bd. 4, Eichstätt 1990, 168.

<sup>716</sup> „Die ganze Schöpfung wartet sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes. (...) Auch die Schöpfung soll von der Sklaverei und Verlorenheit befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes.“ (Röm 8, 19.21)

Anfang an in sich trägt.<sup>717</sup> Bonaventura sieht Tiere und Pflanzen als Individuen und als Gattung vergehen: Im Himmel haben sie ihrer Unvollkommenheit wegen keine Funktion mehr. Er spricht ihnen eine Art kollektiven Überlebens im menschlichen Leib zu, den er als vollkommensten unter allen Körpern beschreibt.<sup>718</sup>

Linzey kritisiert die Seelenlehre der Scholastiker: Für ihn ist es unvorstellbar, dass Gott die Mehrzahl der Kreaturen aus dem Erlösungswerk ausgeschlossen haben soll, die noch dazu unter Lasten stöhnen, die ihnen aus biblischer Sicht von jemand anderem (dem Menschen) aufgebürdet worden sind. Eine Antwort auf die Theodizee-Frage ist für ihn nur möglich, wenn auch die Tiere eine erlösende Gerechtmachung erfahren werden. Das impliziert die Vorstellung einer Art Unsterblichkeit, wenngleich Linzey diesen Begriff in einem weiten Sinn verstanden wissen möchte.<sup>719</sup>

Aus dem Dargestellten ergeben sich folgende Fragestellungen an die katholische Dogmatik:

1. In welcher Beziehung steht die Sünde des Menschen zu den Tatsachen von Leid und Tod?
2. Wie ist die Erlösung der Tiere vor dem Hintergrund der Unsterblichkeit der menschlichen Seele zu verstehen?

### **Ad 1) Die Sünde des Menschen als Ursache von Leid und Tod**

Die Ursache von Leiden und Tod ist nach katholischer Überzeugung der Ungehorsam – „erste Sünde“ des Adam. Das Zweite Vatikanische Konzil lehrt mit Berufung auf Röm 5,12, dass der ursprüngliche Mensch, hätte er nicht gesündigt, dem leiblichen Tod entzogen gewesen wäre (vgl. GS 18). Auch im Katechismus wird der natürliche Tod als Konsequenz der Sünde bekräftigt: „Obwohl der Mensch eine sterbliche Natur besaß, bestimmte ihn der Schöpfer nicht zum Sterben. Der Tod widerspricht somit den Ratschlüssen Gottes, des Schöpfers.“<sup>720</sup>

---

<sup>717</sup> Vgl. Thomas v. Aquin, S.th., Suppl. 91,5. Dass auch Himmelskörper und Elemente der Vergänglichkeit unterworfen sind, konnte Thomas mangels naturwissenschaftlicher Erkenntnisse damals nicht wissen. Jedenfalls bliebe nach Thomas auf heutigem Wissensstand vom gesamten Kosmos nur der Mensch übrig zur Vollendung.

<sup>718</sup> „Respondeo: Dicendum, quod plantae et animalia non innovabuntur, propter hoc quod ultima eorum perfectio est corruptibilis per naturam et ortum et radicem habet a materia; unde non sunt idonea ad vivendum sive durandum aeternaliter. (...) Potest nihilominus dici, quod homine innovato, omnes differentiae, quae spectant ad completionem eius, salvantur, ut corporeum, animatum, insensibile, rationale; aliae differentiae, inanimatum, insensibile, irrationale, dicunt perfectionem coniunctam imperfectioni.“ – Bonaventura, Sententiarum lib. IV, q. IV, concl. (994b. 995b.)

<sup>719</sup> Vgl. 3.5.4.

<sup>720</sup> KKK, 1008.

Joseph Ratzinger kritisiert bereits 1968 in einem Konzilskommentar, dass diese Aussage heutzutage kaum verständlich sei und plädiert für eine Analyse der unterschiedlichen Existenzweisen.<sup>721</sup> Es geht dabei um eine Differenzierung zwischen dem biologischen Tod (einer jeden Kreatur) und dem Tod als Trennung von Gott (hervorgerufen durch die Sünde). Nicht der physische Tod, sondern eine bestimmte Gestalt des Todes ist Folge der Sünde. Die Abkehr des Menschen von Gott hat dazu geführt, dass sich das physische Sterben als ursprüngliche Rückgabe des Lebens an Gott in sein Gegenteil verkehrt hat: So wurde aus dem „transitus“ des natürlichen Todes ein „exitus“<sup>722</sup>; erst Christi Auferstehung überwindet auch den physischen Tod, der bis dahin Zeichen der Trennung von Gott war.<sup>723</sup>

Da aber die Sünde nach dem Zeugnis der Bibel Tat des Spitzengeschöpfes Mensch ist, stellt sich die Frage nach der Auswirkung auf die anderen Lebewesen, die nicht gesündigt haben. Aus dem Gesagten sind jedenfalls drei Deutungen denkbar:

1. Nach Röm 8,19ff. besteht zwischen dem Menschen und der übrigen Schöpfung eine tiefe Schicksalsgemeinschaft. Die gebrochene Beziehung des Menschen zu Gott hat den ganzen Kosmos mit sich ins Verderben gezogen. Der Erlösungstod und die Auferstehung Christi manifestieren sich am Ende der Zeiten durch die Wiederherstellung der ganzen Welt in ihren anfänglichen Zustand.<sup>724</sup> Vertritt man diese Sichtweise, müssten die Tiere, aufgrund ihrer individuellen Leidensfähigkeit sogar in besonderem Maße, in die Erlösung einbezogen sein.<sup>725</sup>
2. Weil die Tiere nicht gesündigt haben, bedeutet ihr physischer Tod, anders als beim Menschen, nicht die Trennung von Gott. Sie wären demnach nie aus dem ursprünglichen Gottesverhältnis herausgefallen. Ihr irdischer Tod wäre *transitus*/Übergang zu Gott. Dieser Ansatz, gegenwärtig von Hagencord vertreten, ist biblisch schwach belegt. Zudem gibt er keine Antwort auf die Frage nach dem Sinn und der Tilgung tierlichen Leidens.
3. Schon im Paradies zählte das Leiden und der Tod der Tiere zur ursprünglichen, von Gott beabsichtigten Schöpfungsordnung. Damit ist eine Erlösung der Tiere

<sup>721</sup> Vgl. Ratzinger, Josef, Kommentar zu Kapitel I, Teil 1, der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ des II. Vaticanum, in: LThK-K III, Freiburg 1968, 313-354.

<sup>722</sup> Vgl. Kehl 128f.

<sup>723</sup> Vgl. Menke, 48.

<sup>724</sup> Diese Interpretation ist bereits in der alten Kirche bezeugt, vgl. Irenäus, haer. 5, 32, 1. (zitiert aus: KKK, 1047.)

<sup>725</sup> Im Sinne eines ungebrochenen Einstehens Gottes zu den Tieren, auch in der Vollendung, können Jes 11,6-8 und Hos 2,20 gelesen werden.

ausgeschlossen und das tierliche Leiden in dieser Welt irrelevant. Diese heute als unbefriedigend empfundene Ansicht vertritt die katholische Scholastik.<sup>726</sup>

Für die erste Variante sprechen nicht nur biblische Texte, sondern auch die Kirchenväter. Für sie hat die Auferstehung Christi, die den Durchbruch der Erlösung bewirkt, eine schöpfungstheologische Dimension, eben weil sie leiblich ist. Tertullian formuliert es präzise: „Caro cardo salutis“ (das Fleisch ist der Angelpunkt des Heiles).<sup>727</sup> „Wenn alles, was ist, Geistiges wie Stoffliches, von Gott geschaffen, also gewollt ist, dann ist keines der Werke Gottes vergeblich. In der Auferstehung Christi werden Leib und Seele verherrlicht, macht Gott alles neu.“<sup>728</sup>

Die zu Rate gezogenen Dogmatiker geben auf die drei Varianten keine direkte Antwort, tendieren jedoch klar zur ersten Deutung. Kehl nimmt die *lex orandi* in den Blick<sup>729</sup> und streicht die schöpfungstheologische Bedeutung des Vierten Hochgebets hervor, in dem es heißt: „Und wenn die ganze Schöpfung von der Verderbnis der Sünde und des Todes befreit ist, lass uns zusammen mit ihr dich verherrlichen in deinem Reich durch unseren Herrn Jesus Christus.“

Langemeyer präzisiert seinen anthropologischen Leitgedanken von der Pluralität des Geschöpflichen dahingehend, dass das Sterben des einzelnen (Menschen) auch als Platzmachen für das Werden anderer (Menschen) gedacht werden kann. So gesehen könnte der Tod des Einzelnen nicht nur als Konsequenz menschlicher Sündenverstrickung, sondern auch als Ermöglichung „der größeren abbildlichen Vielfalt“<sup>730</sup> verstanden werden. Die Vollendung bzw. Wiederherstellung aller Dinge ist dann nicht als Aufgehen der Vielheit in den göttlichen Ursprung zu verstehen, sondern „als volle Entfaltung der Vielfalt in der Herrlichkeit Gottes.“<sup>731</sup> Dieser von Maximus Confessor und Nikolaus von Kues her entwickelte Gedanke Langemeyers birgt jedenfalls einigen Spielraum für die Vorstellung eines individuellen Fortlebens auch der nicht-menschlichen Kreatur.<sup>732</sup>

---

<sup>726</sup> So meint der Scholastiker Bonaventura, dass Leid und Tod der Tiere zur ursprünglichen Schöpfungsordnung gehören, vgl. Bonaventura, *Sententiarum lib. II, art. II, q. 1* (383b).

<sup>727</sup> Richtig: „... adeo caro salutis est cardo.“ – Tertullian, *De resurrectione carnis*, 8, in: PL 2, 852. (zitiert aus: Schönborn, 290.)

<sup>728</sup> So interpretiert Schönborn Irenäus von Lyon, Schönborn, 290.

<sup>729</sup> Vgl. Kehl, 84-87.

<sup>730</sup> Langemeyer, 609.

<sup>731</sup> Langemeyer, 604.

<sup>732</sup> Vgl. dazu auch Hagencord, *Diesseits von Eden*, 32. Der Autor propagiert den Gedanken, dass die Tiere das Paradies nie verlassen hätten.

## Ad 2) Erlösung der Tiere und Unsterblichkeit der menschlichen Seele

Das 5. Laterankonzil hat im Jahre 1513 die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele lehramtlich definiert: Die menschliche Seele geht nach dem leiblichen Tod nicht zugrunde, sondern erfährt ihre Wiedervereinigung am Ende der Tage bei der Auferstehung des Leibes.<sup>733</sup> Grundlage für das Dogma bot die thomanische Seelenlehre, die Thomas von Aristoteles her gedacht hatte<sup>734</sup> und die von Linzey wiederholt als unbiblich kritisiert worden ist<sup>735</sup>.

Für beide Philosophen ist die Seele das innerste Prinzip der Ganzheit alles Lebendigen. Sowohl Aristoteles als auch Thomas hatten Schwierigkeiten mit der Vorstellung, dass der menschliche Geist sich aus der Materie (aus dem „Samen des Mannes“) heraus entwickeln könnte. Daher kommt er „von außen“ hinzu – bei Thomas allerdings explizit als Gottes eigene, „zusätzliche“ Schöpfung.<sup>736</sup> Deshalb, weil die Geistseele direkte Schöpfung Gottes ist, haftet ihr das Merkmal der Unsterblichkeit an. Zwar sind die zugrunde liegenden Prinzipien – *anima vegetativa* und *anima sensitiva* – Bedingungen für die Existenzmöglichkeit der Geistseele (*anima intellectiva*), aber:

Der Eintritt der *anima intellectiva* „ersetzt“ die voraus liegenden Seelen. (...) Von da aus kann man sich des Eindrucks eines gewissen Dualismus zwischen der Geistseele, die von Gott geschaffen wird (und die beiden anderen Seelenteile in sich enthält) und die diese Implantation der Geistseele vorbereitenden *animae* (*vegetativa* und *sensitiva*), die die „irdische Vorarbeit“ leisten, nicht erwehren.<sup>737</sup>

Thomas spricht sich also vehement gegen eine schrittweise Entwicklung der Geistseele aus den beiden anderen Seelen aus. Vielmehr formt die Geistseele die beiden Prinzipien des Vegetativen und Sensitiven um. Die *anima sensitiva* (die auch im Tier zu finden ist) ist daher im Menschen eine andere als im Tier – „die tierischen Anteile im Menschen sind anders als

---

<sup>733</sup> Vgl. DH 1440.

<sup>734</sup> Vgl. dazu die ausführlichen Erörterungen bei: Beck, Matthias, *Mensch-Tier-Wesen. Zur ethischen Problematik von Hybriden, Chimären, Parthenoten*, Paderborn 2009, 143-160.

<sup>735</sup> Gegen den Vorwurf, die kirchliche Unsterblichkeits- und Seelenlehre beruhe auf griechisch-antiken Vorstellungen, wendet sich Ratzinger mit großem Nachdruck: *Der christliche Seelenbegriff sei „etwas völlig Neues“*. – Ratzinger, Joseph/Benedikt XVI., *Eschatologie. Tod und ewiges Leben*, Regensburg 2007 (Nachdruck), 123.

<sup>736</sup> Die Problematik von Sukzessiv- versus Simultanbeseelung ist ein eigenes Thema, das hier nicht erörtert werden muss.

<sup>737</sup> Beck, *Mensch-Tier-Wesen*, 146.

die tierischen (sensitiva) im Tier.<sup>738</sup> So erklären sich die Unsterblichkeit der menschlichen Seele und die Sterblichkeit der Tierseele. Thomas selbst liefert die Begründung dafür:

Die sinnliche Seele (des Menschen, Anm.) hat die Unzerstörbarkeit nicht deswegen, weil sie sinnlich ist; sondern deswegen, weil sie verstehend ist, gebührt ihr Unzerstörbarkeit. Wenn also eine Seele nur sinnlich ist, ist sie zerstörbar. Hat sie aber mit dem Sinnlichsein auch noch Verstehen, so ist sie unzerstörbar.<sup>739</sup>

Auch wenn das Konzept des Aquinaten wegen dessen Überwindung des Leib-Seele-Dualismus zweifellos große Verdienste hat, werden dessen Konsequenzen – im Besonderen die rigide ontologische Abgrenzung des Menschen von Tieren und Pflanzen – in der heutigen Theologie so nicht mehr nachvollzogen.

Langemeyer bezieht sich vielmehr auf den Terminus der Mitgeschöpflichkeit, den er, im Gegensatz zu den alten, dualistischen Konzepten, als vereinbar ansieht mit den modernen anthropologischen Erkenntnissen. Schließlich ist es ein Faktum der Evolution, dass der Mensch vom Tier (und von den Pflanzen) her kommt. „Jeder Mensch ist also von Grund auf verbunden mit der übrigen Schöpfung.“<sup>740</sup> Diese Verbindung ist aber mehr als eine bloß kausale, auf der Evolution beruhende, schreibt er:

Wir kommen also der mitgeschöpflichen Verbindung näher, wenn wir zur kausalen Deutung die bildhafte hinzufügen. Indem sich eine Außenwelt nach innen einbildet, bildet sich eine eigene Innenwelt aus, ein je eigener Mikrokosmos, ein je eigenes Bild des unendlichen Gottes in der abbildlichen Vielfalt der Schöpfung. Und indem sie sich ausbildet, bildet sie sich wiederum reaktiv in die Außenwelt ein.<sup>741</sup>

Der Einfluss, den der Mensch solcherart auf seine Außenwelt ausübt, macht ihn mitschöpferisch in einem existenziellen Sinn – nicht nur durch sein Leben, sondern auch in seinem Sterben. So wie menschliches Schaffen gottesabbildliches *Tun* sein soll (vgl. Gen 1,28f.), so wie das Einhalten des Sabbat gottesabbildliches *Ruhen* ist (vgl. Ex 20,10), so stirbt auch jener Mensch schöpfungsgemäß, der sein Leben zugunsten der nachfolgenden Mitgeschöpfe und der Ermöglichung größerer Vielfalt hergibt. Der Gottesabbildlichkeit im *Leben* soll nach Langemeyer eine ebensolche im *Sterben* des Menschen entsprechen: „Durch

---

<sup>738</sup> Beck, Mensch-Tier-Wesen, 148.

<sup>739</sup> S. th. I, 75, 6, ad 1. – zitiert aus: Beck, Mensch-Tier-Wesen, 148.

<sup>740</sup> Langemeyer, 606.

<sup>741</sup> Langemeyer, 606f.

sein Sterben tätigt der Mensch geschöpflich-abbildliche Vielfalt und lässt sich los in die Ruhe des unendlichen Gottes.<sup>742</sup>

Es geht auch Dirscherl um das Aufzeigen einer Alternative zu dem individualistisch geratenen Unsterblichkeitsverständnis der menschlichen Seele. Er streicht deshalb die christliche Hoffnung auf die Unzerstörbarkeit der Beziehungen heraus, die von ihm allerdings nur im zwischenmenschlichen Bereich gesehen werden. Die Hoffnung auf die Auferweckung wird so zum Motiv für solidarisches Handeln: „Daher provoziert der Tod nicht nur die Hoffnung für den Einzelnen, sondern in erster Linie die Hoffnung für den anderen Menschen.“<sup>743</sup> Das Motto „Rette deine Seele“ stellt also gewiss eine einseitige Verkürzung des Auftrags an den einzelnen Menschen und des Dienstes der Kirche in der Welt dar.<sup>744</sup>

So muss an dieser Stelle festgehalten werden, dass die zu Rate gezogenen katholischen Anthropologen zwar zumeist im Horizont einer auf den Menschen hin konzipierten Erlösungslehre verhaftet bleiben. Zugleich aber beinhalten ihre Ansätze (Mitgeschöpflichkeit, Relationalität) eine grundsätzliche, systematische Offenheit zur Ausweitung über die menschliche Speziesgrenze hinaus. Eine Rückbesinnung auf den biblischen Seelen- und Bundesbegriff, wie dies von den Schöpfungstheologen gefordert wird<sup>745</sup> (vgl. auch 4.2.), würde die Tatsache erhellen, dass Tiere und Menschen nach dem Alten Testament auch in der Vollendung zusammen gehören – „entgegen dem Dünkel Späterer, etwas unendlich Besseres zu sein“<sup>746</sup> –, indem der Mensch lernt, seine Endlichkeit anzunehmen, die ihn über sich hinaus auf den Anderen verweist.

---

<sup>742</sup> Langemeyer, 609.

<sup>743</sup> Dirscherl, 191.

<sup>744</sup> Vgl. Kasper, 245.

<sup>745</sup> Dazu Mutschler: „Im Alten Testament ist Gott primär in den Heilssetzungen, also im Bund, präsent, und das Neue Testament ist nichts als eine Serie von kontingenten Heilssetzungen Gottes. Das muss auch so sein, wenn das Geschenk der Gnade den Kern des Christentums ausmacht. Meint man, Gott sei hauptsächlich in der Ordnung der Natur oder der Moral präsent, dann würde das Wesentliche am Christentum fehlen. Man kann andererseits die Überbetonung der Ordnung im Thomismus auf den starken Einfluss der griechischen Metaphysik zurückführen, die immer schon in einer (durchaus fruchtbaren) Spannung zum Offenbarungsgeschehen steht. Jedenfalls scheint mir Karl Rahner Recht zu haben, wenn er glaubt, dass die moderne Evolutionslehre viel eher mit dem Christentum verträglich ist als eine statische Seinslehre mit ihrer unveränderlichen *scala naturae*.“ – Mutschler, in: Kehl, 318.

<sup>746</sup> Kessler, Hans, *Evolution und Schöpfung in neuer Sicht*, Kevelaer 2009, 66.

#### 4.4. Auswertung aus christologischer Perspektive

Das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus ist die Mitte christlichen Glaubens. Wer glaubt, dass der Mensch Jesus von Nazaret derselbe ist, der als göttlicher Logos seit Ewigkeit ist, und wer den Begriff des Sohnseins gleichermaßen für diese beiden Existenzweisen Jesu Christi verwendet, für den erschließt sich Gott als ein Beziehungsgeschehen. Die Beziehung, die Gott in sich seit jeher ist, ist dieselbe Beziehung, in der der Mensch Jesus stand, als er auf Erden lebte.<sup>747</sup> Wer auf die Beziehung des irdischen Jesus zum Gott Israels blickt und auf die Konkretisierung dieser Beziehung im Leben und Handeln Jesu, der erfährt von der Beziehung des ewigen Logos zum Vater: „Wer mich sieht, sieht den Vater.“ (Joh 14,9)

Was aber sieht der Mensch, der auf das in den Evangelien tradierte Leben Jesu blickt? Er sieht einen Menschen, dessen Leben als ein Sich-Hineingeben in die Welt beschrieben wird. Nicht Abstraktion und Loslösung von der Welt, nicht der Aufstieg ins Überirdische kennzeichnet das Leben des Gottessohnes, sondern das genaue Gegenteil:

Seine Beziehung zum Vater ist Konkretion, ist Inkarnation, ist Kenosis und Fußwaschung. „Descendit“ – „er ist herabgestiegen“ – sagen wir von ihm im Glaubensbekenntnis. Als *Herabsteigender* ist er eins mit dem Vater – so und *nur* so. Als Herabsteigender ist er der Weg, die Wahrheit und das Leben.<sup>748</sup>

Das Herabgestiegensein konkretisiert sich im Zeugnis des NT als Existenzweise *für die Anderen*: für die Armen, für die Schwachen, für die Sünder. An dieser Pro-Existenz Jesu kommt zum Vorschein, was Gott ist – Liebe. Diese Pro-Existenz aus Liebe setzt sich nicht mit Gewalt durch, sondern verzichtet auf Gewalt, auch wenn dies den Tod bedeutet. Christologie nimmt dieses Zeugnis der Evangelien auf und sucht nach der Identität Jesu Christi: Wer ist er, in seiner Beziehung zu Gott – und „für uns“?

Linzeys Hauptinteresse an der Christologie betrifft die Frage nach dem „für uns“: Sind „wir“ nur die Menschen oder betrifft Christi Pro-Existenz auch die Tierwelt? In einem ersten Schritt soll das Leitargument Linzeys, Jesu Mit-Leiden mit der Kreatur, untersucht werden. Danach werden die Ansätze zu einem kosmischen Christusverständnis geprüft.

---

<sup>747</sup> „Im Licht der Auferstehung bekommen die Einzelzüge des irdischen Jesus ihre christologische Tragweite, und zwar gerade als historische Geschehnisse. Denn von Ostern her erhalten diese Geschehnisse, *facta et dicta*, eine eschatologische, ewige Bedeutung. Ist der Auferstandene der Irdische, dann ist nichts am Irdischen bedeutungslos.“ – Schönborn, 200.

<sup>748</sup> Menke, 26.

#### 4.4.1. Der mit-leidende Christus

Für die angelsächsische Tierethik ist die Leidensdimension von entscheidender Bedeutung. Vor rund 200 Jahren hat der Engländer Bentham formuliert, die Frage „Können sie leiden?“ sei das wesentliche Kriterium für ethische Berücksichtigung der Tiere. Bereits wenige Jahrzehnte zuvor hatte der anglikanische Theologe Primatt mit derselben Argumentation die Quälerei von Tieren als unchristlich gebrandmarkt. Und der bekannteste Tierrechts-Proponent der Gegenwart, Peter Singer, machte 1974 die tierliche Leidensfähigkeit zum Ansatzpunkt für den Zuspruch moralischer Rechte an Tiere.<sup>749</sup>

Es braucht daher nicht zu verwundern, dass der Engländer Linzey der Leidensfrage ein starkes theologisches Gewicht verleihen will: Der christliche Gott solidarisiert sich in seinem Sohn Jesus mit dem Leid der Welt, er steigt herab und entäußert sich (*kenosis*) – bis zum Tod am Kreuz. Gott leidet mit in seinem Sohn, und zwar am Leiden der gesamten leidensfähigen Schöpfung. Christi Leiden und Sterben ist Stellvertretung und Pro-Existenz für jede leidende Kreatur.<sup>750</sup> Doch Mitleiden ist nicht genug. Christlicher Glaube fordert zum Tätigwerden auf, zum Dienst an allen leidenden Geschöpfen. Die schuldlos Leidenden und Schwachen haben im christlichen Verständnis moralischen Vorrang gegenüber den Starken, dies gilt auch im Verhältnis von Tieren und Menschen: moralische Großherzigkeit ist gefragt.<sup>751</sup>

Folgende Fragen stellen sich in diesem Zusammenhang:

1. Lässt sich die Rede vom mit-leidenden Gott, von der *kenosis* und vom stellvertretenden Leiden Christi auf die leidensfähigen Tiere ausweiten?
2. Ist aus christologischem Verständnis heraus die Behauptung einer „Option für die Schwachen“ und einer moralischen Verpflichtung zur „Großherzigkeit“ möglich – ausgehend von den Kindern, über die menschliche Speziesgrenze hinaus?
3. Taugt die von Linzey hergestellte Analogie von der Unschuld der Kinder zur Unschuld der Tiere als moralische Kategorie?

---

<sup>749</sup> Zu Bentham und Singer, vgl. 2.1.1.1. Zu Primatt, vgl. 3.4.1.2.

<sup>750</sup> Vgl. 3.6.1.

<sup>751</sup> Vgl. 3.6.2.

### **Ad1) Pro-Existenz Christi als Mit-leiden Gottes für die leidensfähigen Tiere?**

Der Gedanke des leidenden Gottes war für die Kirchenväter bis hin zu den Theologen des Mittelalters kaum vertretbar. Zu sehr war die Theologie geprägt von der platonischen Idee der unveränderlichen Vollkommenheit Gottes. Jede Veränderung würde demnach seine Absolutheit gefährden. Thomas, der mit Aristoteles die göttliche Vollkommenheit als *actus purus* beschreibt, schließt ebenfalls aus, dass Gott die Möglichkeit zur Veränderung zukommen könnte.<sup>752</sup> Auch ethisch betrachtet wirkte das Erbe der Stoa mit ihrem Ideal der Leidenschaftslosigkeit nach. Für die Kirchenväter war daher die Vorstellung vom ewigen, unveränderlichen Gott mit dem christlichen Bekenntnis des am Kreuze leidenden Gottessohnes schwierig zusammen zu denken.<sup>753</sup>

Die These vom Leiden Christi (Theopaschitismus) bzw. vom Leiden des Vaters (Patripassianismus) wurde daher nur vereinzelt vertreten und lehramtlich verurteilt.<sup>754</sup> Linzey ist ein erklärter Patripassianist. Er schließt damit an Moltmanns These an, dass den Vater das Leiden des Sohnes nicht unberührt lassen könne.<sup>755</sup> Und: Bei beiden Theologen bedeutet das Leiden Gottes vor allem Mitleiden mit der leidenden Schöpfung, nach dem „programmatischen Grundsatz“, dass Gott der „Aporie des Leidens stand(hält), indem er beim Leidenden steht als einer, der selbst leidet.“<sup>756</sup>

Kreiner hat sich sehr kritisch mit den modernen Befürwortern des Patripassianismus auseinandergesetzt und ist zu dem Schluss gekommen, dass deren Thesen nicht imstande sind, die Frage nach dem Leid in der Welt zu lösen.<sup>757</sup> Überraschenderweise wird aber die These vom Leiden Gottes bei Schönborn explizit bestätigt. Er spricht vom menschlichen Herzen Jesu, das mitleidet, Trauer empfindet und Angst hat. Auf diese Weise enthüllt Jesus „den

---

<sup>752</sup> Vgl. Kreiner, Armin, *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*, Freiburg/Basel/Wien 2005, 165-177.

<sup>753</sup> So meinten die Dokeristen, dass Christus nur zum Schein gelitten hätte bzw. am Kreuz den leidenden Menschen Jesus verlassen hätte – eine Ansicht, gegen die u.a. Irenäus scharf polemisiert. – Vgl. Schönborn, 197.

<sup>754</sup> Vgl. DH 284 und 635f. (zitiert aus: Kreiner, *Gott im Leid*, 175.) Unter den Befürwortern eines Theopaschitismus findet sich etwa Origenes: „... Und der Vater selbst, der Gott des Alls, ‚langmütig und von großer Erbarmung‘ (Ps 103,8), leidet nicht auch er in gewisser Weise? Oder weißt du nicht, dass er, wenn er sich zu den Menschen herablässt, menschliches Leiden leidet? (...) Selbst der Vater ist nicht leidensunfähig.“ („... Ipse pater non est impassibilis.“) – Origenes, *Homilia VI in Ezechielem*, 6.

<sup>755</sup> Vgl. Moltmann, Jürgen, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972.

<sup>756</sup> Kreiner, *Gott im Leid*, 177.

<sup>757</sup> Vgl. Kreiner, *Gott im Leid*, 182-189. Eine sehr grundsätzliche Kritik zu Kreiners Ansatz findet sich bei: Kessler, Hans, *Gott und das Leid seiner Schöpfung. Nachdenkliches zur Theodizee-Frage*, Würzburg 2000, 83-87.

Kern der Gefühle Gottes: Gott leidet, weil er liebt.<sup>758</sup> Dieses Liebesleiden ist der äußerste Akt der Solidarität Gottes zu den Opfern der Geschichte<sup>759</sup>, eine wehrlose Liebe, die nicht anders *kann*, als sich annageln zu lassen<sup>760</sup>.

Diesen spezifischen Beitrag der Christologie erkennen auch die Schöpfungstheologen. So unmöglich es ist, eine befriedigende Antwort auf die Theodizee-Frage geben zu können, wird am Leben und Sterben Jesu „offenkundig, wie *real* Gott, die Verantwortung für die von ihm geschaffene Welt übernommen und getragen hat“<sup>761</sup>. Denn nach Kehl hat Gott das Leid in der Welt deshalb zu verantworten, weil es von ihm in Kauf genommen wurde, als er die Schöpfung in die Eigenständigkeit entließ.

Gerade im gekreuzigten Messias Jesus offenbart sich uns die Gestalt eines Gottes, der auf menschlich-leibliche Weise an den Leiden seiner Schöpfung teilnimmt und so die Folgen der von ihm frei-gegebenen Schöpfung auf grausamste Weise an sich selbst erfährt. Wenn es stimmt, dass Gott das Leid in der Welt um der Freiheit und der nicht erzwungenen Liebe des Menschen willen „zulässt“, dann doch nur so, dass er es leiblich spürbar an sich selbst „heranlässt“.<sup>762</sup>

Der Philipperhymnus (Phil 2,5-11) drückt die Teilnahme Gottes am Leid im Modus der Selbst-Erniedrigung des Gottessohnes aus: Die Übernahme menschlicher Existenzweise „in Knechtsgestalt“ (Phil 2,7) ist ein stellvertretendes Sichbeugen Gottes unter die Schicksalsmächte, das eine universale, d.h. Menschen und Tiere betreffende Bedeutung hat. Christus stellt sich in den Dienst der Schöpfungsvollendung, indem seine Herrschaft „mit den ‚Untertanen‘ solidarisch wird“<sup>763</sup>. Nun sind Erniedrigung und Erhöhung in diesem zu den ältesten neutestamentlichen Passagen zählenden Text ganz eng zusammengedacht. Die Entäußerung Christi vollzieht sich am Kreuz als Erhöhung: Vor dem erhöhten Gekreuzigten beugen sich *alle* Geschöpfe „im Himmel und auf Erden“.

Schönborn verneint in seiner Auslegung des Philipperhymnus aufs Schärfste, dass in dem Text das Mitleiden Gottes ausschließlich deshalb auf Christus übertragen worden ist, damit so der Vater aus der Weltdramatik „herausgehalten“ werden konnte. Der Vater sei vielmehr ganz „selbst in der Sendung des Sohnes ‚engagiert‘“ und könne keineswegs in den griechischen

---

<sup>758</sup> Schönborn, 197.

<sup>759</sup> Vgl. Kasper, 266.

<sup>760</sup> Vgl. Menke, 520-523.

<sup>761</sup> Wird hier Pannenberg zitiert, in: Kehl, 275.

<sup>762</sup> Kehl, 275.

<sup>763</sup> Ganoczy, 66.

Kategorien des Unbeweglichen und Mitleidslosen erfasst werden: „Eine solche Sicht hat nichts mit dem Neuen Testament zu tun, auch wenn sie in der Theologie immer wieder als Versuchung auftauchte.“<sup>764</sup>

Betrifft nun das Mit-Leiden Gottes, das in der Pro-Existenz seines Sohnes zum Ausdruck kommt, auch die leidensfähige, nicht-menschliche Kreatur? Kann eine solche neue Dimension des Christusverständnisses behauptet werden, die doch offensichtlich keine direkte Entsprechung in der biblischen Christologie hat?

Diese Fragen berühren die Problematik des historischen Jesus. Stand Jesus den Tieren überhaupt wohlwollend gegenüber? War er gar Vegetarier? *Wusste* Jesus etwas über einen Wert der Tiere? Linzey diskutiert zwar einige unter christlichen Tierschützern kursierende Ansichten. Als Mensch war Jesus den Bedingungen seiner Zeit unterworfen, schreibt er. Der Fischfang habe für die Bevölkerung rund um den See von Galiläa die Hauptnahrungsquelle bedeutet. Er hält es jedoch für entscheidend, dass die Christen heute im Geiste Jesu jene Möglichkeiten leben, unter denen sich das Reich Gottes verwirklicht.<sup>765</sup>

Die traditionelle kirchliche Lehre vom „Wissen Christi“ kennt die Unterscheidung von menschlich-erworbenem und göttlich-schauendem Wissen in der Person Christi.<sup>766</sup> Rahner unterscheidet in Christus die ungegenständlich-wissende „Grundbefindlichkeit“ vom gegenständlich-erfahrbaren Wissen; für Balthasar drückt sich diese Grundbefindlichkeit als Bewusstsein seiner göttlichen Sendung aus. Diese Differenzierungen machen es möglich, Jesu Sendung im Kontext der Geschichte begreifen zu können, ohne ihm deshalb seine Göttlichkeit absprechen zu müssen.<sup>767</sup> Somit kann, in Übereinstimmung mit der katholisch-theologischen Tradition, gesagt werden: Auch wenn Jesus kein Tieranwalt war, muss – jedenfalls im Prinzip – unter den heutigen Umständen Tierschutz als Jesus-gemäßer Ausdruck seiner Lehre nachvollzogen werden.

---

<sup>764</sup> Schönborn, 103.

<sup>765</sup> Vgl. 3.2.

<sup>766</sup> Zu den folgenden Ausführungen, vgl. Schönborn, 159-176.

<sup>767</sup> „Die Tradition hat diese Spannung von Grundbefindlichkeit und thematischem Wissen dadurch auszudrücken versucht, dass sie Christus als *simul comprehensor et viator* bezeichnete, als *comprehensor*, insofern er die unmittelbare Gottesschau besaß, als *viator*, insofern er, wie jeder Mensch, *in statu vitae* war, unterwegs, Wissen erwerbend, bezogen auf die Erfahrung anderer, lernend, fragend, mit einem echten Erfahrungswissen, das geschichtlich bestimmt ist (das kommt etwa besonders in den Gleichnissen Jesu zum Ausdruck, die die Botschaft von der Gottesherrschaft in Bildern der täglichen Erfahrung seiner Zeit sagen).“ – Schönborn, 175.

Hier zeigt sich: Jede Christologie der Vergangenheit und der Gegenwart ist zeitlich bedingte Reflexion, die aus dem Glaubensverständnis der Kirche erwachsen ist. Was aber sind die unverzichtbaren Elemente, die dem christlichen Zeugnis Authentizität verleihen? Menke führt fünf Kriterien an, an denen neue (und vergangene) Denkformen des Christusereignisses zu messen sind:

1. Jede christologische Aussage muss Bezug nehmen auf das kanonische Zeugnis von Jesus Christus, das die Schriften des Alten und des Neuen Testamentes umfasst.
2. Jede christologische Aussage muss sich prüfen lassen auf ihre Kompatibilität mit dem Glaubensgedächtnis der Kirche.
3. Jede christologische Aussage muss sich ihrer systematischen Kohärenz mit allen anderen Aussagen der eigenen Denkform vergewissern.
4. Jede christologische Aussage muss sich als Ausdruck der lebendigen Kommunikation (Martyria, Leiturgia, Diakonia) der Kirche mit Christus ausweisen.
5. Jede christologische Aussage muss sich messen lassen an ihrem Beitrag zur Aneignung der Tradition durch den je einzelnen Gläubigen.<sup>768</sup>

Der christologische Bezug einer christlichen Tierethik hängt also nicht vom Nachweis einschlägiger Worte und Handlungen des „Jesus der Geschichte“ ab. Der „Geheimnischarakter“ des Lebens Jesu, die Tatsache, dass er noch vieles getan hat, was nicht aufgeschrieben wurde (vgl. Joh 21,25), und wahrscheinlich vieles andere getan hätte, wenn er in anderen Zeit- und Lebensumständen gelebt hätte, die vielen offenen Fragen „(erscheinen) gleichsam unwichtig und nichtig im strahlenden Lichte der einen Tatsache: dass er gekommen ist, um uns zu erlösen, um den Kampf mit dem Satan zu vollenden, um in eine Neuheit des Lebens aufzuerstehen.“<sup>769</sup>

Solange allerdings die Sendung Jesu als Gottes Antwort auf die menschliche Sündensituation aufgefasst wird, wie dies bei Schönborn und Menke geschieht, bleibt die Frage nach einer mitleidenden Pro-Existenz Christi für die Tiere an den Rand gedrängt. Ohne schöpfungstheologische Motivation ist der Zusammenhang von Leid und Erlösung ein rein anthropologisches Problem: Das Leid stellt sich als Folge der Sünde (*malum morale*) dar, als Auswirkung der verkehrten Entscheidungen des Menschen.

---

<sup>768</sup> Menke, 91.

<sup>769</sup> Rahner, Karl, Eine Theologie der Verkündigung, Darmstadt 1970, 98. (zitiert aus: Schönborn, 207.)

Dass das Leid aber auch ein naturbedingtes Übel (*malum physicum*) ist, das neben den Menschen allen empfindungsfähigen Lebewesen Schaden zufügt, kommt in den beiden Christologien kaum in den Blick. Wir werden allerdings im nachfolgenden Abschnitt sehen, dass, im Zusammenhang mit der kosmischen Rekapitulation der Schöpfung, die Frage nach dem Schicksal der nicht-menschlichen Schöpfung auch für die Christologie noch einmal bedeutsam wird.

### **Ad 2) Ist eine besondere moralische Verpflichtung gegenüber Tieren, analog zu Kindern, christologisch aufweisbar?**

Wie bereits angedeutet, verfolgt Linzey mit der theologischen Betonung des Mit-Leidens Gottes am Leid der Kreaturen das Ziel, dem utilitaristischen Gleichbehandlungsprinzip, das bei der Vergleichbarkeit der Leiden von Mensch und Tier ansetzt, ein originär christliches Postulat entgegenzusetzen. Im Christentum gehe es nicht darum, gleiches gleich zu behandeln, sondern das Schwache verdiene vielmehr besondere moralische Berücksichtigung. Das Schwache und seine moralische Vorrangstellung manifestieren sich *par excellence* an den Kindern – und mit ihnen an den Tieren. Linzey versucht dadurch gewissen Konsequenzen des Utilitarismus zu entgehen, dessen Leid- bzw. Interessensabwägungen zu einer Schlechterstellung gewisser Menschen (Behinderte, Säuglinge) führen können.<sup>770</sup>

Linzey's christliche Antwort auf die philosophisch-naturalistische Tierethik lautet: Großherzigkeit (*generosity*) statt Gleichheit (*equality*). Die Haltung nach dem Beispiel Christi ist der Dienst. In seiner Haltung des Mitleidens habe er uns gezeigt, worauf es ankommt: „Ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben“ (Mt 25,35). Auch für Schönborn ist der Dienst ein unverwechselbarer Teil der Sendung Jesu („Ich aber bin unter euch wie der, der bedient“, Lk 22,27). Allerdings erwartet Jesus von seinen Jüngern, sie mögen es ihm gleichtun: „Gerade weil Jesus als der Herr der Dienende ist, müssen die Jünger dienen.“<sup>771</sup> Der Dienst ist nicht bloß eine Art demütiger Verhaltensschulung, sondern wesentliche Beschreibung des Reiches Gottes.

Ganoczy sieht hier eine völlig neuartige Weise von Herrschaft entfaltet, die konkret macht, wie die vollendete und erlöste Schöpfung vorzustellen ist und welchen Beitrag der Mensch im Hier und Heute dazu leisten soll. Diese Aufgabe weist über den Menschen hinaus; das

---

<sup>770</sup> Vgl. 3.6.2.

<sup>771</sup> Schönborn, 157.

dienende Herrschen, das Christus vorlebt, geschieht nämlich „im Dienst des Schöpfers“ und wird als Dienst an der Schöpfung von den Christuskünnachfolgern eingefordert:

Diese helfend-dienende Liebe zu den Mitgeschöpfen, die bis zur Hingabe des eigenen Lebens geht und somit gegenüber dem Schöpfer „gehorsam bis zum Tod“ wird, kennzeichnet für alle Ewigkeit die Herrschaft Jesu Christi. Sie ist schöpfungsgerechte Herrschaft, nicht wie jene der weltlichen „Mächte und Gewalten“, die alles nur knechten und die deshalb einst vom dienend-helfend herrschenden Christus unterworfen werden sollen (1 Kor 15,23-28; vgl. Kol 2,15).<sup>772</sup>

Wieder kann auf die Aufgabe verwiesen werden, die dem Menschen als Ebenbild Gottes zukommt: Gerechtigkeit zu üben nach dem Maßstab der göttlichen Gerechtigkeit.<sup>773</sup> Mit dem biblischen Zeugnis ist Christus nachzuahmen: als die Quelle der göttlichen Gerechtigkeit im Modus der göttlichen Barmherzigkeit.<sup>774</sup> Der Anspruch Jesu, an Gottes Statt gerecht und barmherzig zu handeln, erweist sich paradigmatisch an seiner Zuwendung gegenüber den Armen, Sündern und Kindern.<sup>775</sup>

Die Kinder, denen Linzey aufgrund ihres oft schuldlosen Leidens gemeinsam mit den Tieren besondere Zuwendung zuspricht, gehören in der Verkündigung Jesu zu den Armen und Kleinen. „Jesus identifiziert sich mit den Niedrigsten. In ihnen ist er. Wer sie sieht, sieht ihn.“<sup>776</sup> Schönborn weist darauf hin, dass zu Jesu Zeiten das Kindsein ein „verächtlicher oder zumindest bedauernswerter Zustand“<sup>777</sup> war. Kinder zählen zu jenen „Armen im Geiste“ (Mt 5,3), denen die Weisheit zum Verstehen des Gesetzes fehlt. Das Evangelium den Kindern und Armen zu verkünden weist, als Grundgestalt seiner Verkündigung, Jesus als den messianischen, endzeitlichen Freudenboten aus.

Wenn der in Christus offenbare Gott der Schöpfer ist, kann es nach Menkes Überzeugung für Christus keine noch so kleine Kreatur geben, zu der er nicht in Beziehung stünde. „Weil Gott Liebe ist, ist keines seiner Geschöpfe *nur* Objekt.“<sup>778</sup> Christus zeigt den Wert der Kleinen am

---

<sup>772</sup> Ganoczy, 68.

<sup>773</sup> Vgl. Dirscherl, 177.

<sup>774</sup> „Seid barmherzig, wie auch euer Vater barmherzig ist.“ (Lk 6,36); Vgl. auch DH 1526.

<sup>775</sup> Schönborn, 55.

<sup>776</sup> Schönborn, 51.

<sup>777</sup> Schönborn, 53. Wie nachhaltig das Christentum, vor allem mittels der theologischen Explikation der Gotteskindschaft, zur Sicherung des Kindeswohls – bis hin zur Entwicklung moderner Kinderrechte – beigetragen hat, wurde jüngst von Lutterbach untersucht. Er verweist darin u.a. auf die Bedeutung, die die mittelalterliche Verehrung des Jesuskindes für die kindgerechte Erziehung hatte. – Vgl. Lutterbach, Hubertus, Kinder und Christentum. Kulturgeschichtliche Perspektiven auf Schutz, Bildung und Partizipation von Kindern zwischen Antike und Gegenwart, Stuttgart 2010.

<sup>778</sup> Menke, 508.

Beispiel der Kinder – genauer am Beispiel eines bestimmten, individuellen Kindes, das er herbeiruft, und über das er sagt: „Wer *dieses* Kind um meinetwillen aufnimmt, der nimmt mich auf“ (Lk 9,48). Im Wert des Individuellen wird eine „Phänomenologie der Liebe“ sichtbar, die sich für Menke aus der Trinitätslehre ergibt. Denn: „Es gehört zur Phänomenologie der Liebe, sich stets auf Singuläres zu beziehen.“<sup>779</sup> Wenn daher Christus Gott ist, meint Menke, dann ist auch innerhalb derselben Gattung kein Geschöpf wie das andere. Dann steht Gott mit jedem Exemplar in einer besonderen Beziehung, je nach dem „Grad seiner Selbsttranszendenz bzw. Innerlichkeit“<sup>780</sup>.

Spiegelt eine solche „Hierarchie der Innerlichkeit“ *mutatis mutandis* nicht die alte aristotelisch-thomanische Seelenlehre und den Gedanken der *scala naturae* wider? Man könnte mit den Tierrechts-Utilitaristen gegen Menke einwenden, dass ein Menschenkind gewiss über eine niedrigere Fähigkeit zur Selbsttranszendenz verfügt als ein gesunder erwachsener Mensch; ein Primatenaffe wohl in höherem Ausmaß seine Innerlichkeit realisiere als ein schwerstbehinderter Mensch. Auf diese Weise würde aber der bereits bekannte Interessenskonflikt zwischen den Menschenwürde-Verteidigern und Anti-Speziesismus-Vertretern wiederkehren – eine Differenzierung, die Menke in der zitierten Textpassage augenscheinlich nicht intendiert hat.

Viel entscheidender ist Menkes Verweis auf jene eben erwähnte „Phänomenologie der Liebe“ Gottes, die sich auf das Individuum qua Individuum richtet. Aus diesem Verständnis heraus wird die Frage nach der Weise des Mit-Leidens Christi mit den Kreaturen konkret und umso dringlicher. Wenn nämlich Gott seine Liebe *individualisiert* an seine Geschöpfe verschenkt, dann kann das Leid der Tiere wohl kaum *universalisiert* aufgefasst werden: in dem Sinne, als ob es irgendwie in Gott verschwinden oder in der Ewigkeit aufgehen würde. Dann ist Gerechtigkeit gefragt, und zwar hier und jetzt. Und somit ist der Mensch in seiner Moralität gefragt, seine *generosity* ist gefragt.

Menke hat in einem früheren Beitrag bereits die These vertreten, dass diese Liebe Gottes zum Individuum „nicht erst ‚post mortem‘, sondern zumindest anfanghaft schon hier und jetzt“<sup>781</sup> erfahrbar sein müsse. Das kann aber nur heißen, dass die von Linzey postulierte

---

<sup>779</sup> Menke, 507.

<sup>780</sup> Menke, 507.

<sup>781</sup> Menke, Karl-Heinz, Der Gott, der jetzt schon Zukunft schenkt. Plädoyer für eine christliche Theodizee, in: Wagner, Harald (Hg.), Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem, Freiburg 1998, 130.

Großherzigkeitsforderung als Erfüllung der Gott geschuldeten Gerechtigkeit an den Menschen ergeht: Leid zu lindern oder wenigstens in Solidarität mitzutragen, und zwar nach dem Beispiel Jesu an den schwächsten Individuen – Kindern und Tieren – zuerst. Diesen Gedanken hat unter den katholischen Theologen der Frankfurter Dogmatiker Hans Kessler am pointiertesten ausgeführt:

Das Da-Sein und Leid Gottes im Leid Jesu, im Leid des unschuldig gemarterten Kindes, im unbegriffenen Leid der gequälten Kreatur: Es müsste – wenn es wirklich Leiden *Gottes* sein sollte – *mehr* beinhalten als nur Gottes bloßes (Mit-) Leiden, mag dieses noch so radikal sein. Es müsste die Rettung und Heilung der Gequälten und Vernichteten einschließen (wie es die alttestamentlichen Psalmen vom leidenden Gerechten erhoffen und wie es der neutestamentliche Osterglaube vom gekreuzigten Jesus annimmt).<sup>782</sup>

### **Ad 3) Unschuld der Kinder – Unschuld der Tiere: eine taugliche Analogie?**

Es stellt sich nun die Frage, ob die von Linzey (insbesondere gegen den Utilitarismus gerichtete) postulierte „Unschuld“<sup>783</sup> eine hilfreiche Kategorie darstellt, aus der sich christologisch eine besondere Berücksichtigung der Tiere ableiten lässt. Henry Newman wurde bereits bei Linzey zitiert: als Theologe, der vom Christussymbol des geopferten Lammes die Parallele zur Unschuld der gequälten Tiere zieht.<sup>784</sup> Das Lamm, ein biblisches Symbol der Unschuld (vgl. Jes 53,7.12), fügt keinem anderen Leid zu, sondern ist ausschließlich Empfänger von Leid. Ganz im Sinn dieser Symbolik wird Christus in Fortführung des alttestamentlichen Gedankens das „Lamm ohne Fehl und Makel“ (1Petr 1,19) genannt, das – gänzlich unschuldig, ja sogar frei von jeder Sünde – die „Sünde der Welt“ auf sich nimmt.

Die Frage nach der Erlösungsbedürftigkeit der Unschuldigen (v.a. der Kinder) weist theologiegeschichtlich in das 4. Jahrhundert. Damals behauptete der Pelagianismus, dass der Mensch auch nach der ersten Sünde Adams die Möglichkeit behalten habe, nicht zu sündigen. Konsequenterweise leugneten die Anhänger des Pelagius die Notwendigkeit der Kindertaufe: Unmündige Kinder seien mangels freien Willens zur Sünde nicht fähig. Augustinus wendet

---

<sup>782</sup> Kessler, Gott und das Leid seiner Schöpfung, 108f.

<sup>783</sup> Vgl. 3.6.2.

<sup>784</sup> Vgl. 3.6.1. Der Kapuzinerpater Rotzetter nennt es sogar eine „sakramentale Metapher“, die im geschlachteten Lamm zum Ausdruck kommt: „Das Tierleid, konkret das Schlachten eines Lammes, wird herangezogen, um das Christusleid zu deuten (...) Dem Bezeichnenden (dem Lamm, Anm.) kommt die Würde des Bezeichneten (Christus, Anm.) zu.“ – Rotzetter, Anton, Tiere – unsere Schwestern und Brüder. Die Tiere und ihre Wertschätzung nach den Schriften des Franz von Assisi, in: Hagencord, Rainer (Hg.), Wenn sich Tiere in der Theologie tummeln. Ansätze einer theologischen Zoologie, Regensburg 2010, 65.

sich in seinen Schriften „De peccatorum meritis et remissione“<sup>785</sup> gegen diese Ansicht mit Verweis auf die Universalität der Erlösung. Michael Sievernich zitiert und kommentiert Augustins Absicht folgendermaßen:

Als entscheidender Grund für die Kindertaufe bleibt nur die Ursprungssünde. Das ist der Grund, „warum sie aus frommer Furcht ihrer Ernährer zu Christus, dem Arzt, getragen werden, d.h. zum Empfang des Sakramentes des ewigen Heils. Positiv geht es dabei um die *Universalität der Erlösung*. Damit Christus der Erlöser aller sein kann, muss er auch Erlöser der Kinder sein. Daher die rhetorische Frage (des Augustinus, Anm.): „Denn wer wachte wohl zu behaupten, Christus sei nicht der Unmündigen Heiland und Erlöser?“ Durch die Gnade der Taufe werden die Kinder ohne eigenes Verdienst in die Kirche eingegliedert, und ohne diese Inkorporation können sie kein ewiges Leben erhalten.<sup>786</sup>

Gewiss geht es in dieser Augustinus-Interpretation zur Erbsündenlehre ausschließlich um ein anthropologisches Interpretament zur Klärung des Verhältnisses von menschlicher Natur, freiem Willen und göttlicher Gnade. Und natürlich soll mit der Wiedergabe der augustinischen Position hier nicht der Versuch unternommen werden, die Erbsündenlehre auf die Tiere hin zu adaptieren, mit der Absicht, etwa eine Notwendigkeit zur Taufe von Tieren zu behaupten.

Vielmehr ist bei Augustinus das Argument der Universalität der Erlösung bemerkenswert: Auch wenn Kindern keinerlei individuelle Schuld angelastet werden kann, sind sie der Erlösung bedürftig. Es ist nach Augustinus die Gratuität der Erlösung, die dieser ihre Universalität verleiht. Im Umkehrschluss bedeutet dies doch gerade, dass die *felix culpa* einen Erlöser gefunden hat,<sup>787</sup> der alle – eben auch Kinder, die noch nicht über ihre realisierte menschliche Freiheit verfügen – aus dem Verderbnis der Ursprungssünde und der Gefallenheit befreit.

Nun könnte man behaupten, dass (kleine) Kinder mangels freien Willens individuell *schuldlos* in die „Notwendigkeiten dieser Welt“<sup>788</sup> hineingehen. Selbst wenn man, wie Rahner, die Sünde als Existential begreift, „das unüberwindlich dem Ganzen des irdischen Lebens des

---

<sup>785</sup> Vgl. Aurelius Augustinus, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* (Strafe und Nachlassung der Sünden und Taufe der Kinder, übertragen von Rochus Habitzky), Schriften gegen die Pelagianer, lat.-dt., Bd. I, Würzburg 1971, 55-301.

<sup>786</sup> Sievernich, Michael, *Die gute Schöpfung und die Macht der Sünde: Zur Erbsündenlehre*, in: Kehl, 283.

<sup>787</sup> Vgl. Das Osterlob (Exsultet der Osternacht), in: *Deutsches Messbuch*, Teil 1, Freiburg im Breisgau 1975, (74).

<sup>788</sup> Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, 97.

Menschen anhaftet<sup>789</sup> und daher nicht erst durch die Fähigkeit zur verantworteten Tat und bewussten Reflexion ab einem bestimmten Lebensalter hervortritt, bedeutet dies noch keine Entscheidung darüber, ob es sich im konkreten Verschuldensfall um eine individuelle Freiheitsentscheidung zum Bösen oder um ein Verhaftetsein in strukturelle Übel dieser Welt handelt. Rahner unterscheidet daher genau zwischen „Erbschuld“ und personaler Schuld, wobei er betont, dass diese Unterscheidung im Einzelfall oft undurchschaubar bleibt.<sup>790</sup>

Weil aber die menschliche Freiheitssituation durch die Ursprungsschuld des Menschen mitbestimmt ist, sind nach Rahner Krankheit, Leid und Tod Existenzialien, „die *so*, wie wir sie tatsächlich erfahren, in einem Dasein ohne Schuld nicht gegeben wären.“<sup>791</sup> Da von diesen Existenzialien aber die ganze Schöpfung betroffen ist, müsste – unabhängig von der persönlichen Verschuldensfrage – die von Augustinus behauptete Universalität der Erlösung auch und zuvorderst für die Unschuldigen gelten, die zur Realisierung ihrer Freiheitssituation nicht fähig sind: für Kleinkinder, Demente<sup>792</sup> und Tiere.

Ohne auf die vertrackte Problematik von Willensfreiheit, Schuld, Leid und Erlösung im Detail eingehen zu können, gibt es noch andere Lösungsansätze als jenen der augustinischen Tradition, dem letztlich – wenn auch in kritischer Distanzierung – Linzey verhaftet bleibt. Im Anschluss an Lactanz<sup>793</sup> (+ 325) muss die Erbschuld bzw. die „seither“ bestehende Neigung zum sittlich Schlechten nicht als Folge des historischen Sündenfalls gedacht werden. Das Ziel des Menschseins könnte vielmehr als Reifungsprozess – von den unvollkommenen Anfängen hin zur personalen Vollendung – aufgefasst werden: Der Mensch bekommt die Chance, sich aus seiner ursprünglichen, vor- bzw. unmoralischen Disposition, die aus seiner tierischen Herkunft stammt, mittels seines freien Willens zu befreien.<sup>794</sup>

---

<sup>789</sup> Rahner, Grundkurs, 105.

<sup>790</sup> Vgl. Rahner, Grundkurs, 107-113.

<sup>791</sup> Rahner, Grundkurs, 115.

<sup>792</sup> Für Rahner allerdings sind die „Debilen, die – mindestens bürgerlich gesehen – nie zum Gebrauch der Vernunft zu kommen scheinen, (...) eine Frage, die uns hier nicht beschäftigen kann. Man darf das Grundsätzliche, das in der Mitte unserer Existenz erfahren wird, nicht konzipieren von solchen Randfällen her.“ – Rahner, Grundkurs, 106. Daraus wird ein anthropozentrischer Intellektualismus in Rahners Konzept ersichtlich, in dem nicht nur für geistig Behinderte, sondern auch für Kinder und Tiere als „Randfälle“ kein Platz ist.

<sup>793</sup> Lactanz betont, dass erst die Neigung zum Laster die Entwicklung von Tugenden ermöglicht. In diesem Sinne hat Gott das Übel nicht verhindert, weil es „ohne das Böse oder das Laster keine Tugend gäbe“. – Vgl. Lactantius, *Divinarum Institutionum*, V, 7. (zitiert aus: Kreiner, Gott im Leid, 233.)

<sup>794</sup> Gegenwärtiger Proponent dieser Sicht ist der presbyterianische Theologe John Hicks. – Vgl. Kreiner, Gott im Leid, 227-236.

Dieser Ansatz wirft freilich neue Fragen auf: Wenn die negativen Neigungen des Menschen bloß Erbe der animalischen Vorgeschichte sind, wird dann nicht der Unterschied zwischen dem sittlichen Bösen und dem physischen Übel verleugnet? Das Böse werde dann als „sogenanntes Böses“ nur mehr Ausfluss der „Naturgeschichte der Aggression (K. Lorenz)“<sup>795</sup>, warnt etwa Schönborn und beharrt auf der traditionellen Lehre von der Schuld des Adam. Selbst wenn man die These vertritt, dass die natürliche Inklination zum Bösen erst durch die menschliche Willensfreiheit zum ethisch Bösen wird<sup>796</sup>, löst dieser Ansatz erst recht nicht die Frage, wie es sich mit jenen Menschen und Tieren verhält, die (noch) nicht zur Entscheidung zwischen Gut und Böse fähig sind und dennoch für die Schuld der Anderen zu bezahlen haben.<sup>797</sup>

Dass hingegen die Betonung der Unschuld der Kinder (und Tiere) nicht nur eine bevorzugte moralische Berücksichtigung nach sich ziehen sollte, wie dies Linzey einfordert, sondern dass die Unschuld auch eine christologische Kategorie ist, hat der bereits zitierte John Henry Newman<sup>798</sup> deutlich gemacht: bei ihm leuchtet im unschuldig Leidenden das Bild des schuldlos gepeinigten Christus auf. Ein anderes Christusbild, nämlich das des göttlichen Kindes, und mit ihm die Gotteskindschaft, hat der Priester Heinrich Spaemann ausführlich reflektiert. In seinem 1967 erstmals erschienenen Buch „Orientierung am Kinde“<sup>799</sup> meditiert der deutsche Theologe über die Parallelität kindlichen Grundverhaltens mit dem Verhalten Jesu selbst.

Orientierung am Kind zu nehmen ist bei Spaemann kein Plädoyer für das Niedliche, sondern Interesse an der Offenheit des „anfangenden Menschen“<sup>800</sup>. Das Kind tut keinem Wesen dieser Erde Gewalt an, vielmehr identifiziert es sich mit den Mitgeschöpfen in einer pro-

---

<sup>795</sup> Schönborn, Christoph, Die kirchliche Erbsündenlehre im Umriss, in: Schönborn/Görres/Spaemann (Hg.), Zur kirchlichen Erbsündenlehre. Stellungnahmen zu einer brennenden Frage, Einsiedeln 1991, 80f. Schönborns Zitat bezieht sich auf: Lorenz, Konrad, Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression, Wien 1963.

<sup>796</sup> Vgl. Kreiner, Gott im Leid, 390.

<sup>797</sup> Wenn man hingegen die Werthaftigkeit menschlichen Lebens unabhängig von der Willensfreiheit behauptet, stellt sich die Frage, wieso dies nicht auch für die Tiere gelten soll. Die Schlussfolgerung Kreiners, dass der „Sinn“ der Tiere gerade darin bestehen könnte, die „Möglichkeit (zum Bösen) in die Welt gebracht zu haben, ohne je von ihr Gebrauch machen zu können“, überzeugt aus tierethischer Sicht nicht. – Vgl. Kreiner, 390.

<sup>798</sup> Vgl. 3.6.1.

<sup>799</sup> Spaemann, Heinrich, Orientierung am Kinde. Meditationsskizzen zu Mt 18,3, Freiburg<sup>9</sup> 1999.

<sup>800</sup> Spaemann, Orientierung, 9. Die Offenheit des Kindes ist „schuldlos und wehrlos“ und entlarvt gerade deshalb die Falschheit der Erwachsenenwelt nicht aus Freude an der Kritik, sondern weil für das Kind die Unwirklichkeit der Lüge einfach nicht existiert: Es ist derselbe „Jageist“ Jesu, der am Werke ist und gegen den sich die Wut seiner Mörder richtet. (Vgl. Spaemann, 53ff.) Ebenso ist Jesu Gottverlassenheit am Kreuz „der Schrei des Kindes, das im Sterben nun auch von seinem Vater alleingelassen wird. Mit diesem Schrei hob dieses Kind unser Alleinsein auf, trug es unsere Schuld ab, nahm es unserem Tode den Stachel...“ (Spaemann, 128.)

existenten Wiese: „Alles Sein ist für ein Kind Mitsein.“<sup>801</sup> In der Offenheit und Gewaltlosigkeit des schuldlosen Kindes spiegelt sich daher die Eigentümlichkeit der Liebe Christi wider, so Spaemann:

Gott zwingt nicht, er vertraut. Er wurde ein Kind, damit wir keine Angst vor ihm haben, ein Kind, das sich nicht wehrt und das uns vertrauend die Arme entgegenbreitet, noch als Gekreuzigter, das sich angewiesen macht auf unsere Liebe, damit es uns die seine schenken kann.<sup>802</sup>

Das Offene, das bei Spaemann in der Haltung des „absichtslose(n) Sehen(s) des aufschauenden Kindes“<sup>803</sup> zum Ausdruck kommt, findet sich in der bereits erwähnten Guardini-Interpretation von Rilkes Duineser Elegien ebenso als Eigentümlichkeit der Kinder, der Liebenden und Sterbenden – *und der Tiere* wieder.<sup>804</sup> Es ist also etwas Verbindendes bei Kindern *und* Tieren zu finden, das durchaus mit Linzeys Begriff der Unschuld benannt werden kann.

Die christliche Wertschätzung des Kindes allerdings, das hat zuletzt Hubertus Lutterbach historisch ausführlich nachgezeichnet<sup>805</sup>, beruht ursprünglich auf dem Typus der Gotteskindschaft als einem Ähnlichwerden mit dem göttlichen Logos-Kind durch die Taufe. Die Idealisierung des Kindes, insbesondere mittels der Unschuldsmetapher, ist dagegen Ausfluss späterer Epochen. Erst das Zweite Vatikanum rückte die Taufberufung wieder zurück ins Verständnis der Gotteskindschaft.<sup>806</sup>

Daher ist es wohl nicht gänzlich abwegig, Linzeys Verständnis der Unschuld auch im Nachhall früherer Frömmigkeitsgeschichte zu betrachten. Zugleich hat Lutterbach aber nachgewiesen, wie sehr die sakralisierten bzw. regressiven Kinderideale des Mittelalters und der Romantik Wegbereiter für die Ausbildung von Kinderrechten im 20. Jahrhundert waren.<sup>807</sup> Dass sich der erklärte Tierrechtler Linzey nun derselben Topoi aus einer langen christlichen Tradition bedient, erscheint mithin nicht nur konsequent, sondern zeugt von seiner wohl fundierten Intuition.

---

<sup>801</sup> Spaemann, 123.

<sup>802</sup> Spaemann, 140.

<sup>803</sup> Spaemann, 31.

<sup>804</sup> Vgl. 4.3.1.1) – Guardini, Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins, 267ff.

<sup>805</sup> Lutterbach, Hubertus, Gotteskindschaft. Kultur- und Sozialgeschichte eines christlichen Ideals, Freiburg/Basel/Wien 2003.

<sup>806</sup> Vgl. Lutterbach, Gotteskindschaft, 440.

<sup>807</sup> Vgl. Lutterbach, Kinder und Christentum, 111-121.

#### 4.4.2. Der kosmische Christus

Christus als „Allherrscher“ bzw. „Herr über den Kosmos“ ist ursprünglich ein alttestamentliches Gottesprädikat, das, christologisch gewendet, besonders seit Origenes und Athanasius von Alexandrien die vollkommene Gottheit des Logos zum Ausdruck bringen sollte. Inhaltlich ist der Titel stark mit der Übertragung der Gottesmetapher „Alpha und Omega“ auf Christus in Offb 22,13 verwandt sowie mit der in Eph 1,10 formulierten Rekapitulation (*anakephalaiosis*), der Zusammenfassung der ganzen Schöpfung in Christus als ihrem Haupt. Gemein ist diesen Aussagen die Überzeugung, dass durch Tod, Auferstehung und Erhöhung Christi „zur Rechten des Vaters“ die gesamte Menschheit, ja die ganze Schöpfung zu ihrem Ziel gekommen ist: der vollendeten Gemeinschaft mit Gott.<sup>808</sup>

Linzey lehnt sich in seiner Auslegung ganz an das patristische Verständnis kosmischer Christologie an. Er beklagt zugleich, dass die westliche Tradition unter dem Einfluss der Anthropozentrik die kosmische Dimension der Erlösung vernachlässigt habe. Die Christushymnen in den deuteropaulinischen Briefen an die Epheser und Kolosser sowie der Logoshymnus des Johannesevangeliums seien ein eindeutiges Zeugnis dafür, dass „der kosmische Christus, durch den alle Dinge zum Sein gekommen sind, die Quelle und die Bestimmung und das Wohl aller Kreaturen ist.“<sup>809</sup>

Mit dem Gedanken, dass es durch den Logos entweder Erlösung für alle oder gar keine Erlösung gebe, bekräftigt Linzey pointiert seine Überzeugung, dass die Verheißung der neuen Schöpfung in Christus für alle, auch für die Tiere, gilt. Dass der Fokus dieser Verheißung, sowohl im Neuen Testament als auch in der späteren Theologie, auf der Heilszusage an den Menschen liegt, ist für Linzey ein Hinweis darauf, dass Gott durch den Menschen hindurch sein Erlösungswerk vollzieht. Damit verknüpft Linzey die Aufforderung an den Menschen, schon jetzt im Sinne der neuen Schöpfung moralisch zu handeln: im Verzicht auf das Töten von Tieren.<sup>810</sup>

Nachfolgend sollen zwei Fragen untersucht werden, die sich aus Linzeys Überlegungen ergeben:

---

<sup>808</sup> Vgl. Schönborn, 329.

<sup>809</sup> Linzey, *Animal Theology*, 90.

<sup>810</sup> Vgl. 3.6.3.

1. die Interpretation der genannten neutestamentlichen Hymnen und der patristischen Auslegung der kosmischen Bedeutung Christi durch die katholischen Dogmatiker;
2. die Tragfähigkeit der These Linzeys, wonach die Erlösung der Schöpfung durch den Menschen hindurch (ontologisch und funktional) geschieht.

### **Ad 1) Die kosmische Bedeutung Christi in den Hymnen Joh 1, Eph 1, Kol 1**

Der Gedanke, dass das Heilsereignis von Tod und Auferstehung Jesu universale, ja kosmische Bedeutung aufweist, begegnet schon bei Paulus.<sup>811</sup> Zur vollen Entfaltung gelangt die kosmologische Explikation des Christusbekenntnisses in den deuteropaulinischen Hymnen Eph 1,10f. und Kol 1,15-20 sowie im Prolog Joh 1,1-18. Hier werden die Ereignisse von Tod und Auferstehung Jesu im großen Rahmen der Vollendung der kosmischen Geschichte gedeutet. Das ganze Weltall steht unter der Herrschaft Christi, die zugleich bis in den Anfang der Schöpfung zurückverlegt wird.<sup>812</sup>

Der Prolog Joh 1,1-18, dem nach weit verbreiteter exegetischer Überzeugung ein altchristliches Gemeindelied zugrunde liegt, präsentiert „in den Bahnen spätsraelitischer Weisheitstheologie“<sup>813</sup> Christus als den präexistenten Logos, der in die Welt kommt und Fleisch annimmt. Die schöpfungstheologisch wesentliche Aussage der ersten drei Verse<sup>814</sup> besteht darin, dass die Präexistenz des Wortes auf eine Zeit vor aller Schöpfung verweist und dass unter Bezugnahme auf den Schöpfungsbericht Gen 1 durch dieses Wort alles geschaffen ist.

Schönborn interpretiert dies so: „Der Logos war bei Gott nicht, weil Gott durch ihn alles erschaffen hat, sondern weil er selber Gott war.“<sup>815</sup> Damit, so der Kardinal, sei allen platonistischen Vorstellungen eine Absage erteilt, die einen Mittler für notwendig erachteten, weil die (defiziente) Schöpfung andernfalls die Macht Gottes nicht ertragen hätte. Es ist vielmehr umgekehrt: „Gott nimmt ‚die Substanz für die Kreaturen und das Muster der geschaffenen Dinge und die Gestalt der Ausstattung der Welt aus sich selbst‘ und ‚formt‘

---

<sup>811</sup> „Und einer ist der Herr: Jesus Christus. Durch ihn ist alles, und wir sind durch ihn.“ (1Kor, 8,6b)

<sup>812</sup> Vgl. Kasper, 181.

<sup>813</sup> Vgl. dazu Stuttgarter Neues Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Erklärungen, Stuttgart 2008, 179.

<sup>814</sup> „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott. Im Anfang war es bei Gott. Alles ist durch das Wort geworden, und ohne das Wort wurde nichts, was geworden ist.“ (Joh 1,1-3)

<sup>815</sup> Schönborn, 67.

damit die Welt der geschaffenen Dinge.“<sup>816</sup> Der Johannesprolog ist so ein wesentliches Zeugnis gegen die Arianer, die sich auf Apg 2,36 berufen hatten – „Gott hat ihn zum Herrn und Messias *gemacht*“ – und so leugneten, dass Christus seinem Wesen nach Gott sei.

Schönborn argumentiert gegen die arianische Sichtweise besonders mit Hilfe der Theologie des Athanasius von Alexandrien, die für die rechtgläubige Christologie bestimmend geworden ist. Er kommentiert den Kirchenlehrer wie folgt: „Der uns erschaffen hat, ist durch die Menschwerdung auch zu unserem Erlöser geworden, seine ewige Herrschaft wird durch seine verherrlichte Menschheit auf alle Menschen ausgeweitet.“<sup>817</sup> Hier ist mit anderen Worten gesagt, was Gregor von Nazianz eine Generation später auf die Formel brachte: *Quod non assumptum – non sanatum*. Für Schönborn ist gerade diese letzte Perspektive der Verherrlichung entscheidend; Christus geht am Ende eben nicht im Vater auf, sondern bleibt verklärter Leib, wenn er beim Vater thront. Zugleich ist das körperliche Thronen Christi zur Rechten des Vaters auch als Abwehr der gnostischen Irrlehre zu interpretieren, die behauptete, dass ein rein geistiger Christus den bösen Schöpfergott einer schlechten Welt abgelöst habe.<sup>818</sup>

Während Schönborn eher die historisch-apologetischen Aspekte der johanneischen Logostheologie betont, kehrt Menke eine existenziell-anthropologische Sinnspitze des Hymnus hervor: Mit der Inkarnationsaussage Joh 1,14 stellt sich der Logos ganz auf die Seite der Menschen; er weilt nicht bloß unter ihnen, sondern wird Fleisch. In der Fleischwerdung gipfelt das ganze schöpferische Wirken des Logos. Die Eingrenzung des Fleischwerdungsgedankens auf den Menschen steht hier allerdings in einem merkwürdigen Widerspruch zu seinem kurz davor geäußerten Gedanken, wonach das Gottsein des Logos die Voraussetzung dafür ist, dass Christus *universale* Bedeutung zugesprochen werden kann.<sup>819</sup>

Was ist der Ertrag, der aus Schönborns und Menkes Untersuchungen des Johannesprologs für die Tiertheologie gewonnen werden kann? In erster Linie streichen beide auf ihre Weise die Radikalität jener Aussage hervor, die das gesamte Johannesevangelium durchzieht: Es gibt

---

<sup>816</sup> So definiert bereits Irenäus in seinen Schriften *Adversus Haereses* den entscheidenden Unterschied zwischen Platonismus und christlichem Schöpfungsglauben, zitiert aus: Kehl, 166.

<sup>817</sup> Schönborn, 315.

<sup>818</sup> Vgl. Schönborn, 313-318.

<sup>819</sup> Vgl. Menke, 201.199.

keinen Weg zum Vater außer durch Christus.<sup>820</sup> Bei Schönborn erfährt zusätzlich das Leibliche – gerade auch am verherrlichten Christus – seine besondere Betonung.

Wenn aber das Ziel von Schöpfung und Inkarnation die Vergöttlichung ist und der Logos Ursprung, Mitte und Ziel von *allem* ist,<sup>821</sup> dann dürfte konsequenterweise die ebenso leibliche Tierwelt gleichfalls nicht ohne kosmische Zukunft sein; eine Schlussfolgerung, die Schönborn allerdings nicht zieht. Bei Menke findet sich die Universalbedeutung des johanneischen Logosverständnisses zwar bestätigt, wird jedoch durch eine enge, anthropozentrische Interpretation der Inkarnationsaussage Joh 1,14 wieder relativiert – eine Widersprüchlichkeit, die sich an späterer Stelle wieder auflöst, worauf nachfolgend noch eingegangen wird.

Der Epheserhymnus (Eph 1,3-14), ein Loblied auf den Heilsplan Gottes, äußert in Vers 10 den für die altkirchliche Theologie bedeutsamen Gedanken der Rekapitulation/*anakephalaios*: In der Person Christi wird von Gott noch einmal die Geschichte der Welt „durchgespielt“; das Schöpfungswerk findet ein gutes Ende, indem es im verherrlichten Christus zu seiner Einheit gelangt. Dabei ist keineswegs nur der Mensch gemeint, sondern *alles* wird in Christus vereint, „alles, was im Himmel und auf Erden ist“ (Eph 1,10b).

Die neue Schöpfung ist nicht Erschaffung neuer Geschöpfe, sondern sie geschieht als Erneuerung des Bestehenden – in der Person des gekreuzigten Jesus, wie dies Irenäus sehr deutlich formuliert: „(...) denn durch das Wort Gottes hat das Universum seinen Bestand; und in ihm ist der Sohn Gottes gekreuzigt, indem er dem Universum (sc. allen Dingen) das Kreuzzeichen eingezeichnet hat.“<sup>822</sup>

Deutlicher kann es nicht gesagt werden: Alle, auch die Tiere, tragen das Kreuzzeichen. Demnach müssten die Tiere, als Teil der bestehenden Schöpfung, Anteil an der Rekapitulation haben, an der Erneuerung in Christus. Nur so kann die *anakephalaios* nach Eph 1,10 zu jenem, von Schönborn behaupteten „Sinn der Geschichte“ werden:

Die Schöpfung zielt nicht auf eine bloße Freisetzung der Geschöpfe, auf ihre „Entlassung in die eigene Autonomie, sondern ihr Ziel ist die Erhebung der Geschöpfe zur Gemeinschaft mit Gott. Wie immer diese

---

<sup>820</sup> Zum Selbstanspruch Jesu, vgl. u.a.: Joh 10,30; 11,25; 14,9; 17,5.

<sup>821</sup> Vgl. Schönborn, 149f.

<sup>822</sup> Irenäus, Epideixis 34, zitiert aus: Kehl, 171.

Wirklichkeit genannt wird, Gnade, übernatürliches Ziel, Vergöttlichung, erst das ist das Ziel von Schöpfung und Inkarnation.<sup>823</sup>

Eine noch deutlichere Schilderung der Universalbedeutung Christi liefert der Kolosserbrief. Auch hier ist Jesus „Haupt (*kephalé*) des Leibes (= der Kirche)“ (Kol 1,18). Aber mehr noch als in Joh und Eph wird hier die aktive Schöpfungsmittlerschaft Christi betont: „Er ist nicht nur vor aller Schöpfung, sondern aktiver Ermöglicher der Schöpfung.“<sup>824</sup> Eng verzahnt der Hymnus in Vers 16 („Denn in ihm wurde alles erschaffen“) die Schöpfungsmittlerschaft mit der universalen Erlösungsmittlerschaft in Vers 19 („Denn Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen, um durch ihn alles zu versöhnen“).

Kehl deutet die Mittlerschaft Jesu nach dem Kolosserhymnus in einem dreifachen Sinn: 1. Jesus ist die „Exemplarursache der Schöpfung, ihr Modell und ihre ideale Grundform, nach der bzw. in die hinein Gott alle Geschöpfe geschaffen hat“. 2. Jesus ist das Wort Gottes „nach außen“ (sodass Thomas die Schöpfung als *verbum verbi* bezeichnen kann). 3. Jesus ist die „Zielursache“ der Schöpfung, d.h. er ist von Anfang an „als die vom Schöpfer angestrebte Ziel- und Sinngestalt in der Schöpfung präsent.“<sup>825</sup>

Kehls Interpretation Christi als Zielursache erhellt überdies die theologischen Hintergründe für die Übertragung der Gottesmetapher „Alpha und Omega“ auf Christus: Der Logos ist nach Joh 1,1 als Schöpfungsmittler auf eine ihm eigentümliche Weise Gott, nicht *ein* Gott neben dem Vater, aber auch nicht ein bloß funktional bestimmter Schöpfungsmittler.<sup>826</sup> Mit dieser Erkenntnis verbunden, wird die Aussage „In ihm wurde alles erschaffen“ (Kol 1,16) zusätzlich zum schöpfungstheologischen Verständnisschlüssel für das innertrinitarische Geschehen und für die Eigenständigkeit und Verschiedenheit der Welt von Gott:

Indem sie (die Schöpfung, Anm.) – in welcher Form auch immer; vgl. Ps 104! – am *Dank* des Sohnes partizipiert und ihn ins Endlich-Geschöpfliche ausweitet, bekennt sie, dass sie nicht Gott ist und nicht wie Gott sein will. So wird sie dem Sohn in seiner irdischen Gestalt ähnlich und erfüllt den theologischen Sinn ihres Daseins: christusförmig zu werden (vgl. Gal 4,19).<sup>827</sup>

---

<sup>823</sup> Schönborn, 149.

<sup>824</sup> Menke, 192.

<sup>825</sup> Kehl, 152f.

<sup>826</sup> Der Johannesprolog unterscheidet daher in Joh 1,1 den Vater als „ho theos“ vom Logos – „theos“. Damit wendet er das Gottesprädikat nicht als einen Gattungsbegriff auf Christus an. – Vgl. Menke, 199.

<sup>827</sup> Kehl, 244.

Dieser Partizipationsgedanke ist freilich nicht neu. Schon die Scholastik versuchte, so das Verhältnis der endlichen Schöpfung zum unendlichen Gott (*esse absolutum*) zu bestimmen. Es war dann Hans Urs von Balthasar, der die Paradoxie des Gegenüberstehens von Gott und Kreatur entschärfte, indem er sie in das innertrinitarische Geschehen hineinverlegte. Auf diesen Gedanken beruft sich Kehl ausdrücklich: Die Kreatur erhält „ihren Ort“ in Christus und somit im ewigen Gegenüberstehen von Vater und Sohn.<sup>828</sup>

Hier liegt Linzey mit den katholischen Dogmatikern auf einer Linie. Auch der Anglikaner hängt dem Gedanken der Partizipation aller Kreaturen am kosmischen Christus an: Er ist Quelle und Ziel allen Lebens. Tiere haben daher genauso Anteil an der Heilsökonomie, d.h. der Rettung der ganzen Schöpfung durch den Logos.<sup>829</sup> Linzeys Schlussfolgerung – „Durch den Logos ist die ganze Schöpfung erlöst, oder es gibt keine Erlösung“ – steht also in keinem Widerspruch zu einer Rekapitulationslehre katholischer Provenienz, die sich, konsequent durchdacht, auf das kosmisch-christologische Hymnenwerk des Neuen Testaments beruft.<sup>830</sup>

### **Ad 2) Erlösung der Tiere – „durch den Menschen hindurch“?**

Bisher wurden zahlreiche Argumente Linzeys zugunsten einer Erlösung der Tiere vorgebracht. Im Zusammenhang mit der kosmischen Christuslehre greift der englische Theologe einen Gedanken auf, der insbesondere in der ostkirchlichen Tradition eine reiche Entfaltung erfahren hat: Die Erlösung der nicht-menschlichen Schöpfung geschieht durch den Menschen hindurch.

Die orientalische Theologie kennt nicht jene scharfe Trennung zwischen der ursprünglichen, reinen Natur, der „widernatürlichen“, gefallenen Welt und der göttlichen, übernatürlichen Gnade, welche den Kosmos wieder in seinen von Gott gewollten Urzustand zurückversetzt. Die Welt ist vielmehr geschaffen, um vergöttlicht zu werden und so vom Ursprung an „dynamisch auf ihr Endziel ausgerichtet, das ihr in den (göttlichen, Anm.) Willens-Ideen

---

<sup>828</sup> Vgl. Balthasar, Hans Urs von, *Pneuma und Institution*, Einsiedeln 1974, 33f., zitiert aus: Kehl, 245.

<sup>829</sup> Vgl. 3.6.3.

<sup>830</sup> Dass der von Linzey und den katholischen Dogmatikern gewählte Partizipationsgedanke nicht der einzige Weg sein muss, um das Verhältnis von Gott und Kreatur zu begreifen, hat Nikolaus von Kues gezeigt. Er versteht die Welt als Ausfaltung (*explicatio*) Gottes, die sich in jeder Kreatur als Einfaltung (*complicatio*) vollzieht. Dieser Ansatz erlaubt es, Anders- und Eins-Sein zu denken und der einzelnen Kreatur einen Selbststand zuzusprechen. Vor allem aber teilt sich nach Kues Gott im Sein der Tiere wirklich und eigenständig mit. Die Tiere sind eine genuine Explikation Gottes und nicht bloß *vestigium* wie bei den Scholastikern. Vgl. dazu: Müller, Klaus, *Wenn sich Tiere in der Theologie tummeln. Über eine noch kaum wahrgenommene Herausforderung durch Nikolaus von Kues und ihre Aktualität*, in: Hagencord (Hg.), *Wenn sich Tiere in der Theologie tummeln*, 75-83.

vorbestimmt ist.<sup>831</sup> Diese vor allem bei Maximus Confessor entwickelte dynamische Vorstellung der Materie zielt darauf hin, dass die verschiedenen Körper des Kosmos bei der Auferstehung in einen einzigen übergehen und alles ineinander existiert. Schon in Adam hätte sich das gesamte Universum vollenden sollen, doch weil sich dieser verweigert hatte, wird das kosmische Vollendungswork durch den zweiten Adam/Christus erfüllt.<sup>832</sup>

Die ostkirchliche Theologie habe den Sinn für die Zusammengehörigkeit von Mensch und Kosmos immer bewahrt, schreibt der in Linzeys Werk gleichfalls zitierte russische Dogmatiker Vladimir Lossky: „Auf dem Weg zur Gottvereinigung vernachlässigt der Mensch die Geschöpfe nicht, sondern vereinigt in seiner Liebe den durch die Sünde zerrissenen Kosmos, damit er endlich durch die Gnade verklärt werde.“<sup>833</sup> Nicht von ungefähr betont daher die orthodoxe Aszetik die Notwendigkeit eines mit den Tieren mitfühlenden Herzens.<sup>834</sup>

Das abendländische Christentum verdankt eine gewisse Belebung des Interesses an kosmischer Christologie vor allem den – in der Fachwelt nicht unumstrittenen<sup>835</sup> – Arbeiten des französischen Naturwissenschaftlers und Theologen Pierre Teilhard de Chardin (+ 1955). In dem Versuch, die darwinistische Evolutionstheorie theologisch fruchtbar zu machen, begreift er – in Anlehnung an Offb 21,6 – Christus als den „Punkt Omega“. Die Schöpfung steuert evolutiv auf je höhere Komplexität zu und erreicht so neue Ebenen: von der Kosmogense zur Biogenese und hin zur Noogenese, welche schließlich in der universalen Einigung im Punkt Omega – Christus – mündet.<sup>836</sup>

Anders als bei Thomas' *scala naturae* bleiben bei Teilhard die Speziesgrenzen durchlässig: Geist oder Bewusstsein sind nicht auf den Menschen beschränkt. Die Tiere und Pflanzen

---

<sup>831</sup> Lossky, Vladimir, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche (Geist und Leben der Ostkirche, Bd. 1), Graz 1961, 128.

<sup>832</sup> Vgl. Maximus Confessor, De ambiguis, zitiert aus: Lossky, 138f.

<sup>833</sup> Lossky, Die mystische Theologie, 140; siehe auch: Linzey, Christianity, 35.

<sup>834</sup> Beispielhaft nennt Lossky jene Mahnungen von Isaak dem Syrer, die Linzey in „Animal Theology“ zitiert. – Vgl. 3.5.1.

<sup>835</sup> Abgesehen von inhaltlicher Ablehnung, der sich Teilhard auch von Seiten der offiziellen Kirche ausgesetzt sah, betrifft die Kritik in erster Linie seine häufigen Grenzüberschreitungen von naturwissenschaftlichem Argumentieren zu theologisch-philosophischer Spekulation. – Vgl. dazu: Werner, Hans-Joachim, Eins mit der Natur. Mensch und Natur bei Franz von Assisi, Jakob Böhme, Albert Schweitzer und Teilhard de Chardin, München 1986, 111-115.

<sup>836</sup> Zu einer Darstellung des Werks Teilhards, vgl. auch: Schmitz-Moormann, Karl, Pierre Teilhard de Chardin. Evolution – die Schöpfung Gottes, Mainz 1996.

bleiben unsere „Brüder“, auch wenn sie uns mehr oder weniger fernstehen und wir ihre Seelen nicht durchschauen können.<sup>837</sup> Ja, mehr noch, selbst die rohe Materie ist mit Geist beseelt:

In ihrem tiefsten Innern besteht die lebende Welt aus Bewusstsein, das von Fleisch und Knochen umkleidet ist. Von der Biosphäre bis zur Art ist alles nur eine ungeheure Verzweigung von Seelenleben, das durch alle Formen hindurch sich sucht. Dahin führt uns der Ariadnefaden, wenn wir ihm bis ans Ende folgen.<sup>838</sup>

Mit zunehmender Komplexität eines Lebewesens erhöht sich dessen Grad der Innerlichkeit – ein Gedanke, der im Lehrbuch Kehls mit Verweis auf Teilhard und Rahner bereits begegnet ist.<sup>839</sup> Die Ausdrücke „Geist/Seele“ oder „Bewusstsein“ bezeichnen die „Konzentrationskraft“<sup>840</sup>, das innere, geistige Organisationsprinzip, welches jedes Wesen zusammenhält. Mit diesem ganzheitlichen, d.h. Leib-Seele und Materie-Geist zusammen spannenden Ansatz steht Teilhard in Opposition zur cartesianischen Mechanismus-Lehre ebenso wie zur Heideggerschen Existenzphilosophie. Er will dagegen den Tieren und selbst den unbelebten Dingen ihre geraubte Seele zurückerstatten.<sup>841</sup>

„Alle Materie ist von nun an inkarniert, mein Gott, durch deine Inkarnation“, schreibt Teilhard und, gegen die überhebliche Sicht des Menschen auf die anderen Geschöpfe gerichtet:

Spreng, mein Gott, durch die Kühnheit der Offenbarung die Zaghaftheit eines knabenhaften Denkens, das sich in der Welt nichts Größeres und nichts Lebendigeres vorzustellen mag, als die erbärmliche Vollkommenheit unsres menschlichen Organismus!<sup>842</sup>

Die Perfektion aller Dinge geschieht laut Teilhard vielmehr durch den wiederkommenden Christus, in dem sich alle Dinge vollenden. Dessen Wiederkunft ist nicht so sehr Epiphanie, sondern vielmehr „Diaphanie“<sup>843</sup>, das heißt ein zunehmendes Durchstrahlen aller Dinge durch Christus. Hier sieht nun Teilhard den Menschen mit am Werk, der als einziges, sich seiner selbst bewusstes Geschöpf (der „Noosphäre“) die übrige Welt „nach oben“ zieht: „Die radiale Energie (Christus, Anm.) wird so zur Triebkraft der Evolution, sie bewirkt immer höhere, d.h.

---

<sup>837</sup> „Das Bewusstsein steigt in den Lebewesen: das ist alles, was wir sagen konnten.“ – Teilhard de Chardin, Pierre, *Der Mensch im Kosmos*, München 1959, 164.

<sup>838</sup> Teilhard de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*, 137.

<sup>839</sup> Vgl. 4.2.2.1. ad 2), bzw. Kehl, 313-321.

<sup>840</sup> Werner, *Eins mit der Natur*, 119.

<sup>841</sup> Werner, *Eins mit der Natur*, 123.

<sup>842</sup> Teilhard de Chardin, *Lobgesang des Alls*, Olten/Freiburg i. Br. 1964, 21f.

<sup>843</sup> Teilhard de Chardin, *Der göttliche Bereich. Ein Entwurf des innern Lebens* (Werke 2), Olten/Freiburg im Breisgau, 1962, 156.

komplexere Einheiten bis hin zum Menschen und durch den Menschen hindurch bis zum Punkt Omega (...).<sup>844</sup>

Durch die Vermittlung des Menschen hört die Evolution auf blind zu sein, „sie kommt zum Bewusstsein ihrer selbst“<sup>845</sup>. In der menschlichen Anstrengung vollendet sich das göttliche Einigungswerk.<sup>846</sup> Teilhard fordert daher eine Ethik der Humanität, die die Größe des menschlichen Geistes wahrnimmt und zugleich die kosmischen Wurzeln des Menschen anerkennt. Eine solche Ethik bedeutet „Solidarität und Verantwortung für ein in Entwicklung befindliches Universum.“<sup>847</sup>

Die Sorge um die nicht-menschliche Welt geht in Teilhards komplexem Schrifttum einher mit einem heute seltsam anmutenden Optimismus über die Bestimmung und die gestalterischen Aufgaben des Menschen. Seine Fortschritts- und Technikgläubigkeit ließe sich noch aus persönlichen und zeitbedingten Umständen heraus erklären. Aber oft scheint das viel beschworene Eingebundensein des Menschen in die Welt und seine Verantwortung für die Schöpfung aufgehoben zu werden von Teilhards großem Vertrauen in die natürliche Zielgerichtetheit des Evolutionsprozesses an sich, innerhalb dessen er den Menschen als einen natürlichen Teil begreift.

Also bietet es sich auf dieser Grundlage an, *alles*, was in der Welt geschieht, was der Mensch an Gutem und Bösem tut, als „natürlich“ zu deuten, als einen Schritt zu diesem Endzustand hin, auch wenn wir den jeweiligen Zusammenhang zwischen dem, was gegenwärtig geschieht, und dem Endzustand nicht in allen Einzelheiten begreifen können. Krieg, Ungerechtigkeit, menschliches Leid in vielfältiger Form, Zerstörung der Welt, in der wir leben? Unter dem Aspekt der Evolution (sind dies nach Teilhard, Anm.) alles Manifestationen des Drucks zur Vereinigung.<sup>848</sup>

Teilhards christologische Deutung des Kosmos bleibt trotz aller systematischen und inhaltlichen Unstimmigkeiten ein visionärer Aufruf zur ganzheitlichen Betrachtung von Mensch und Welt. Es muss daher keine Abwertung bedeuten, wenn man diesen – ähnlich wie

---

<sup>844</sup> Werner, *Eins mit der Natur*, 131. Menke nutzt diese Teilhardsche Unterscheidung zu einer Neuformulierung der *analogia entis*-Lehre. – Vgl. Menke, 506ff. sowie 4.4.1. ad2)

<sup>845</sup> Werner, *Eins mit der Natur*, 133.

<sup>846</sup> Vgl. Teilhard de Chardin, *Der göttliche Bereich*, 25-63. Ganz ähnlich formuliert diesen Einigungsgedanken Karl Rahner: „Die Selbsttranszendenz des Kosmos im Menschen auf ihre eigene Ganzheit und auf ihren Grund hin (...) ist nun nach der Lehre des Christentums erst dann wirklich ganz zu ihrer letzten Erfüllung gelangt, wenn der Kosmos in der geistigen Kreatur (...) die unmittelbare Selbstmitteilung seines Grundes selbst empfängt...“ – Rahner, *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, 199.

<sup>847</sup> Teilhard de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*, 238.

<sup>848</sup> Werner, *Eins mit der Natur*, 143.

Albert Schweitzers Lehre der „Ehrfurcht vor dem Leben“<sup>849</sup> – in die Kategorie mystischer Theologie und Weltsicht reiht.<sup>850</sup>

Dessen ungeachtet erfährt Teilhard eine positive Rezeption in den Christologien Schönborns und Menkes. Schönborn würdigt Teilhards Arbeiten als befreiende Weltsicht: „Der Ozean, in den alle geistigen Ströme des Universums münden, besitzt ein Antlitz und ein Herz.“<sup>851</sup> Im Unterschied zu den fernöstlichen Philosophien, die Gott und Mensch entpersonalisieren, sei der christliche Gott derart personal, „dass er die gesamte Schöpfung durch den Menschen hindurch personalisiert. In Christus gibt es keinen Widerspruch zwischen Universalität und Personalität. Die Struktur des Universums ist deshalb zwar nicht individuell, aber personal.“<sup>852</sup>

Menke wiederum bringt Teilhard in Zusammenhang mit dem frühchristlichen Apologeten Justin (+ 165), der sehr früh die Logostheologie ausdrücklich in einen universalen Sinnzusammenhang stellte. Für Menke gibt Teilhards universale Christologie vor allem Antwort auf die Frage nach der Bestimmung alles Geschaffenen; sie ist somit eine Ausdeutung der kosmischen Hymnen Eph 1 und Kol 1.<sup>853</sup> Mehr noch ist hinzuzufügen: Ein solches Christusverständnis birgt jenen thematischen Bogen in sich, der nach Menke die ganze Bibel zusammenspannt:

Schon im ersten Buch der Bibel – im Buch *Genesis* – und erst recht im letzten Buch der Bibel – in der *Geheimen Offenbarung* – ist eines ganz klar: Der von Israel mit dem Tetragramm JHWH bezeichnete Gott will in jedem Menschen und über die Menschheit in allen Geschöpfen zur Darstellung kommen – nicht mit Zwang, sondern in Gestalt eines Bundes, in dem jeder auf singuläre Weise die Liebe darstellt, die Gottes Wesen ist.<sup>854</sup>

Der Mensch als Darstellung (*repraesentatio*), als *Standbild* Gottes, der als Sachwalter die Güte des Schöpfers widerspiegeln soll: Hier, bei Menke, schließt sich der Bogen zu den biblischen Beschreibungen von Rolle und Aufgabe des Menschen, die thematisch bereits im Anthropologietraktat aufgeworfen wurden.<sup>855</sup> Der Mensch ist im kosmisch-theologischen

---

<sup>849</sup> Vgl. 2.2.2.1.

<sup>850</sup> Einen vergleichbaren, mystisch inspirierten Ansatz zu einem christozentrischen Begreifen des Kosmos hat der katholische Theologe Fridolin Stier vorgelegt. – Vgl. Stier, Fridolin, *Vielleicht ist irgendwo Tag*, Freiburg/Heidelberg 1981.

<sup>851</sup> Schönborn, 335.

<sup>852</sup> Schönborn, 335.

<sup>853</sup> „... darin nämlich, dass Christus alles in allem und in allen wird (Eph 1,3-14; Kol, 1,15-20).“ – Menke, 237.

<sup>854</sup> Menke, 509.

<sup>855</sup> Vgl. 4.3.1.

Verständnis der Kulminationspunkt der Evolution, weil er sich als noetisches Wesen (Teilhard) aus dem unerlösten Zustand dieser Schöpfung *im Geiste* – wenigstens ein Stück – weit befreien kann.

Diese Sonderstellung des Menschen, aus der Unerlöstheit der gefallenen Schöpfung ausbrechen zu können, ermöglicht Linzey den Schritt zu den praktisch-ethischen Forderungen des Verzichts auf das Töten und auf den Konsum von Tieren. Die Realisierung dieser Forderung ist Konsequenz der an den Menschen ergangenen Heilszusage und setzt die evolutive Durchdringung des gesamten Kosmos durch das fleischgewordene Wort fort. Im Tätigwerden für diese neue, höhere kosmische Ordnung muss daher der nicht-menschliche, aber empfindungsfähige Teil der Schöpfung in besonderer Weise mit eingeschlossen werden.<sup>856</sup>

Das Zweite Vatikanische Konzil, dessen Texte durchwegs anthropozentrisch geprägt sind, übersieht dennoch nicht die Schöpfungs- und Weltrelevanz, die der Auftrag an den Menschen beinhaltet, der für das Reich Christi tätig wird. Für das Wachsen des kosmischen Leibs Christi, für die „neue Erde und den neuen Himmel“ sei die „Sorge um die Gestaltung dieser Erde“ von Bedeutung, schreiben die Konzilsväter:

Alle guten Erträgnisse der Natur und unserer Bemühungen nämlich (...) müssen im Geist des Herrn und gemäß seinem Gebot auf Erden gemehrt werden; dann werden wir sie wiederfinden, gereinigt von jedem Makel, lichtvoll und verklärt, dann nämlich, wenn Christus dem Vater „ein ewiges, allumfassendes Reich übergeben wird (...)“.<sup>857</sup>

#### **4.5. Schlussbemerkung zum katholischen Disput mit Linzey**

Die Auseinandersetzung mit Linzey aus der Perspektive katholischer Glaubenslehre hat manches geklärt, aber auch vieles unbeantwortet gelassen. Die Untersuchung war von der Absicht getragen, in der katholischen Theologie stützende bzw. widerstreitende Argumente für Linzeys tierfreundliche Thesen zu finden. Die zu Rate gezogenen Dogmatiker haben sich nicht durchwegs als adäquate Gesprächspartner herausgestellt. Ihr Denken hat nur in

---

<sup>856</sup> Vgl. 3.6.3.

<sup>857</sup> Gaudium et Spes, 39.

Ausnahmefällen explizit die Tiere im Blick; der Versuch, in den Lehrbüchern mittels Ableitung und Fortführung dogmatischer Standpunkte tiertheologische Denkmuster aufzuspüren, stößt an Grenzen, tendiert zur Verästelung in theologische Detailfragen und lässt gelegentlich die Kraft der Überzeugung vermissen.

Linzeys Tiertheologie in ihren Einzelthesen profund zu diskutieren war in dieser Arbeit von Beginn an nicht beabsichtigt. Versteht man das Unterfangen hingegen als Spurensuche zur Legitimierung eines von außen herangetragenem, neuen Interesses am Tier, sind die Ergebnisse doch beachtlich: Keiner der herangezogenen Autoren verschließt sich einer tiertheologischen Deutung. Allen voran zeigen die Schöpfungstheologen Kehl und Ganoczy, über weite Strecken auch Langemeyer und Menke sowie, auf ihre Weise, Dirscherl und Schönborn, dass katholische Theologie offen sein kann für die Rede von einem Gott, der auch für die Tiere da ist.

Es fällt auf, dass die Integrierbarkeit Linzeys aus der dogmatischen Perspektive leichter fällt als aus der moraltheologischen. Das ist nicht überraschend: Es ist die eine Sache, etwa den Begriff „Mitgeschöpflichkeit der Tiere“ systematisch-theologisch, unter Heranziehung einer mannigfaltigen biblischen Auslegungs- und einer alten kirchlichen Traditionsgeschichte, neu und positiv zu deuten; es ist eine andere Sache, diesem Begriff einen normativ-ethischen Gehalt zu geben.

Die als selbstständige Disziplin vergleichsweise junge Moraltheologie hat sich von Anfang an innerhalb einer (phasenweise streng kasuistischen) Systematik entwickelt, die keinen anderen als den anthropozentrischen Anknüpfungspunkt kannte. Die katholische Moraltheologie hätte sich durchlässiger entfalten können, wäre sie nicht auf dem gegenreformatorischen, (barock- und neu-) scholastischen Boden entstanden, sondern hätte sich dem biblischen und patristischen Erbe stärker verpflichtet gewusst. Das wirkt bis heute nach, trotz der vielfältigen Ansätze zu einer grundsätzlichen Neubesinnung im 20. Jahrhundert.

Auch wenn man sich der Kritik am schablonenhaften Argumentieren der Moraltheologie anschließen mag, innerhalb dessen der Diskurs über tierethische Normenbegründung (bzw. deren Erweiterung über die Speziesgrenze hinaus) kreist, ließe sich ebenso der dogmatische Versuch dieses vierten Kapitels kritisch hinterfragen: Sind die schöpfungstheologischen oder christologischen Erklärungsversuche tatsächlich die gesuchten Antworten für Menschen, der

heute nach christlichen Motiven für den Tierschutz fragen? Stehen die angestellten Untersuchungen von Linzey's Thesen nicht einigermaßen isoliert da – theologisch abgehoben von der Wirklichkeit tierlichen Leids in den abertausenden Zuchtfabriken dieser Erde?

Für Linzey hieße eine solche Kritik, die Kraft der Glaubensüberzeugung zu verkennen. Für ihn steht das Leid der Tiere in einer direkten Entsprechung zum Theologumenon vom „Leiden Christi“. Für ihn führt die Analyse theologischer Glaubenssätze hin zu einem umfassenden Verständnis des Tierleids. Das theologische Argument – davon ist Linzey überzeugt – fordert zur moralischen Antwort heraus, „...dass jene, die ehrlich vom Leiden des Gekreuzigten berührt wurden, aus denselben Gründen sensibel sind für das Leid aller verletzbaren und unschuldigen Geschöpfe.“<sup>858</sup> So ist in der folgenden Schlussbetrachtung noch einmal die christliche Ethik angefragt und der von ihr einzufordernde spezifische Beitrag für das Wohl der Tiere.

---

<sup>858</sup> „... that those who are sensitive to the sufferings of the crucified ought – for the same reasons – to be sensitive to the sufferings of all vulnerable and innocent beings.“ – Linzey, *Why Animal Suffering*, 42.

## 5. SCHLUSSBETRACHTUNG

Über weite Strecken haben die theologischen Prämissen Linzeys eine implizite Bestätigung und mitunter sogar eine explizite Bekräftigung durch die katholischen Autoren erhalten: Die Wertschätzung der Tiere erfreut sich eines starken biblischen Fundaments, Gott fühlt mit seinen tierlichen Geschöpfen – konsequenterweise wohl über deren Tod hinaus. Die Parteinahme Jesu für die Geringsten, seine Lebenshingabe und seine Todesüberwindung schließen als pro-existente Handlungen die nicht-menschliche Schöpfung ein. Der Christ ist bestimmt zur aktiven Teilnahme am Werk der Versöhnung und Heilung, bis Christus wiederkommt, um den ganzen Kosmos in sich zu vereinen.

So lauten, kurz gefasst, einige der wichtigsten Ergebnisse des vorangegangenen Kapitels. Doch welchen Nutzen kann die christliche Ethik aus den Untersuchungen ziehen und wie sind die tiertheologischen Fundamente aus Schöpfungslehre, Anthropologie und Christologie in das Gebäude der Moraltheologie einzubringen?

### **5.1. Der theologische Beitrag zur tierethischen Aufgabenstellung**

Diese Arbeit muss vorerst einmal als Wagnis begriffen werden, sich dem weithin unerforschten Tierthema in der Theologie kontextuell anzunähern. Besonders die älteren theologischen Zeugnisse – patristische Literatur, Heiligenviten und vor allem die Bibel selber – weisen den Tieren einen bedeutsamen Ort in der Theologie zu. Die Interpretationsergebnisse zum Schöpfungsbericht wie auch zur Inkarnation haben Glaubensaussagen erbracht, denen ein anthropozentrisch verengtes Verständnis jedenfalls nicht mehr gerecht wird. Das trifft in noch höherem Maße für die soteriologische Fragestellung zu: Anders, als die scholastischen Denkschemata es nahelegen, ist christliche Erlösung auf die gesamte Schöpfungswirklichkeit zu beziehen – die kosmischen Christusaussagen etwa sind hierzu theologisch gut belegte Verständnishilfen.

Was das anthropologische Selbstverhältnis anlangt, ist die Bestimmung des Menschen als alle Natur unterwerfende Krone der Schöpfung weithin dem Modell des *stewardship* oder anderen, „sanften“ Modellen gewichen. Aus dogmatischer Perspektive gibt es für die

Verabsolutierung des Menschen durch die scholastische Vernunft-Anthropozentrik so gut wie keinen Anhaltspunkt. Dass sogar deren Umkehrung zulässig sein soll, indem der Mensch zur dienenden Spezies wird, mag ein befremdlicher Gedanke sein: Allein, durch die Kontextualisierung des priesterlichen Stellvertretungsgedankens wird er denkmöglich und argumentierbar. Es konnte vor allem herausgearbeitet werden, wie groß die Interpretationsmöglichkeiten einer kontextualisierten Christologie sind, die die Dimensionen von jesuanischer Kenosis, von unschuldiger Hingabe und von Solidarität mit den Geringsten aufgreift und in die tiertheologische Fragestellung einbringt.

Linzeys Behauptung, das Christentum verfüge über die theologischen Voraussetzungen, den Tieren einen gesicherten Platz einzuräumen<sup>859</sup>, scheint so über weite Strecken erbracht. Die Grundlagenarbeit von der dogmatischen Reflexion her anzugehen, war wohl ein zwingendes Erfordernis für den katholischen Theologen angesichts einer kirchlichen Glaubens- und Sittenlehre, in der die Lebensethik einen so unbestritten großen Raum beansprucht.<sup>860</sup>

Die hier erarbeiteten theologischen Grundlagen allein werden die ethische Übersetzungsarbeit der Moralthologie gewiss nicht ersetzen, können sie aber auf die richtige Spur bringen: Die richtigen theologischen Weichenstellungen führen dann auf dem Feld der christlichen Ethik zu den richtigen praktischen Konsequenzen. Hinter den schöpfungstheologisch erbrachten Erweis der besonderen Dignität der Tiere darf dann die moraltheologische Berücksichtigung der Tiere nicht mehr zurückfallen.

## **5.2. Plädoyer für den pathozentrischen Standpunkt christlicher Tierethik**

Ein Rückblick auf die Schlussfolgerungen des zweiten Kapitels<sup>861</sup> soll die Haupthindernisse in Erinnerung rufen, die zwischen pathozentrischer philosophischer Tierethik und anthropo-relationaler katholischer Umweltethik aufgetaucht waren: Von Seiten der Tierethik betrachtet, wurden bei den Moralthologen als Mängel vor allem

1. die Betrachtung „des Tiers“ als Kollektiv und nicht als Individuum,

---

<sup>859</sup> Vgl. 3.1.1.

<sup>860</sup> Ein gewisser Höhepunkt in der kirchlichen Lehre vom Wert des Lebens ist unter Papst Johannes Paul II. erreicht worden, lehramtlich bezeugt vor allem in der Enzyklika „Evangelium vitae“ (EV), wo der Papst zu einer „bedingungslosen Entscheidung für das Leben“ auffordert. – Vgl. EV, 28. Zu den tierethischen Implikationen des päpstlichen Lebensethik-Entwurfs, vgl. Berkman, John, Is the Consistent Ethic of Life Consistent without a Concern for Animals? in: Linzey/Yamamoto, Animals on the Agenda, 237-247.

<sup>861</sup> Vgl. 2.3.

2. die inhaltliche Unbestimmtheit des Wert- und Würdebegriffs und
3. im Zusammenhang mit der Zuerkennung von Tierrechten die Schwierigkeit mit dem ethischen Ausdehnungsargument wahrgenommen.

Auf seine eigene Weise hat Linzey versucht, diese Mängel durch theologische Argumente zu entkräften, indem er gegen die kollektivistische Wahrnehmung den gemeinsamen Segen bzw. Bund (Gen 1,22.28; 9,17)<sup>862</sup> sowie Unsterblichkeits- bzw. Erlösungsaussagen im Kontext der Theodizee-Frage<sup>863</sup> u.v.a. herausstreicht. Den bei ihm relativ unbestimmten Wert- und Würdebegriff ergänzt er durch die Verankerung von Tierrechten, letztlich mittels einer theozentrischen Fundierung, nämlich im Rekurs auf „Theos-Rechte“.<sup>864</sup>

Vor allem aber macht sich Linzey den pathozentrischen Standpunkt zu eigen. Die Pathozentrik geht davon aus, dass Tiere mehr als bloßen Schmerz (im Sinn einer Reaktion auf einen physischen Stimulus) empfinden können: Leid (*pathos*) inkludiert eine mentale Erfahrung von Schmerz und schlägt sich in Empfindungen nieder, wie Schock, Furcht, Stress, Todesahnung, Angst, Schrecken und Verzweiflung. Welche Tiere unter welchen Umständen wie leiden, ist eine Expertenfrage, die an die Zoologie und Verhaltensforschung zu richten ist. Linzey geht, mit Berufung auf die Naturwissenschaften, davon aus, dass zumindest Säugetiere Schmerz *und* Leid empfinden können.<sup>865</sup>

Der pathozentrische Standpunkt ist die eigentliche Voraussetzung, um eine Tierethik zu entwerfen, die nicht in die theoretischen Inkonsistenzen von Biozentrik oder Holismus verfallen will.<sup>866</sup> Die empirischen Kriterien der Empfindungs- und Bewusstseinsfähigkeit sind unverzichtbar, sofern Tierethik ein *nachvollziehbares* Instrumentarium zur gerechten Behandlung von Tieren bereitstellen will. Die Pathozentrik ist daher auch der einzige Anknüpfungspunkt für eine rational begründbare *Tierrechts*-Terminologie. Im Unterschied zu den gemäßigt anthropozentrischen bzw. anthropo-relationalen Ansätzen christlicher Provenienz meistert die Pathozentrik – jedenfalls theoretisch – die Herausforderung, dass die

---

<sup>862</sup> Vgl. 3.2.

<sup>863</sup> Vgl. 3.5.4.

<sup>864</sup> Vgl. 3.4.

<sup>865</sup> Vgl. 2.1.1.1. sowie Linzey, *Why Animal Suffering*, 9f.

<sup>866</sup> Vgl. 2.2.1.2. und 2.1.3.

Rede von „Tier-Gerechtigkeit“<sup>867</sup> in der Praxis auch umgesetzt, d.h. legislativ verankert werden kann.<sup>868</sup>

Gewiss, die biblischen Traditionen vermitteln eigenständige Einsichten in den besonderen Wert tierlichen Lebens, die in dieser Arbeit vielfach gewürdigt worden sind. Ist dieser Umstand ein hinreichender Grund, dass das Christentum Tierrechte für obsolet erklärt? Bedurfte es nicht auch hinsichtlich der Erklärung der Menschenrechte eines langwierigen Lernprozesses in den Kirchen?

Das ethische Ausdehnungsargument als Konsequenz der pathozentrischen Begründungsstrategie birgt zweifelsohne die Gefahr einer Aufweichung des unantastbaren Status menschlichen Lebens in sich, wenn es strikt naturalistisch bzw. anti-speziesistisch verstanden würde. Aber ist das univoke Gleichheits- und Rechtsverständnis der Utilitaristen ohne Alternative? Muss die Einbeziehung der Tiere in den Kreis der *moral patients* per se zur Schwächung des Schutzes menschlichen Lebens führen?<sup>869</sup>

Linzey, der wiederholt die unerwünschten Folgen einer Anwendung des Ausdehnungsarguments im Singerschen Sinne kritisiert hat, mag mit seiner christlichen Alternative, dem Großherzigkeits-Paradigma, auf den ersten Blick zu weit gegangen sein. Das Paradigma hat wohl mehr den Charakter einer Glaubenseinsicht als einer normierbaren sittlichen Forderung. Aber eröffnet *generosity* gegenüber Tieren nicht genau jenen christlich-ethischen Horizont, in dem das philosophische Ausdehnungsargument auf radikale Weise überboten würde, aber zugleich in einem analogen Sinn angewandt werden könnte? Lässt sich auf diese Weise nicht sehr wohl eine „moralische Gemeinschaft“ zwischen Menschen und Tieren bilden, die „nicht aus autarken und unerschütterlichen Gleichen, sondern aus gleichermaßen bedürftigen Kreaturen besteht“<sup>870</sup>?

In moralphilosophischer Hinsicht mag der Gleichbehandlungsgrundsatz in die Sackgasse führen. Aus christlicher Sicht führt die Forderung nach Großherzigkeit möglicherweise in die

---

<sup>867</sup> So etwa Rosenberger, in: Gefährten – Konkurrenten – Verwandte, 380.

<sup>868</sup> Vgl. 4.2.2.2.

<sup>869</sup> In Kenntnis der Problematik des folgenden Vergleichs sei die polemische Frage gestattet: Hat etwa das Verbot der Tierquälerei, in Österreich seit 2004 geregelt, dazu geführt, dass statt der Tiere seither mehr Ehefrauen geschlagen werden? – Vgl. § 5 Abs.1 Tierschutzgesetz: „Es ist verboten, einem Tier ungerechtfertigt Schmerzen, Leiden oder Schäden zuzufügen oder es in schwere Angst zu versetzen.“ (BGBl. I Nr. 118/2004, zuletzt geändert durch BGBl. I Nr. 80/2010)

<sup>870</sup> Ingensiep, Hans Werner/Baranzke, Heike, Das Tier, Stuttgart 2008, 97.

schrittweise Ausgestaltung einer „diesseitige(n) politische(n) Utopie, die die Menschenwürde bejaht, aber zugleich einen ‚expandierenden Humanismus‘ voranstellt, (...) der auch die Tiere seriös in das Rechtssystem einbezieht.“<sup>871</sup> Der Realismus, mit dem Linzey gleichzeitig vor der Illusion einer perfekten Welt warnt, steht im Christentum doch seit jeher in Spannung zu den ethischen Idealen des verheißenen Gottesreichs. Dieses Bewusstsein präsentischer Eschatologie hat als „Liebesethos“ in der Christentumsgeschichte durchaus bemerkenswerte Zeugnisse – in Wort und Tat – hervorgebracht.<sup>872</sup>

Natürlich ist Andrew Linzey nicht der einzige Theologe, dem die Hebung tierlicher Standards im Christentum ein echtes Anliegen ist. Im Besonderen sei an das „biozentrische Ethos“ des Jesuiten Friedo Ricken<sup>873</sup>, an den „anthropo-relationalen Ansatz“ von Hans-Jürgen Münk<sup>874</sup> und an den „transzendentalen Würdebegriff“ bei Michael Rosenberger<sup>875</sup> erinnert. Rosenbergers bisher nur in Eckpunkten vorliegender Ansatz<sup>876</sup> böte Potenzial zur Vertiefung, gerade für die katholische Theologie. Obwohl er, von Kant her argumentierend, Linzey kritisch beurteilt, ähneln seine praktischen Schlussfolgerungen in vielem denen des Anglikaners.

Wäre es, Rosenbergers Ansatz folgend, nicht lohnender gewesen, das ethische Ausdehnungsargument aus einem zur Menschenwürde analogen Würdebegriff abzuleiten? Ein Versuch, aus der Subjekthaftigkeit der Tiere eine eigenständige Tierethik zu begründen, ist in der Auseinandersetzung mit Tom Regan dargestellt worden.<sup>877</sup> Linzey greift das *subject-of-life*-Kriterium, bei Regan die inhärente Voraussetzung für die Zuerkennung objektiver Rechte an Tiere, zwar positiv auf, aber nur, um eine plausible Abgrenzung zu niederen Tieren vornehmen zu können. Linzey verschließt sich nicht der Rede von einer tierlichen Würde im

---

<sup>871</sup> Ingensiep/Baranzke, Das Tier, 131.

<sup>872</sup> Als ein Beispiel unter vielen für den christlichen „Liebesprimat“ sei eine Passage aus den *Notes Intimes* der französischen Katholikin und Poetin Marie Noel zitiert, wo sie schreibt: „Der die Menschen erlöst hat, offenbarte ihnen ein anderes Gesetz: ‚Liebe‘. Die Liebe weigert sich, den Nächsten aufzufressen, sie weigert sich zu töten – den Menschen, das Tier, die Pflanze. (...) Die Liebe Gottes verklärt das Gesetz der Schöpfung Gottes. Sie findet ihre Seligkeit im Verzehrt-werden. Und vielleicht gab im Anfang jedes Geschöpf sich dem anderen, Tier oder Pflanze, in Freude hin. So erfüllte sich – in einem – das doppelte Gesetz Gottes: ‚Verzehre – liebe‘.“ – Noel, Marie, Erfahrungen mit Gott. Eine Auswahl aus den *Notes Intimes*, Mainz 1973, 29-31. (zitiert aus: Kessler, Gott und das Leid seiner Schöpfung, 56.)

<sup>873</sup> Vgl. 2.3. ad 1)

<sup>874</sup> Vgl. 2.2.1.2.

<sup>875</sup> Vgl. 4.2.2.2.

<sup>876</sup> Rosenberger hat zum Thema bisher nur zwei kurze Artikel publiziert: Die erwähnten Eckpunkte sind im bereits mehrfach zitierten Buch Otterstedt/Rosenberger (Hg.), *Gefährten – Konkurrenten – Verwandte* skizziert. Der zweite Artikel „Tiere als Mitgeschöpfe“ findet sich in: Rosenberger, Michael (Hg.), *Im Zeichen des Lebensbaums. Ein theologisches Lexikon der christlichen Schöpfungsspiritualität*, Würzburg 2001, 157-165.

<sup>877</sup> Vgl. 2.1.1.2. a) und 3.4.1.3.

übertragenen Sinne<sup>878</sup>, aber er zieht definitiv den Weg vor, Tierrechte pathozentrisch zu legitimieren *und* zusätzlich über sein Konzept der „Theos-Rechte“ abzusichern. Das hat gute Gründe.

Konstituiert man den Rechtsstatus über die Zuerkennung eines inhärenten Wertes an Tiere, wie das Regan tut, dann ist dieser Begriff abhängig vom Vorhandensein einer gewissen Bewusstseinsstufe; allen (auch schmerzempfindenden) Wesen darunter muss die moralische Relevanz abgesprochen werden.<sup>879</sup> Begreift man den normativen Gehalt von Würde als Forderung nach gerechter Behandlung, wie Rosenberger das tut, dann wird die eigentliche Bedeutung des menschlichen Würdebegriffs verdunkelt, nämlich die Fähigkeit zur Selbstgesetzgebung (im Sinne Kants), zu der Tiere nicht in der Lage sind.<sup>880</sup> Schließlich hat Baranzke überzeugend dargelegt, dass die Vermischung von biblischer *bonitas*-Würde und griechischer *dignitas*-Würde zu Unklarheiten führt, die als gegenläufige ideengeschichtliche Prämissen bis heute weiterwirken.<sup>881</sup> Die „Würde der Kreatur“ liegt offenbar allein in der Dialektik, zugleich unendlich schützenswert *und* vollkommen rechtlos zu sein.

Dem Ansatz Linzeys ist hier der Vorzug zu geben. Der Grund ethischer Verantwortung für das Tier liegt nicht in der Wesens- oder Interessengleichheit von Mensch und Tier und auch nicht im gegenseitigen Schulden von Pflichten oder im menschlichen Mitleid begründet, mögen alle diese Ansätze auch dazu beigetragen haben, menschliche Vorurteile zu dekonstruieren und zu sittlichem Verhalten gegenüber Tieren zu motivieren. Worum es eigentlich geht, hat bereits Jeremy Bentham ausgesprochen und (der des Utilitarismus unverdächtige Kant-Experte) Otfried Höffe, 200 Jahre später, erneut auf den Punkt gebracht:

Das entscheidende Argument für eine besondere Verantwortung des Menschen gegen Tiere liegt in deren Schmerzfähigkeit sowie in dem Vermögen, früheren Schmerz im Gedächtnis zu behalten, deshalb vor Handlungen, die Schmerz erwarten lassen, Angst zu empfinden. Kurz: Der Grund für die sittliche Verantwortung des Menschen gegen Tiere ist deren Schmerz- und Angstfähigkeit, die jeder Mensch auch ohne besondere wissenschaftliche Methode beobachten kann.<sup>882</sup>

---

<sup>878</sup> Vgl. 3.1.3.

<sup>879</sup> Vgl. 2.1.1.2. a)

<sup>880</sup> Vgl. 2.1.1.2. b) sowie die gründliche Abhandlung des Kantischen Würdebegriffs bei: Pfordten, Dietmar von der, Tierwürde nach Analogie der Menschenwürde, in: Brenner, Andreas (Hg.), Tiere beschreiben, Erlangen 2003, 105-123.

<sup>881</sup> Vgl. 2.2.3.

<sup>882</sup> Höffe, Otfried, Ethische Grenzen der Tierversuche, in: Händel, Ursula M. (Hg.), Tierschutz. Testfall unserer Menschlichkeit, Frankfurt/Main 1984, 85.

Linzey teilt mit dem Gros der philosophischen Tierethiker diesen pathozentrischen Standpunkt und ist überdies in der Lage, einen theologischen Ausweg anzubieten, wo die Philosophie an der Überdehnung des ethischen Ausdehnungsarguments scheitert: Eine univok verstandene Anwendung eines individuellen Rechtes eines Tiers auf Nicht-Schädigung ist in der Alltagswelt nicht praktikabel; letztlich liefe eine solche Festlegung auf die gesetzliche Verpflichtung zum Vegetarismus hinaus. Linzeys Berufung auf „Theos-Rechte“ ermöglicht hingegen, dass die Tötung von Tieren nicht absolut verboten, sondern rechtfertigungspflichtig vor Gott ist. Die „Theos-Rechte“ erlauben, Ansprüche der Tiere in Analogie zu menschlichen zu formulieren. Sie relativieren den griechisch-philosophischen Intellektualismus und fördern eine moralische Grundhaltung, die sich auf höhere Motive stützt als „allein auf (etwaig vorhandene, Anm.) existente altruistische Interessen am Wohl der Tiere“<sup>883</sup>.

„Theos-Rechte“ entspringen einer vom Gott der Bibel selbst praktizierten Handlungsanleitung: Großherzigkeit zu üben. Sie sind keine statischen, negativen Rechte, wie in der säkularen Tierrechtsterminologie, die sich auf den Gleichheitssatz beruft, sondern können als eine dynamische, zu aktivem Handeln motivierende Entsprechung zum ethischen Ausdehnungsargument der Tierethik angesehen werden.

Das Leid der Tiere ist theologisch eines der hartnäckigsten Probleme, das sich den christlichen Deutungen widersetzt<sup>884</sup> und allem Anschein nach *das* „dysfunktionale Übel schlechthin“<sup>885</sup> ist. Auch aus diesem Grund ist die theologische Ethik gut beraten, auf die Herausforderung, die aus dem Leid der Tiere erwächst, mit pathozentrischer Aufmerksamkeit zu reagieren, umso mehr, als das Tierleid jeglicher sittlichen Relevanz entbehrt und sich deshalb schon gar nicht im Kontext von Schuld und Strafe beantworten lässt.

Allen christlichen Ethikern, die die Forderung nach der pathozentrischen Begründung von Tierrechten im Allgemeinen und den „Theos-Rechts“-Ansatz im Besonderen wegen terminologischer oder axiologischer Inkohärenzen kritisieren, sei die Frage gestellt, ob die moralische Einbeziehung der Tiere auf andere Weise methodisch sparsamer und vor allem

---

<sup>883</sup> Hoerster, Norbert, *Haben Tiere eine Würde? Grundfragen der Tierethik*, München 2004, 62. Der Mainzer Rechtsphilosoph Hoerster entwickelt, in Abgrenzung zu religiösen oder metaphysischen Tierschutznormen sowie zum herkömmlichen Utilitarismus, einen rein rational begründeten „Tieraltruismus“ als Basis für die moralische Verpflichtung zum Tierschutz.

<sup>884</sup> Vgl. 4.4.1. ad 3)

<sup>885</sup> Kreiner, *Gott im Leid*, 380.

auch – im Hinblick auf das moderne Rechtsverständnis – gesellschaftspolitisch aussichtsreicher bewältigt werden kann.

Wenn die theologische Einsicht, dass Gott kein „Speziesist“, sondern (auch) ein „Gott der Tiere“ ist, in unserer westlichen Gesellschaft eine praktische ethische Entsprechung finden soll, dann stellt Linzeys Tierethik für das Christentum einen Brückenschlag zu den säkular-tierethischen Positionen dar, den die Moraltheologie künftig nicht außer Acht lassen sollte.

## LITERATURVERZEICHNIS

### Quellen

Texte aus der Bibel werden nach der Einheitsübersetzung der Katholischen Bibelanstalt GmbH, Stuttgart 1980, zitiert.

### *Dokumente des kirchlichen Lehramts*

Zweites Vatikanisches Konzil, Gaudium et spes. Pastoralconstitution über die Kirche in der Welt von heute, in: Rahner/Vorgrimmler, Kleines Konzilskompendium, 449-552.

Paul VI., Populorum progressio. Rundschreiben über die Entwicklung der Völker (26.3.1967), in: Akten Seiner Heiligkeit Papst Paul VI., eingel. von Oswald v. Nell-Breunig, Trier 1967.

Paul VI., Botschaft an die Internationale Umweltkonferenz der Vereinten Nationen zum Schutz der Umwelt vom 1.6.1972, in: Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache, 16.6.1972.

Johannes Paul II., Enzyklika Dominum et Vivificantem. Über den Heiligen Geist im Leben der Kirche und der Welt (18.5.1986), in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 71, (hg. vom Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1986).

Johannes Paul II., Enzyklika Sollicitudo rei socialis (30.12.1987), in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 82, (hg. vom Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1987).

Johannes Paul II., Enzyklika Evangelium vitae. Über den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens (25.3.1995), in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 120, (hg. vom Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1995).

Johannes Paul II., Mensch und Umwelt sind aufeinander verwiesen. Ansprache an die Teilnehmer der IV. Tagung der Nobel-Preisträger, veranstaltet von der Internationalen Stiftung „Nova Spes“, in: Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache, 26.1.1990, 2.

Kirchenamt der Evangelischen Kirche Deutschlands/Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung. Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz, Köln/Gütersloh 1985.

Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland/Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens. Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz, Trier/Gütersloh<sup>2</sup>1990.

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

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit. Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zu Fragen der Umwelt und der Energieversorgung, Nr. 28, Bonn 1980.

### ***Sonstige kirchliche Dokumente***

Denzinger, Heinrich, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen (hg. von Peter Hünemann), Freiburg/Basel/Wien <sup>38</sup>1999.

Katechismus der Katholischen Kirche (KKK). Neuübersetzung aufgrund der Editio typica latina, München 2005.

Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, Teil 1, Freiburg im Breisgau 1975.

Rahner, Karl/Vorgrimmler, Herbert, Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg/Basel/Wien <sup>20</sup>1987.

Stuttgarter Neues Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Erklärungen, Stuttgart <sup>4</sup>2008.

### ***Andere Quellentexte***

Anselm von Canterbury, Oratio 52 (51), in: Migne, J.-P. (Hg.), S. Anselmi opera omnia, Patrologia Latina (PL) 158, Paris 1863, 952-959.

Aurelius Augustinus, Der Gottesstaat – De civitate Dei. In deutscher Sprache von Carl Johann Perl, Bd. 1, Paderborn/München/Wien 1979.

Aurelius Augustinus, De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum (Strafe und Nachlassung der Sünden und Taufe der Kinder, übertragen von Rochus Habitzky), in: Kunzelmann, Adalbero/Zumkellner, Adolar (Hg.), Schriften gegen die Pelagianer, lat.-dt., Bd. I, Würzburg 1971, 55-301.

Bentham, Jeremy, Introduction to the Principles of Morals and Legislation, London 1789.

S. Bonaventurae opera omnia, iussu et auctoritate R. P. Bernardini a Portu Romatino edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, tomus II und IV, Quaracchi 1885 und 1889.

Franz von Sales, Abhandlung über die Gottesliebe (Theotimus), in: Werke des heiligen Franz von Sales (hg. von den Oblaten des hl. Franz von Sales), Bd. 4, Eichstätt 1990.

Irenäus von Lyon, Adversus haereses – Gegen die Häresien. Fünfter Teilband, Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus dem Mittelalter (übers. und eingel. von Norbert Brox), Bd. 8/5, Freiburg/Basel/Wien 2001.

Irenäus von Lyon, Epideixis – Darlegung der apostolischen Verkündigung, Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus dem Mittelalter (übers. und eingel. von Norbert Brox), Bd. 8/1, Freiburg/Basel/Wien 1993.

Kant, Immanuel, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, in: Weischedel, Wilhelm (Hg.), Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, Bd. 2 (Werkausgabe Bd. XII), Frankfurt am Main <sup>10</sup>2000, 399-690.

Kant, Immanuel, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Mit einer Einleitung herausgegeben von Bernd Kraft und Dieter Schönecker, Hamburg 1999.

Lactantius, De ira Dei – Vom Zorne Gottes. Lateinisch und deutsch, eingeleitet, herausgegeben und übertragen von H. Kraft und A. Wlosok, Darmstadt 1957.

Lactantius, Divinarum Institutionum liber V: De iustitia, in: L. Caeli Firmiani Lactantii opera omnia, recenserunt Samuel Brandt et Georgius Laubmann, Prag/Wien/Leipzig 1890.

- Newman, John Henry, Parochial and Plain Sermons, Vol. VII, London 1868.
- Nietzsche, Friedrich, Unzeitgemäße Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher, in: Kritische Studienausgabe (KSA) 1, München/Berlin/New York <sup>2</sup>1988.
- Nikolaus von Kues, De Visione Dei, in: Gabriel, Leo (Hg.), Nikolaus von Kues, Die Philosophisch-theologischen Schriften, III, Wien 1989, 93-219.
- Origenes, Homilia VI in Ezechielem, in: Migne, J.-P. (Hg.), Origenis opera omnia, tomus tertius, Patrologia Graeca (PG 13), Paris 1857, 709-719.
- Primatt, Humphrey, The Duty of Mercy and the Sin of Cruelty to Brute Animals. Edited by Richard D. Ryder, Preface by John Austin Baker, Sussex 1992.
- Schopenhauer, Arthur, Preisschrift über die Grundlage der Moral, in: Lütkehaus, Ludger (Hg.), Arthur Schopenhauers Werke in fünf Bänden, Bd. III - Kleinere Schriften, Zürich 1999, 459-631.
- Schweitzer, Albert, Ausgewählte Werke in fünf Bänden, Bd. 2, Berlin 1971.
- Schweitzer, Albert, Die Lehre von der Ehrfurcht vor dem Leben. Grundthesen aus fünf Jahrzehnten (hg. von Hans Walter Bähr), München <sup>3</sup>1982.
- Schweitzer, Albert, Ehrfurcht vor den Tieren (hg. von Erich Gräßer), München 2006.
- Schweitzer, Albert, Kultur und Ethik. Verfall und Wiederaufbau der Kultur, München 1960.
- Teilhard de Chardin, Pierre, Der göttliche Bereich (orig.: Le Milieu Divin), in: Bernhart, Joseph, u.a. (Hg.), Pierre Teilhard de Chardin, Werke, 2, Olten/Freiburg i. Br. 1962.
- Teilhard de Chardin, Pierre, Der Mensch im Kosmos (orig.: Le Phénomène humain), München 1959.
- Teilhard de Chardin, Pierre, Lobgesang des Alls (orig.: Hymne de l'Univers), Olten/Freiburg i. Br. 1964.
- Tertullian, De Oratione, in: Aris, Marc-Aeilko u.a. (Hg.): Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus dem Mittelalter (übers. und eingel. von Dietrich Schleyer), Bd. 76, Turnhout 2006.
- Tertullian, De resurrectione carnis, in: Migne, J.-P. (Hg.), Quinti Septimii Foventis Tertulliani opera omnia, Patrologia Latina (PL) 2, Paris 1879, 837-934.
- Thomas von Aquin, Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica, hg. von der Albertus Magnus Akademie, zuletzt verlegt bei Styria, Graz/Wien/Köln 1934 ff.
- Thomas von Aquin, Summa contra gentiles (SCG), in: Busa, Roberto (Hg.), S. Thomae Aquinatis opera omnia, 2, Stuttgart/Bad Cannstatt 1980, 1-152.
- Tierschutzgesetz (Republik Österreich), BGBl. I Nr. 118/2004, zuletzt geändert durch BGBl. I Nr. 80/2010.

### ***Andrew Linzey***

- Animal Gospel: Christian Faith as if Animals Mattered, London 1999/Louisville (Kentucky) 2000.
- Animal Rights: A Christian Assessment, London 1976.

Animal Rites: Liturgies of Animal Care, London 1999.

Animal Theology, London 1994.

Creatures of the Same God. Explorations in Animal Theology, Winchester 2007/New York 2009.

Christianity and the Rights of Animals, London 1987.

The Neglected Creature: The Doctrine of the Non-Human Creation and its Relationship with the Human in the Thought of Karl Barth (unveröffentlichte Dissertation), London University 1986.

Why Animal Suffering Matters. Philosophy, Theology and Practical Ethics, New York 2009.

- und Clarke, Paul B. (Hg.), Animal Rights: A Historical Anthology Book, New York 2005.

- und Clarke, Paul B. (Hg.), Das Recht der Tiere in der menschlichen Gesellschaft, Guthmann-Peterson/Wien-Mühlheim 2002. (orig.: Political Theory and Animal Rights, London/Winchester 1990.)

- und Regan, Tom (Hg.), Animals and Christianity: A Book of Readings, London 1989.

- und Regan, Tom (Hg.), The Song of Creation, London 1988.

- und Regan, Tom (Hg.), Compassion for Animals: Readings and Prayers, London 1988.

- und Yamamoto, Dorothy (Hg.), Animals on the Agenda, London, 1998.

## **Sekundärliteratur**

Ach, Johann S., Warum man Lassie nicht quälen darf. Tierversuche und moralischer Individualismus, (Harald Fischer Verlag), Erlangen 1999.

Alcock, John, Das Verhalten der Tiere aus evolutionsbiologischer Sicht, Stuttgart 1996.

Altner, Günter, Zwischen Natur und Menschengeschichte. Perspektiven für eine neue Schöpfungstheologie, München 1975.

Altner, Günter, Die große Kollision. Mensch und Natur, Graz/Wien/Köln 1987.

Altner, Günter, Naturvergessenheit. Grundlagen einer umfassenden Bioethik, Darmstadt 1991.

Altner, Günter (Hg.), Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung, Stuttgart 1989.

Amery, Carl, Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums, Hamburg 1972.

Auer, Alfons, Autonome Moral und christlicher Glaube, Düsseldorf 1971.

Auer, Alfons, Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion, Düsseldorf, <sup>2</sup>1985.

Badura, Jens, Moral für Mensch und Tier. Tierschutzethik im Kontext (Münchener Philosophische Beiträge), München 1999.

Balluch, Martin, Die Kontinuität von Bewusstsein. Das naturwissenschaftliche Argument für Tierrechte, Wien 2005.

Balthasar, Hans Urs von, Pneuma und Institution, Einsiedeln 1974.

- Baranzke, Heike, Heiligkeit des Lebens. Eine Spurensuche, in: Hilpert, Konrad/Mieth, Dietmar (Hg.), Kriterien biomedizinischer Ethik. Theologische Beiträge zum gesellschaftlichen Diskurs (QD 217), Freiburg/Basel/Wien 2006, 87-111.
- Baranzke, Heike, Würde der Kreatur? Die Idee der Würde im Horizont der Bioethik, Würzburg 2002.
- Barth, Karl, Die kirchliche Dogmatik (KD). Dritter Band: Die Lehre von der Schöpfung, Teil 2 und 4, Zürich <sup>2</sup>1959 und <sup>2</sup>1957.
- Beck, Matthias, Mensch-Tier-Wesen. Zur ethischen Problematik von Hybriden, Chimären, Parthenoten, Paderborn 2009.
- Beinert, Wolfgang, Einleitung in die Dogmatik, in: Ders. (Hg.), Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik, 1, Paderborn/München/Wien/Zürich 1995, 3-44.
- Berger, Klaus, Der Wundertäter. Die Wahrheit über Jesus, Freiburg/Basel/Wien 2010.
- Berkman, John, Is the Consistent Ethic of Life Consistent without a Concern for Animals? in: Linzey, Andrew/Yamamoto, Dorothy (Hg.), Animals on the Agenda, London 1998, 237-247.
- Bernhart, Joseph, Die unbeweinte Kreatur. Reflexionen über das Tier, München 1961.
- Bernhart, Joseph, Heilige und Tiere, München 1937.
- Bieri, Peter (Hg.), Analytische Philosophie der Erkenntnis, Frankfurt am Main 1987.
- Birnbacher, Dieter, Mensch und Natur. Grundzüge ökologischer Ethik, in: Bayertz, Kurt (Hg.), Praktische Philosophie. Grundorientierungen angewandter Ethik, Hamburg 1991, 278-321.
- Birnbacher, Dieter, Sind wir für die Natur verantwortlich? in: Ders. (Hg.), Ökologie und Ethik, Stuttgart 1980, 103-139.
- Blanke, Fritz, Unsere Verantwortung gegenüber der Schöpfung, in: Vogelsanger, Peter (Hg.), Der Auftrag der Kirche in der modernen Welt, Zürich 1959, 193-198.
- Bondolfi, Alberto, Der langwierige Weg von der Ethik zum Recht, in: Bondolfi, Alberto/Lesch, Walter/Pezzoli-Olgiati, Daria (Hg.), „Würde der Kreatur“. Essays zu einem kontroversen Thema, Zürich 1997, 63-87.
- Bondolfi, Alberto, Mensch und Tier. Ethische Dimensionen ihres Verhältnisses, Freiburg/Schweiz 1994.
- Borchers, Dagmar, Die neue Tugendethik - Schritt zurück im Zorn? Paderborn 2001.
- Borchers, Dagmar, Ein tierisches Problem für die Tugendethik? in: Brenner, Andreas (Hg.), Tiere beschreiben, Erlangen 2003, 208-244.
- Brandt, Reinhard, Können Tiere denken? Ein Beitrag zur Tierphilosophie, Frankfurt am Main 2009.
- Chomsky, Noam, Sprache und Geist. Mit einem Anhang: Linguistik und Politik, Frankfurt am Main <sup>2</sup>1980.
- Clark, Stephen R. L., The Moral Status of Animals, Gloucestershire 1977.
- Davidson, Donald, „Rationale Lebewesen“, in: Perler, Dominik/Wild, Markus (Hg.), Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion, Frankfurt am Main 2005, 117-131.
- Davidson, Donald, Subjektiv, intersubjektiv, objektiv, Frankfurt am Main 2004.
- Dawkins, Richard, Das egoistische Gen, Hamburg <sup>4</sup>2002.

- Demmer, Klaus, *Moraltheologische Methodenlehre*, Freiburg-Schweiz/Freiburg-Breisgau/Wien 1995.
- Dierauer, Urs, *Tier und Mensch im Denken der Antike*, Amsterdam 1977.
- Dirscherl, Erwin, *Grundriss Theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen*, Regensburg 2006.
- Drewermann, Eugen, *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*, Regensburg <sup>6</sup>1990.
- Duve, Karen, *Anständig essen. Ein Selbstversuch*, Köln 2011.
- Dworkin, Ronald, *Die Grenzen des Lebens. Abtreibung, Euthanasie und persönliche Freiheit*, Hamburg 1994.
- Engels, Eve-Marie, *Natur- und Menschenbilder in der Bioethik*, in: Dies. (Hg.), *Biologie und Ethik*, Stuttgart 1999, 7-42.
- Feinberg, Joel, *Die Rechte der Tiere und zukünftiger Generationen*, in: Birnbacher, Dieter (Hg.), *Ökologie und Ethik*, Stuttgart 1980, 140-179.
- Flury, Andreas, *Der moralische Status der Tiere. Henry Salt, Peter Singer und Tom Regan* (Alber-Reihe Praktische Philosophie, Bd. 57), Freiburg/München 1999.
- Foer, Jonathan Safran, *Tiere essen*, Köln 2010.
- Frankena, William K., *Ethics and the environment*, in: Goodpaster, Kenneth E./Sayre, Kenneth M., *Ethics and Problems of the 21st century*, Notre Dame (Ind.) 1979.
- Fuchs, Gotthard, *Mit-Geschöpflichkeit. Eine theologische Meditation*, in: Ders. (Hg.), *Mensch und Natur. Auf der Suche nach der verlorenen Einheit*, Frankfurt am Main 1989, 187-206.
- Fulda, Ekkehard, *Rechte der Tiere. Zur ethischen Vertretbarkeit von Tierversuchen*, in: Schneider, Manuel/Karrer, Andreas (Hg.) *Die Natur ins Recht setzen*, Karlsruhe 1992, 181-228.
- Ganoczy, Alexandre, *Schöpfungslehre*, Düsseldorf 1983.
- Girard, René, *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses*, Freiburg/Basel/Wien 2009.
- Goetschel, Antoine F., *Die Mensch-Tier-Beziehung im Recht*, in: Otterstedt, Carola/Rosenberger, Michael (Hg.), *Gefährten-Konkurrenten-Verwandte. Die Mensch-Tier-Beziehung im wissenschaftlichen Diskurs*, Göttingen 2009, 316-340.
- Gräßer, Erich, *Das Seufzen der Kreatur (Rö 8,19-22). Auf der Suche nach einer biblischen Tierschutzethik*, in: Bayer, Oswald (Hg.), *Schöpfung und Neuschöpfung, Jahrbuch für biblische Theologie*, Bd. 5, Neukirchen-Vluyn 1990, 93-117.
- Griffin, Donald R., *Wie Tiere denken. Ein Vorstoß ins Bewusstsein der Tiere*, München 1990.
- Groß, Walter, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift*, in: *Theologische Quartalschrift (ThQ)* 161 (1981), 244-264.
- Guardini, Romano, *Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins. Eine Interpretation der Duineser Elegien*, Mainz/Paderborn 1996.
- Habermas, Jürgen, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main <sup>2</sup>1992.
- Hagencord, Rainer, *Diesseits von Eden. Verhaltensbiologische und theologische Argumente für eine neue Sicht der Tiere*, Regensburg 2005.

- Halter, Hans, Der tierethische Speziesimus-Vorwurf und die christliche Ethik, in: Wils, Jean-Pierre/Zahner, Michael (Hg.), Theologische Ethik zwischen Tradition und Modernitätsanspruch, Freiburg (Schweiz) 2005, 229-242.
- Härle, Wilfried, Barth, *Karl*, in: Kaspar, Walter (Hg.), Lexikon für Theologie und Kirche (LThK), 2, Freiburg/Basel/Rom/Wien <sup>3</sup>1994, 35ff.
- Hirscher, Johann Baptist von, Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit, Bd. 3, Tübingen <sup>2</sup>1836.
- Hoerster, Norbert, Haben Tiere eine Würde? Grundfragen der Tierethik, München 2004.
- Höffe, Otfried (Hg.), Einführung in die utilitaristische Ethik. Klassische und zeitgenössische Texte, Tübingen <sup>2</sup>1992.
- Höffe, Otfried, Ethische Grenzen der Tierversuche, in: Händel, Ursula M. (Hg.), Tierschutz. Testfall unserer Menschlichkeit, Frankfurt am Main 1984, 82-99.
- Höffe, Otfried, Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt, Frankfurt am Main 1993.
- Honnefelder, Ludger, Natur als Handlungsprinzip. Die Relevanz der Natur für die Ethik, in: Ders. (Hg.), Natur als Gegenstand der Wissenschaften, Freiburg/München 1992, 151-183.
- Ingensiep, Hans Werner/Baranzke, Heike, Das Tier, Stuttgart 2008.
- Irrgang, Bernhard, Christliche Umweltethik. Eine Einführung, München/Basel 1992.
- Janowski, Bernd (Hg.), Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel, Neukirchen-Vluyn 1993.
- Janowski, Bernd/Riede, Peter (Hg.), Die Zukunft der Tiere. Theologische, ethische und naturwissenschaftliche Perspektiven, Stuttgart 1999.
- Jonas, Hans, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt am Main 1979.
- Kasper, Walter, Jesus der Christus, Mainz <sup>12</sup>1998.
- Kasper, Walter, Das Wahrheitsverständnis in der Theologie, in: Ders. (Hg.), Theologie und Kirche, 2, Mainz 1999, 28-50.
- Kehl, Medard, Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung (unter Mitwirkung von Hans-Dieter Mutschler und Michael Siervernich), Freiburg/Basel/Wien <sup>2</sup>2008.
- Kessler, Hans, Das Stöhnen der Natur. Plädoyer für eine Schöpfungsspiritualität und Schöpfungsethik, Düsseldorf 1990.
- Kessler, Hans, Evolution und Schöpfung in neuer Sicht, Kevelaer 2009.
- Kessler, Hans, Gott und das Leid seiner Schöpfung. Nachdenkliches zur Theodizeefrage, Würzburg 2000.
- Korff, Wilhelm, Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft, Mainz 1973.
- Korff, Wilhelm/Wilhelm, Günter, Verantwortung, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 10, Freiburg/Basel/Wien 2006 (1993), 597-600.
- Körtner, Ulrich, H.J., Tier, in: Müller, Gerhard (Hg.), Theologische Realenzyklopädie (TRE), 33, Berlin/New York 2002, 527-534.

- Krebs, Angelika, Naturethik im Überblick, in: Dies. (Hg.), Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion, Frankfurt am Main 1997, 337-379.
- Kreiner, Armin, Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente (QD 168), Freiburg/Basel/Wien 1997.
- Langemeyer, Georg, Anthropozentrik, in: Kaspar, Walter (Hg.), Lexikon für Theologie und Kirche (LThK), 1, Freiburg/Basel/Rom/Wien 1993, 741ff.
- Langemeyer, Georg, Die theologische Anthropologie, in: Beinert, Wolfgang (Hg.), Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik, 1, Paderborn/München/Wien, 1995, 499-622.
- Lehmann, Karl, Kreatürlichkeit des Menschen als Verantwortung für die Erde, in: Internationale Katholische Zeitschrift Communio, Nr. 7, Ostfildern 1978, 38-54.
- Lewis, C. S., Über den Schmerz (orig.: The Problem of Pain), Gießen 2009.
- Lohfink, Norbert, Die Gottesstatue. Kreatur und Kunst nach Genesis 1, in: Ders. (Hg.), Im Schatten deiner Flügel. Große Bibeltexte neu erschlossen, Freiburg/Basel/Wien, 2000, 29-48.
- Lohfink, Norbert, „Macht euch die Erde untertan?“, in: Orientierung, Nr. 12/13, Zürich 1974.
- Lorenz, Dominik, Phänomenologie der Liebe als Phänomenologie der Freiheit. Ein Vergleich der trinitätstheologischen Denkmodelle Gisbert Grehakes und Alexandre Ganoczys aus strukturphänomenologischer Perspektive, Berlin 2007.
- Lorenz, Konrad, Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression, Wien 1963.
- Lossky, Vladimir, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, Graz 1961.
- Schenk, Richard, Der Mensch – Krone der Schöpfung?, in: Löw, Reinhard/Schenk, Richard (Hg.), Natur in der Krise. Philosophische Essays zur Naturtheorie und Bioethik, (Philosophie und Religion, Bd. 8), Hildesheim 1994. 53-80.
- Lutterbach, Hubertus, Der Fleischverzicht im Christentum. Ein Mittel zur Therapie der Leidenschaften und zur Aktualisierung des paradiesischen Urzustandes, in: Saeculum 50/II, Freiburg/München 1999, 177-209.
- Lutterbach, Hubertus, Gotteskindschaft. Kultur- und Sozialgeschichte eines christlichen Ideals, Freiburg/Basel/Wien 2003.
- Lutterbach, Hubertus, Kinder und Christentum. Kulturgeschichtliche Perspektiven auf Schutz, Bildung und Partizipation von Kindern zwischen Antike und Gegenwart, Stuttgart 2010.
- Lutterbach, Hubertus, „Tiere – In allem gehorsam wie Mönche...“ Die Vorstellung vom kosmischen Frieden im Christentum, in: Assmann, Jan u.a. (Hg.) Saeculum 51/II, Freiburg/München 2000, 294-331.
- Mascall, Eric L., The Christian Universe, London 1966.
- Marschütz, Gerhard, Die verlorene Ehrfurcht. Über das Wesen der Ehrfurcht und ihre Bedeutung für unsere Zeit, Würzburg 1992.
- Marschütz, Gerhard, theologisch ethisch nachdenken. Band 1: Grundlagen, Würzburg 2009.
- Marschütz, Gerhard, Theologische Elemente einer Tierethik, in: Ethica 11 (2003) 3, 247-274.
- Mausbach, Joseph, Katholische Moraltheologie. Erster Band: Die allgemeine Moral (hg. von Joseph Tischleder), Münster 1936.
- Meadows, Dennis, u.a. (Hg.), Die Grenzen des Wachstums (orig.: The Limits to Growth). Berichts des Club of Rome zur Lage der Menschheit, Stuttgart 1972.

- Menke, Karl-Heinz, Jesus ist Gott der Sohn, Denkformen und Brennpunkte der Christologie, Regensburg 2008.
- Menke, Karl-Heinz, Der Gott, der jetzt schon Zukunft schenkt. Plädoyer für eine christliche Theodizee, in: Wagner, Harald (Hg.), Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem, Freiburg 1998, 90-130.
- Metz, Johann Baptist, Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin, München 1962.
- Midgley, Mary, Animals and Why They Matter, Athens (Georgia/USA) 2007.
- Moltmann, Jürgen, Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972.
- Moltmann, Jürgen, Gerechtigkeit schafft Zukunft. Friedenspolitik und Schöpfungsethik in einer bedrohten Welt, München/Mainz 1989.
- Moltmann, Jürgen, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München 1985.
- Moltmann, Jürgen, Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, München 1964.
- Morris, Desmond, Der nackte Affe, München 1968.
- Müller, Klaus, Wenn sich Tiere in der Theologie tummeln. Über eine noch kaum wahrgenommene Herausforderung durch Nikolaus von Kues und ihre Aktualität, in: Hagencord Rainer (Hg.), Wenn sich Tiere in der Theologie tummeln. Ansätze einer theologischen Zoologie, Regensburg 2010, 75-83.
- Münk, Hans-Jürgen, Tierversuche, in: Rotter, Hans/Virt, Günter, Neues Lexikon der christlichen Moral, Innsbruck/Wien 1990, 771-773.
- Münk, Hans-Jürgen, Umweltethik, in: Rotter, Hans/Virt, Günter, Neues Lexikon der christlichen Moral, Innsbruck/Wien 1990, 808-816.
- Münk, Hans-Jürgen, Umweltverantwortung und christliche Theologie. Forschungsbericht zu neuen deutschsprachigen Beiträgen im Blick auf eine umweltethische Grundkonzeption, in: Heimbach-Steins, Marianne u.a. (Hg.), Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden, Freiburg/Basel/Wien 1995, 385-402.
- Nida-Rümelin, Julian, Tierethik I, in: Ders. (Hg.), Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung, Stuttgart 1996, 459-483.
- Neumann-Gorsolke, Ute, Herrschen in den Grenzen der Schöpfung. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie am Beispiel des Psalm 8, Genesis 1 und verwandten Texten, Neukirchen-Vluyn 2004.
- Noel, Marie, Erfahrungen mit Gott. Eine Auswahl aus den Notes Intimes, Mainz 1973.
- Nusser, Karl-Heinz, Vertragsethik, in: Pieper, Annemarie (Hg.), Geschichte der neueren Ethik. Band 1: Neuzeit, Tübingen/Basel 1992, 47-65.
- Ott, Konrad, Das Tötungsproblem in der Tierethik der Gegenwart, in: Engels, Eve-Marie (Hg.) Biologie und Ethik, Stuttgart 1999, 127-160.
- Perler, Dominik/Wild, Markus (Hg.), Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion, Frankfurt am Main 2005.
- Pfordten, Dietmar von der, Tierwürde nach Analogie der Menschenwürde, in: Brenner, Andreas (Hg.), Tiere beschreiben, Erlangen 2003, 105-123.

- Plessner, Helmuth, Die Frage nach der *Conditio humana*. Aufsätze zur philosophischen Anthropologie, Frankfurt am Main 1976.
- Prümmer, Dominicus M., *Manuale theologiae moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis in usum scholarum, Tomus II*, Freiburg/Breisgau <sup>6/7</sup>1933.
- Pury, Albert de, Gemeinschaft und Differenz. Aspekte der Mensch-Tier-Beziehung im alten Israel, in: Janowski, Bernd (Hg.), *Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel*, Neukirchen-Vluyn 1993, 112-149.
- Rahner, Karl, Anthropozentrik, in: *Lexikon für Theologie und Kirche, I*, Freiburg im Breisgau 1957, 632ff.
- Rahner, Karl, Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung, in: *Schriften zur Theologie, Bd. 5*, Einsiedeln 1962, 183–221.
- Rahner, Karl, *Eine Theologie der Verkündigung*, Darmstadt 1970.
- Rahner, Karl, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg im Breisgau <sup>12</sup>2008.
- Rahner, Karl, *Sämtliche Werke, Band 8: Der Mensch in der Schöpfung*, Freiburg 1998; *Band 15: Verantwortung der Theologie*, Freiburg 2002.
- Ratzinger, Joseph/Benedikt XVI., *Eschatologie. Tod und ewiges Leben*, (Nachdruck) Regensburg 2007.
- Ratzinger, Joseph/Benedikt XVI., *Gottes Projekt. Nachdenken über Schöpfung und Kirche*, hg. von Michael Langer und Karl-Heinz Kronawetter, Regensburg 2009.
- Rawls, John, *Eine Theorie der Gerechtigkeit (orig.: A Theory of Justice)*, Frankfurt am Main <sup>12</sup>2001.
- Regan, Tom, *The Case for Animal Rights*, London 1984.
- Ricken, Friedo, *Allgemeine Ethik. Grundkurs Philosophie 4*, Stuttgart/Berlin/Köln 1983.
- Ricken, Friedo, Anthropozentrismus oder Biozentrismus? Begründungsprobleme der ökologischen Ethik, in: *Theologie und Philosophie* 62 (1987), 1-21.
- Ricken, Friedo, „Mensch“ und „Person“, in: Hilpert, Konrad/Mieth, Dietmar (Hg.), *Kriterien biomedizinischer Ethik. Theologische Beiträge zum gesellschaftlichen Diskurs (QD 217)*, Freiburg/Basel/Wien 2006, 66-86.
- Rock, Martin, Theologie der Natur und ihre anthropologisch-ethischen Konsequenzen, in: Birnbacher, Dieter (Hg.), *Ökologie und Ethik*, Stuttgart 1980, 72-102.
- Röcklinsberg, Helena, *Das seufzende Schwein. Zur Theorie und Praxis in deutschen Modellen der Tierethik*, Erlangen 2001.
- Röhrig, Eberhard (Hg.), *Der Gerechte erbarmt sich seines Viehs*, Neukirchen-Vluyn 1992.
- Röhrig, Eberhard, Mitgeschöpflichkeit. Die Mensch-Tier-Beziehung als ethische Herausforderung im biblischen Zeugnis, in der Theologiegeschichte seit der Reformation und in schöpfungstheologischen Aussagen der Gegenwart, Frankfurt am Main 2000.
- Rosenberger, Michael, Mensch und Tier in einem Boot – Eckpunkte einer modernen theologischen Tierethik, in: Otterstedt, Carola/Rosenberger, Michael (Hg.), *Gefährten-Konkurrenten-Verwandte. Die Mensch-Tier-Beziehung im wissenschaftlichen Diskurs*, Göttingen 2009, 368-389.
- Rosenberger, Michael, Tiere als Mitgeschöpfe, in: Ders. (Hg.), *Im Zeichen des Lebensbaums. Ein theologisches Lexikon der christlichen Schöpfungsspiritualität*, Würzburg 2001, 157-165.

- Rotzetter, Anton, Tiere – unsere Schwestern und Brüder. Die Tiere und ihre Wertschätzung nach den Schriften des Franz von Assisi, in: Hagencord, Rainer (Hg.), Wenn sich Tiere in der Theologie tummeln. Ansätze einer theologischen Zoologie, Regensburg 2010, 57-74.
- Ruppert, Lothar, Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar, 1. Teilband: Gen 1,1-11,26 (Forschung zur Bibel, Bd. 70), Würzburg 1992.
- Rüterswörden, Udo, dominium terrae. Studien zur Genese einer alttestamentlichen Vorstellung (BZAW 215), Berlin/New York 1993.
- Ryder, Richard D., Animal Revolution. Changing Attitudes Toward Speciesism, Oxford 1989.
- Sand, Alexander/Hunold, Gerfried W., Goldene Regel, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 4, Freiburg<sup>3</sup>1995, 821ff.
- Schenk, Richard, Der Mensch – Krone der Schöpfung? in: Löw, Reinhard/Schenk, Richard (Hg.), Natur in der Krise. Philosophische Essays zur Naturtheorie und Bioethik, (Philosophie und Religion, Bd. 8), Hildesheim 1994, 53-80.
- Schindler, Franz M., Lehrbuch der Moraltheologie. Zweiter Band. – Zweiter Teil., Wien 1910.
- Schlitt, Michael, Umweltethik. Philosophisch-ethische Reflexionen – Theologische Grundlagen – Kriterien, Paderborn/München/Wien 1992.
- Schmidt, Werner H., Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Gen 1,1-2,4a und 2,4a-3,24, Neukirchen-Vluyn 1964.
- Schmitz-Kahmen, Florian, Geschöpfe unter Obhut des Menschen. Die Wertung der Tiere im Alten Testament, Neukirchen-Vluyn 1997.
- Schmitz-Moormann, Karl, Pierre Teilhard de Chardin. Evolution – die Schöpfung Gottes, Mainz 1996.
- Schneider, Manuel, Tiere als Konsumware? Gedanken zur Mensch-Tier-Beziehung, in: Schneider, Manuel/Karrer, Andreas (Hg.), Die Natur ins Recht setzen, Karlsruhe 1992, 107-146.
- Schockenhoff, Eberhard, Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen, Freiburg/Basel/Wien 2009.
- Schockenhoff, Eberhard, Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, Freiburg/Wien 2007.
- Schönborn, Christoph, Die kirchliche Erbsündenlehre im Umriss, in: Schönborn, Christoph/Görres, Albert/Spaemann, Robert (Hg.), Zur kirchlichen Erbsündenlehre. Stellungnahmen zu einer brennenden Frage, Einsiedeln 1991, 70-102.
- Schönborn, Christoph, Gott sandte seinen Sohn. Christologie, unter Mitarbeit von Michael Konrad und Hubert Philipp Weber, Paderborn 2002.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger, „Die Welt in Heiligkeit und Gerechtigkeit leiten“. Zur Auslegung von Gen 1,26-28 in Weish 9,1-3, in: Fischer, Stefan/Grohmann, Marianne (Hg.), Weisheit und Schöpfung, Frankfurt am Main (u.a.) 2010, 211-229.
- Singer, Peter, All Animals are Equal, in: Regan, Tom/Singer, Peter (Hg.), Animal Rights and Human Obligations, New Jersey<sup>2</sup>1989, 73-86.

- Singer, Peter, *Animal Liberation. Die Befreiung der Tiere*, übers. v. Claudia Schorcht, Hamburg 1996. (orig.: *Animal Liberation – A New Ethics for the Treatment of Animals*, New York 1975.)
- Singer, Peter, *Praktische Ethik (Neuausgabe)*, Stuttgart <sup>2</sup>1994. (orig.: *Practical Ethics*, Cambridge 1979.)
- Singer, Peter (Hg.), *Verteidigt die Tiere. Überlegungen für eine neue Menschlichkeit*, (orig.: *In Defense of Animals*), Wien 1986.
- Sorabji, Richard, *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*, London 1993.
- Spaemann, Heinrich, *Orientierung am Kinde. Meditationsskizzen zu Mt 18,3*, Freiburg <sup>9</sup>1999.
- Spaemann, Robert, *Tierschutz und Menschenwürde*, in: Händel, Ursula (Hg.), *Tierschutz. Testfall unserer Menschlichkeit*, Frankfurt am Main 1984, 71-81.
- Specht, Rainer, René Descartes, in: Höffe, Otfried (Hg.), *Klassiker der Philosophie*, Bd. I: *Von den Vorsokratikern bis David Hume*, München 1981, 301-321.
- Steck, Odil Hannes, *Dominium terrae. Zum Verständnis von Mensch und Schöpfung in Genesis 1*, in: Stolz, Fritz (Hg.), *Religiöse Wahrnehmung der Welt*, Zürich 1988, 89-105.
- Stier, Fridolin, *Vielleicht ist irgendwo Tag*, Freiburg/Heidelberg 1981.
- Sutter, Alex, *Göttliche Maschinen*, Frankfurt am Main, 1988.
- Deutsch, Gotthard, *Mensch und Tier. Lexikon der Tierschutzethik*, Göttingen 1987.
- Tugendhat, Ernst, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt am Main 1993.
- Van de Veer, Donald, *Interspecific Justice and Animal Slaughter*, in: Miller, Harlan B./Williams William H. (Hg.), *Ethics and Animals*, Clifton 1983, 147-164.
- Ward, Keith, *Rational Theology and the Creativity of God*, Oxford 1982.
- Weber, Max, *Politik als Beruf*, Berlin <sup>7</sup>1982.
- Weih, Anton Sebastian, *Tier- und Menschenseele in der Ordnung der Schöpfung*, Werl/Westfalen <sup>3</sup>1966.
- Werner, Hans-Joachim, *Eins mit der Natur. Mensch und Natur bei Franz von Assisi*, Jakob Böhme, Albert Schweitzer und Teilhard de Chardin, München 1986.
- Westermann, Claus, *Genesis 1-11*, Neukirchen-Vluyn 1972.
- Wild, Markus, *Tierphilosophie zur Einführung*, Hamburg 2008.
- Wilson, Edward, *Biologie als Schicksal. Die soziobiologischen Grundlagen menschlichen Verhaltens*, Frankfurt/Berlin/Wien, 1980.
- Wolf, Jean-Claude, *Tierethik. Neue Perspektiven für Menschen und Tiere*, Freiburg/Schweiz 1992.
- Wolf, Ursula, *Das Tier in der Moral*, Frankfurt am Main 1990.
- Wolf, Ursula, *Haben wir moralische Verpflichtungen gegen Tiere?* in: Krebs, Angelika (Hg.), *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt am Main 1997, 47-75.
- Zenger, Erich u.a. (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart <sup>7</sup>2008.

## *Abstract*

### **Gott der Tiere**

Theologisch-ethische Grundlagen im Dialog mit Andrew Linzey

Das Leiden der Tiere, ausgelöst durch Massentierhaltung und Tierversuche, ist in jüngster Zeit vermehrt ins Blickfeld der gesellschaftlichen Auseinandersetzung gerückt. Dem Christentum wird dabei seitens der säkularen, philosophischen Tierethik vorgeworfen, die Tiere seit jeher aus dem Geltungsbereich der Moral ausgeschlossen zu haben. Ist die Rede von einem Gott zulässig, der von den Menschen Gerechtigkeit für die Tiere einfordert? Kann die Theologie von einem „Gott der Tiere“ sprechen? Bisher haben sich, vor allem aus dem katholischen Bereich, nur wenige Theologen um eine Verständigung mit den Anliegen der Tierethik bemüht. Durch die kritische Auseinandersetzung mit dem anglikanischen Theologen und Tierethiker Andrew Linzey sucht diese Arbeit die theologischen Voraussetzungen abzuklären, derer die katholische Moralthologie zur Erarbeitung einer christlichen Tierethik bedarf.

Der erste Teil der Arbeit umreißt den Status quo in der tierethischen Debatte. Hier wird die christliche Umweltethik mit den unterschiedlichen philosophischen Strängen der säkularen Tierethik konfrontiert. Anthropozentrische und physiozentrische Ansätze werden unterschieden und aus der Perspektive des biblischen Schöpfungsglaubens untersucht. Im Zentrum des zweiten Teils der Dissertation steht Andrew Linzey, der in Auseinandersetzung mit der radikalen Tierethik einen explizit theologischen Ansatz zur Begründung einer christlichen Ethik für Tiere vorgelegt hat. Sein Werk wird, erstmals im deutschsprachigen Raum, systematisch rezipiert und für die nachfolgende Untersuchung aufbereitet. Im dritten Teil werden Linzeys Thesen aus der Perspektive katholischer Glaubenslehre und unter Heranziehung ausgesuchter, aktuell-katholischer Dogmatik-Lehrbücher sowie weiterer theologischer Zeugnisse aus Tradition und Gegenwart überprüft und kritisch hinterfragt. Auf diese Weise werden theologisch-ethischen Grundlagen erarbeitet, auf denen die katholische Moralthologie eine eigenständige Tierethik zu formulieren hätte.

