

Können Tiere leiden?

| Zur Begründung einer Tierethik

Die tiefste, ergreifendste und schönste Geschichte, die über Jesus und die Tiere berichtet wird, hat für den Christen den Nachteil, daß sie nicht in der Heiligen Schrift vorkommt. Diese eine Episode thematisiert pointiert das Verhältnis der Menschen und des Menschensohns zum Tier. Erich Gräßer hat sie zitiert¹. Diese Anekdote koptischen Ursprungs², die in fabelhafter Dichte Wichtiges über „das Tier“ lehrt, heißt im Wortlaut:

„Und es begab sich, daß der Herr auszog aus der Stadt und ging über das Gebirge mit seinen Jüngern. Und sie kamen an einen Berg, dessen Straße war steil. Allda fanden sie einen Mann mit einem Esel. Das Tier aber war niedergestürzt, denn er hatte es überladen, und er schlug es, daß es blutete.

Und Jesus trat zu ihm und sprach: Mensch! Was schlägst du dein Tier? Siehst du nicht, daß es Schmerzen leidet?

Der Mann aber antwortete: Was geht es Euch an? Ich darf es schlagen, soviel es mir gefällt. Denn es ist mein Eigentum, und ich habe es gekauft um ein gutes Stück Geld. Frage die Leute, die bei dir sind! Denn sie kennen mich und wissen davon. Und einige von den Jüngern sprachen: Ja, Herr; es ist so, wie er sagt. Wir haben gesehen, wie er es gekauft hat.

Aber der Herr sprach weiter: Sehet denn nicht auch ihr; wie es blutet, und höret denn nicht auch ihr; wie es jammert und schreit?

Sie aber antworteten und sprachen: Nein, Herr; daß es jammert und schreit, hören wir nicht. Jesus aber ward traurig und rief: Wehe euch, daß ihr nicht hört, wie es schreit und klagt zum himmlischen Schöpfer um Erbarmen, dreimal wehe aber dem, über welchen es jammert und schreit! Und er trat herzu und rührte es an. Und das Tier stand auf und seine Wunden waren heil.

Zu dem Manne aber sprach Jesus: Nun treibe weiter; und schlage es hinfort nicht mehr, auf daß auch du Erbarmen findest.“

In eigenartiger und einzigartiger Präzision legt die Geschichte den problematischen Kern der Mensch-Tier-Beziehung offen: des Menschen Taubheit für den Schmerz, den er dem Tier zufügt. Der Text spricht gerade nicht von der Stellung des Tieres im Kosmos. Er stellt keine Spekulation über den Rang des Tieres in der Schöpfungsordnung nächst dem Menschen an. Es ist nicht vom Willen des Schöpfers und seinem Segen die Rede. Der Fokus geht ganz direkt auf das Offensichtlichste, genauerhin: auf das „Offenhörlichste“. Den Schmerz des Tieres unter dem Menschen als *das* Problem im Verhalten des Menschen zum Tier zu kennzeichnen, was modern Pathozentrismus heißt, erscheint weniger angetan, ein theologisches Licht auf die

Problematik des Tieres zu werfen. Die Bibel als ganze erhebt das Leid des Tieres nicht zum Maßstab des Mensch-Tier-Verhältnisses; dies wird noch zu zeigen sein.

Der zitierte Text aber geht ganz direkt auf die entscheidende Frage zu, ob der Mensch das Leid von Tieren wahrnimmt und es ernstnimmt. Eine Pointe der Anekdote liegt darin, daß offensichtlich nur Jesus hört und sieht. Die Jünger jedenfalls hören nicht, „daß es jammert und schreit“. Daß sie die mißliche Lage des Tieres nicht „richtig sehen“, ist eher zu glauben, als daß sie sein Schreien nicht *hören*. Den Schmerzscrei überhört man nicht. Seine Botschaft ist unmittelbar ansprechend. Walter Simonis hat dies zu einem mächtigen Vorwurf gegen das abendländische Denken zugespitzt:

Es begreife das eigentlich Böse nicht, „und zwar deshalb nicht, weil sein geistiges Organ allein das Auge, das Sehen, nicht das Ohr, das Hören war. Das in sich Böse, das Schmerzen und Wehtun als solches, ist auch kein sichtbares Etwas. Als wirklich bezeugt es sich dennoch, nämlich durch Sprache, Stöhnen und Schreien. Dafür war die abendländische Philosophie – nicht minder die christliche Theologie – blind. Oder richtiger: taub. ... Um des ungestörten Zusehens willen hielt das Denken sich geradezu die Ohren zu, so daß ihm das wirkliche Wesen des Bösen fremd bleiben mußte.“³

Das wirklich Böse aber ist der Schmerz im weitesten Sinn, wie Simonis an anderer Stelle⁴ darlegt. Selbst wenn Simonis' Generalangriff auf die angebliche Schmerztäubheit des Abendlandes überzogen erscheint, hat seine Rückführung auf den Schmerz als eigentlichen Kern des Bösen einiges für sich. Was wir ansonsten noch „böse“ nennen mögen, böse Handlungen, Absichten, Charaktere, wird so benannt mit Blick⁵ auf das eigentlich „Böse“: den Schmerz. Wenn das Gute in aristotelischer Sprechart (EN I, 1, 1094a) das ist, *wonach* alles strebt, ist das Böse das, wovon sich alles abwendet und *wogegen* alles strebt. Dies ist der Schmerz in all seinen Formen und Gestalten. Der Schmerz ist, was niemand haben will, und ganz offenkundig auch nicht das Tier. Wenn wir in wissenschaftlicher Skepsis sehr behutsam urteilen sollten, was in einem Tier vorgeht und gerade wenn wir äußerst zurückhaltend sein müssen bei jeder Übertragung menschlicher Zustände auf Tiere: daß Tiere schmerzhaft, leidvolle Situationen meiden, ist nicht zu übersehen und zu überhören. Daß uns die Tiere darin ähnlich sind, gehört zu den wenigen Gewißheiten im Verhältnis zwischen Mensch und Tier. Damit ist nichts gesagt zum langen Streit über Art und Umfang tierischen Schmerzes oder Leidens; es kann dahingestellt bleiben, ob Tiere intensiver „leiden“ als Menschen, weil ihnen tröstende Einsichten fehlen, oder aber weniger intensiv, weil sie von schmerzlichen Einsichten frei sind⁶.

Daß uns am Tier vor allem der Schmerz oder, weiter gefaßt, das Leid zu interessieren habe, spiegelt der Text wider. Der apokryphe Jesus weist zuerst den Besitzer auf das Leid hin, dann die Jünger und am Ende gilt sein Fluch den Ignoranten des Leides: einfach denen, die es nicht bemerken, dreifach denen, die es verursachen. Die Ignoranten in der Geschichte, der Tierhalter zuerst und dann die Jünger, ant-

worten auf höchst charakteristische Weise, indem sie dem Anwurf Jesu entgegenhalten, das Tier gehöre ja seinem Besitzer. Die Jünger bestätigen: Er hat es gekauft! Was sich zwischen den Menschen und „seine“ Tiere schiebt, ist die Wucht des Kommerzes, des Marktes, des Geldes. Der Mensch wird blind und taub für die Belange des Tieres, weil er in ihm ein Wirtschaftsgut und nur ein Wirtschaftsgut sieht.

Es geht Jesus aber auch nicht um ein Abschaffen der Tierhaltung: Er heilt und erlöst den braven Esel nicht in ein tierliches Nirwana. Er untersagt seinem Besitzer nicht die Tierhaltung (wie es unser Tierschutzrecht in diesem Fall wohl fordern würde), sondern er übergibt den geheilten Esel in dessen Obhut, aber begleitet mit der Mahnung, ihn nicht mehr zu schlagen. Die Perikope endet schließlich mit der Verheißung: „damit auch Du Erbarmen findest“, auf die wir nochmals zurückkommen werden.

Diese apokryphe Geschichte zeichnet in feiner literarischer Gestalt eine hellsichtige Analyse: Sie hebt eindrücklich den springenden Punkt heraus, nämlich, daß Tiere leiden können. Nicht, daß Menschen Tiere nutzen, wird kritisiert, sondern daß ein rein ökonomischer Blick auf das Tier die Sicht auf sein Leid verstellt.

Das Tier in der Bibel

Darin unterscheidet sich die apokryphe Geschichte schon sehr von der Bibel, die ziemlich mitleidslos von Tieren erzählt. Gerade die Pointe der apokryphen Erzählung, die das Tier in den Mittelpunkt rückt, ist ihr fremd. Am nächsten kommt dem Impuls einer „Tierethik“ noch das Buch der Sprichwörter, in dem es heißt: „Der Gerechte kümmert sich um das Leben seines Viehes, aber das Herz der Gesetzlosen ist grausam“ (Spr 12,10)⁷.

Am häufigsten erzählt die Heilige Schrift von Tieren überhaupt in einer für die Tiere nicht vorteilhaften Position, nämlich als Opfertiere. Dabei wiederum kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß es als Ausweis höchster Frömmigkeit gilt, wenn das Tierblut so richtig in Strömen fließt wie zum Beispiel in Esra 6,17: „Sie opferten zur Einweihung des Gottestempels 100 Stiere, 200 Widder, 400 Lämmer und als Sündopfer für ganz Israel zwölf Ziegenböcke nach der Zahl der Stämme Israels.“ Das ist noch wenig im Vergleich zu Salomo, denn dieser bringt es bei seiner Tempelweihe auf 22 000 Rinder und 120 000 Schafe (1 Kön 8,63) oder kurz (1 Kön 8,5): Er opferte „vor der Lade so viele Schafe und Rinder, daß man sie ob ihrer Menge nicht zählen noch berechnen konnte“. Lassen wir die Deutung dieser Zahlen beiseite und überhaupt die Dimension des Tieropfers, die zu einem ganz anderen Thema gehören würde⁸. Welche religiöse Funktion auch immer dem Tier damit zugewiesen und in den Nimbus welcher Sakralität es damit gestellt wurde – für eine ethische Haltung des Menschen dem Tier gegenüber ist damit kein richtiges Fundament gewonnen.

„Sachlich und kühl“ – so zitiert Rüdiger Bartelmus Ludwig Köhler⁹, sei die Stellung zum Tier, die sich im Alten Testament kundtue, und er selbst gibt seitenweise Belege¹⁰ für einen sehr nüchternen, schlicht nutzenden Zugriff des Menschen auf die Tiere, die ihm greifbar sind, seien es seine eigenen Haustiere, seien es Wildtiere:

„So erfahren wir aus 1 Kön 5,3 nicht ohne Anzeichen einer gewissen Bewunderung, daß für den königlichen Haushalt Salomos täglich zehn gemästete Rinder, 20 Weiderinder und 100 Schafe ihr Leben lassen mußten. ... Reflexionen irgendwelcher Art über die Legitimität solchen Tuns sind an keiner der erwähnten Stellen zu erkennen.“¹¹

Ganz anders sehe es dagegen in den „gesetzlich-priesterlichen“ Texten aus:

„Wie sehr hier das Tier als ‚gleichberechtigt vollwertiger Partner des Menschen‘ gesehen wird, geht allein schon daraus hervor, daß ... ihnen sogar der Prozeß gemacht werden kann.“¹²

Gleichberechtigt vollwertiger Partner des Menschen? Paßt diese fundamentale Gleichheit tatsächlich zur Vorstellungswelt der Bibel? Der Gedanke, „daß Mensch und Tier Wesen zwar unterschiedlicher Macht, aber nicht unterschiedlicher Qualität sind“¹³, stimmt wohl nicht ganz mit dem Inhalt beider Testamente zusammen, die den Menschen nicht nur in der Schöpfung herausheben, sondern seine und nur seine Geschichte mit Gott berichten. Der Inhalt der Heiligen Schrift beruht auf jenen Qualitäten, in denen sich der Mensch sehr wohl vom Tier unterscheidet und auch als unterschiedlich dargestellt wird, wie in seiner Schuldfähigkeit und seiner Erlösungsbedürftigkeit, seiner Berufung und seiner Fähigkeit, diese Berufung auszuschlagen.

Von einer „Priorität des Menschen vor den Tieren oder gar einer Herrschaftsfunktion ihnen gegenüber ist auch nicht in Andeutungen die Rede“¹⁴ – darüber kann man mit Blick auf das umstrittene „dominium terrae“ anderer Auffassung sein. Ein Satz wie: „Angesichts des Schöpfers ist die relative Ungleichheit von Mensch und Tier irrelevant“¹⁵, hat Geltung nur in einer eng umgrenzten Hinsicht, nämlich mit Blick auf ihrer beider Sterblichkeit. Entsprechende Passagen¹⁶ zielen nicht eigentlich auf das Tier, sondern auf den Menschen, dessen Hinfälligkeit in drastischem Vergleich ausgemalt wird. Für andere, weniger aufs elementar Vitale reduzierte Vergleichsmomente wird man eine solch plakative Gleichsetzung nicht gelten lassen können.

Dies gilt auch für eine andere populäre Tiererzählung, nämlich die von Bileam und seiner Eselin (Num 22,21–35). In dieser Erzählung sieht die Eselin eine Erscheinung des Herrn, die Bileam, dem großen Seher, unsichtbar bleibt. Spricht dieser Text, diese höchst ironische Geschichte, deshalb damit schon von einem „Vertrauensverhältnis zwischen Mensch und Tier“¹⁷? – Wohl nicht, denn Bileams „normale“ Reaktion auf seine Eselin wäre es gewesen, sie einfach abzuschlachten (Num 22,29), nachdem er sie schon dreimal geschlagen hatte. Der *sehende* Esel fun-

giert nur als Kontrastfolie zum *blinden* Seher. Eine ähnliche Funktion erfüllt die Rede von Ochs und Esel. Wo sie vorkommen, ist ihr Auftreten von theologischem Witz: „Der Ochse kennt seinen Besitzer und der Esel die Krippe seines Herrn. Nur Israel hat keine Erkenntnis, mein Volk keine Einsicht!“, heißt es in Jes 1,3. Wie bei Bileams Esel redet die Schrift nicht von einer besonderen Weisheit der Tiere, sondern vom Unverstand der Menschen.

Auch bei der Deutung des sogenannten Noach-Bundes ist es nicht sicher, ob in ihm „mitgeschöpfliche Solidarität“ zum Ausdruck kommt. Daß Gott seinen „Bund“ außer mit Menschen noch mit den Lebewesen schließt, kommt im Alten Testament nur hier vor. Diese Singularität beruht aber vielleicht ausschließlich auf dem Kontext, denn der Bund mit Noach und allen Lebewesen steht am Ende der Sintflut, einer Katastrophe, die schließlich auch alle Lebewesen betraf, obwohl sie im Fehlverhalten des Menschen wurzelt.

Daneben gibt es noch eine Reihe von Stellen, in denen Tiere symbolisch erwähnt werden, etwa 2 Sam 12,1–10 oder Jes 65,25 bzw. Jes 11,6 mit der Vision eines universalen Friedens, den der Prophet anhand von Tieren ausmalt: „Dann wird der Wolf mit dem Lamm wohnen, der Panther beim Böcklein sich lagern. Kalb, Löwe und Schaf werden beisammen weiden. Ein kleiner Knabe vermag sie zu hüten.“ Symbolisch heißt hier, daß Jesaja selbst nicht daran denkt, daß sich die Biologie der Tiere umkehrt. Gern wird dieser Text allerdings dafür hergenommen, an das Ende der Geschichte ein auch für Tiere friedliches Reich zu stellen, das den sündigen Fall am Anfang revidiert. Alle Grausamkeit ist überwunden, so wie im Urzustand die Tiere untereinander sich nichts Böses taten und auch die Menschen nicht. Als Beleg hierfür dient Gen 1,29f., wonach Gott für Tier und Mensch ausschließlich Pflanzen als Nahrungsquelle vorsieht; diesen gewaltlosen Vegetarismus stelle dieser Lesart nach die Endzeit wieder her. Dazwischen aber herrscht nach Gen 9,2f. „Furcht und Schrecken“ zwischen den Menschen und den Tieren der Erde, den Vögeln des Himmels, und den Fischen des Meeres, denn ihm sind sie übergeben: „Alles Lebendige, das sich regt, soll euch zur Nahrung dienen.“

Verlassen wir die biblischen Befunde, die eine besondere Tierethik gerade nicht von sich aus aufdrängen. Dem helfen manche Interpreten nach, und so finden sich in guter Absicht Bibelstellen ganz gegen deren eigene Absicht zitiert. Eine Rundfunk-Predigerin¹⁸ zum Beispiel versuchte es mit einer Auslegung von Mk 1,13: Jesus ist in der Wüste bei den wilden Tieren. Das Heil, so heißt dies für die Predigerin¹⁹, werde zuerst den Tieren zugänglich. Wen diese Auslegung verblüfft, sieht sich Exegeten wie Gerhard Liedke gegenüber:

„Seit der gründlichen, die Forschungsgeschichte einbeziehenden Arbeit von E. Fascher sind die Ausleger überzeugt, daß die Notiz vom Zusammenleben mit den Tieren nicht die schauerliche Einöde der Wüste ausmalen soll, sondern als Zeichen der angebrochenen eschatologischen Heilszeit zu verstehen ist.“²⁰

Das ist in hohem Maß unplausibel: Es geht um die Einöde, um die ferne Abgeschiedenheit von Menschen. Gelegentlich schießen Theologen in ihrem Bemühen, aus biblischen Befunden ein Muster für des Menschen Verhältnis zum Tier zu erheben, arg über das Ziel hinaus. So wundert sich Eberhard Röhrig, daß Jesus sich nach dem Fisch- und Menschenfangwunder in Lk 5 nicht weiter für die gefangenen Fische interessiert. Er fragt sich:

„Muß man im Desinteresse am Verbleib des Fanges ein Zeichen einseitiger Anthropozentrik sehen ... oder besteht umgekehrt die Gefahr, das Anliegen des Evangelisten durch ein unsachgemäßes, weil ihm fremdes, zu überlagern?“²¹

Sind alle Lebewesen gleichwertige Geschöpfe Gottes?

Bei aller artistischen Interpretation bieten die Heiligen Schriften der Juden und der Christen nichts, was *aus sich heraus* dem Verhältnis von Mensch und Tier theologische Wucht verleihen könnte. Biblische Religion stellt dieses Verhältnis nicht in einen religiösen Bezug oder verleiht ihm eine religiöse Relevanz. Das biblische Drama spielt sich ab zwischen Gott und den Menschen, zwischen Gottes Heilsangebot und des Menschen sündiger Neigung, es auszuschlagen. Darin liegt die Absurdität von „Tiergottesdiensten“ wie sie zum Beispiel das Pfarrerehepaar Christa und Michael Blanke feiert²²: Tiere sind ohne Sünde und müssen deshalb ihre Erlösung aus der Sünde nicht feiern. Aus sich heraus stiftet die Bibel keinen substantiell theologischen Bezug zum Tier. Der Wunsch nach einer theologischen Fundierung dieses Verhältnisses kann sich aus vielen Quellen speisen: autochthon, bodenständig biblisch wird er nicht sein. Dagegen spricht eine lange Auslegungstradition, für das Christentum müßte man sagen: eine lebenslange Auslegungstradition. Das mag man dem Christentum vorwerfen; man mag es bedauern, doch leugnen kann man es redlicherweise nicht. Man kann es auch nicht revidieren, ohne dem Christentum seinen heiltheologischen Nerv zu ziehen. Das Christentum dreht sich um den Menschen: Schöpfung, Erlösung, Vollendung sind für ihn bestimmt.

Woher speist sich dann die Kraft für die geistige Schubumkehr, die sich gegen das wendet, was jahrhundertlang als theologisch unumstößlich galt? Wenn sie, gemäß der These des vorherigen Abschnitts, nicht von innen kommt, hat es seinen Grund außerhalb des Christentums, wenn manche Texte heute anders gelesen werden. Es sind außertheologische „Trends“, denen Theologen mit einer geänderten Interpretation entgegenkommen wollen, gedankliche Bewegungen und Figuren, über die kurz einige Bemerkungen gemacht werden sollen²³.

1. Eine reale Veränderung der Mensch-Tier-Beziehung: Nur noch ein Bruchteil unserer Gesellschaft (drei Prozent) lebt *vom* Tier und gleichzeitig *mit* dem Tier. Der Mensch der Moderne lebt nicht mehr *vom* Tier, jedenfalls nicht unmittelbar. Er lebt vom Tier als Konsument, der Tiere verzehrt oder Erzeugnisse von Tieren, aber er

muß seinen Lebensunterhalt nicht mehr vom Tier bestreiten. Dagegen leben viele Menschen mit dem Tier: mit Fischen, Katzen, Hunden, Pferden. Sie erleben Tiere als Freunde, Begleiter, als Ersatz für soziale Kontakte. Der Übergang zur „Kuscheltierperspektive“, wie der Agrarsoziologe Clemens Dirscherl es nennt, überlagert die Wahrnehmung auf Tiere in ganz anderen Wirklichkeiten, eben auf Tiere als Nutztiere oder auch auf das keineswegs heile Leben der Wildtiere.

2. Eine „Religion des Mitleids“ (Henning Ritter), die im 19. Jahrhundert entsteht: Möglicherweise steckt darin ein ganz wichtiges Element, das auch unser Mensch-Tier-Verhältnis prägt. Wenn ich richtig sehe, liegen erst einige Steinchen für dieses Mosaik vor; ganz vage zeichnet sich das Bild einer erst vor 150 Jahren entstehenden Kultur universalen Mitfühlens ab²⁴, unter deren Vorzeichen bis heute auch das Verhältnis zum Tier bewertet wird. Diese ganze Entwicklung ist für England in der historischen Forschung gut belegt²⁵.

3. Die machtvollste Veränderung erzwingen die vielfältigen Wirkungen des Darwinismus²⁶: Wir gewöhnen uns systematisch ab, uns selbst als etwas Besonderes in der Welt zu sehen. Die Belege wären reihenweise aufzuzählen, die uns darüber belehren, daß wir eben nichts Besonders seien in dieser Kette der Evolution. Nach dieser Anschauung gilt: Wer den Menschen zu wichtig nimmt, wichtiger als eines von den übrigen Tieren, ihm einen Sonderstatus einräumt, zieht willkürlich eine Grenze. Er verhält sich genauso wie derjenige, der Männer gegenüber Frauen für die besseren Wesen hält, oder Weiße gegenüber Farbigen. Das eine ist Sexismus, das andere Rassismus. Das Zauberwort im Hinblick auf die Tiere heißt: *Speziesismus*, von dem vor kurzem schon zu lesen war, er sei „in der heutigen Ethik ... verpönt“²⁷.

Ist es schon so weit, daß man sich lächerlich macht, wenn man den Menschen für etwas Besonderes hält? Stimmen am Ende alle, auch die Theologen, in das Credo ein, das die oben erwähnte Christa Blanke so formuliert: „Es muß heißen: Alle Lebewesen sind gleichwertige Geschöpfe Gottes! Ausrufezeichen.“²⁸ Nur einen Schritt weiter und wir landen beim Glaubensbekenntnis der radikalen Tierschützer, wie Ingrid Newkirk: „a rat is a dog is a boy“ – eine Ratte, ein Hund, ein Bub: alles das gleiche. Sind wir nichts anderes als Tiere? Oder: nichts anderes als andere Tiere? Vor einigen Jahren dröhnte ein Schlager: „You and me baby ain't nothin' but mammals“. Wir sind nichts als Säugtiere, wie andere Säugtiere auch, keinen Deut besser, kein Stück würdiger.

Damit stehen wir schon mitten in den großen, umfassenden Deutungen, die versuchen, die Stellung des Menschen im Lebensstrom auszuloten. In verschiedenen Varianten wird unser Verhältnis zum Tier vor diesen großen Horizonten dargestellt; es wird in und durch „große Erzählungen“ eingeordnet. Es gibt sehr viele davon; Friedrich Wilhelm Graf²⁹ nennt unter ihnen die Lehre von der Heiligkeit allen Lebens und das „Nature-knows-best Argument“: „Um harmonischer Selbstentfaltung bzw. Evolution der Natur willen soll sich der Mensch irgendwelcher ‚unnatürlicher Eingriffe‘ in den Naturkreislauf enthalten.“³⁰ Andere Einteilungen stellen die „Pathozentrik“ der „biozentrischen“ und der „ökozentrischen“³¹ bzw. der „phy-

siozentrischen“³² oder der „holistischen“³³ Perspektive zur Seite. Wie man diese Entwürfe auch einteilt und begründet: Immer geht es in ihnen um Ansätze aus dem großen Ganzen, um letztlich metaphysische Annahmen, die entweder diesem großen Ganzen selbst (Holismus) oder jedem seiner Teile (Physiozentrismus) oder jedem seiner belebten Teile (Biozentrismus) einen Eigenwert zuschreiben, den der Mensch zu respektieren hat. Dabei teilen diese Entwürfe einige fundamentale Schwierigkeiten: Wie lassen sie sich für Menschen begründen, die die – im weitesten Sinn – religiösen Voraussetzungen nicht teilen? Welche Phänomene der erlebten Wirklichkeit legen eine solche Sicht der Dinge nahe? Und schließlich: Lassen sich auf dem Boden dieser mehr oder weniger umfassenden Theorien für konkrete Konfliktsituationen Vorzugsregeln aufstellen und Entscheidungen vorbereiten? So unterschiedlich die Variationen solch „großer Erzählungen“ ausfallen, so unterscheiden sie sich hinsichtlich dieser Fragen stark von der pathozentrischen Position und stehen sich untereinander näher.

Albert Schweitzer: Ehrfurcht vor dem Leben

Zur Illustration sei die hierzulande bekannteste tierethische Position ausgeführt, die sich auf Albert Schweitzer beruft:

„Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will. Als Wille zum Leben inmitten von Willen zum Leben erfaßt sich der Mensch in jedem Augenblick, in dem er über sich selbst und über die Welt um ihn herum nachdenkt.“³⁴

So schreibt Albert Schweitzer im vielleicht meist zitierten Satz der Tierethik überhaupt. Sind wir also nur Elemente in einem allgemeinen Lebensstrom, der alle Lebewesen gleichermaßen durchpulst? Sind wir nur Ausbildungen des einen Prinzips, das da Leben heißt und dem wir nach Schweitzers bekannter Formel „Ehrfurcht“ schulden? „Ehrfurcht vor dem Leben“ wurde durch Schweitzer zu so etwas wie zu einem Slogan:

„Zugleich erlebt der denkend gewordene Mensch die Nötigung, allem Willen zum Leben die gleiche Ehrfurcht vor dem Leben entgegenzubringen wie dem eigenen. Er erlebt das andere Leben in dem seinen. Als gut gilt ihm: Leben erhalten, Leben fördern, entwickelbares Leben auf seinen höchsten Stand bringen; als böse: Leben vernichten, Leben schädigen, entwickelbares Leben niederhalten. Dies ist das denknotwendige, absolute Grundprinzip des Sittlichen.“³⁵

Wie schön wäre es, ein „absolutes Grundprinzip des Sittlichen“ zu haben, das uns in jeder Lebenssituation klare Hinweise an die Hand gäbe, was denn recht zu tun sei – ein Prinzip, das auch die Frage beantworten könnte, wie wir uns konkret Tieren gegenüber verhalten sollen.

Steckt in der Ehrfurcht vor dem Leben ein solches Prinzip? Neuere Kritiker von Albert Schweitzer verneinen dies. Kein Wunder, denn auch Schweitzer wies immer wieder darauf hin, daß eine solche Ehrfurcht praktisch gar nicht durchzuhalten sei. Viel mächtiger als seine Propheten heutzutage hatte Schweitzer täglich Proben vor Augen, daß dieses „Leben“, das alle Lebewesen durchlebt, ständig Leben vernichtet:

„Nun bietet die Welt aber das grausige Schauspiel der Selbstentzweigung des Willens zum Leben. Ein Dasein setzt sich auf Kosten des anderen durch, eines zerstört das andere. Nur in den denkenden Menschen ist der Wille zum Leben um anderer Willen zum Leben wissend geworden. Dies kann er aber nicht vollständig durchführen, weil auch der Mensch unter das rätselhafte und grausige Gesetz gestellt ist, auf Kosten anderen Lebens leben zu müssen.“³⁶

Schweitzer selbst hat vielerorts auf die immer wiederkehrenden Aporien hingewiesen, die Situationen, aus denen es keinen Ausweg gibt, der alles Leben gleichermaßen schont; wer einen Fischadler rettet, muß ihm täglich Fischlein opfern³⁷, wer junge Weervögel schützen will, muß die Habichte vernichten: „Dieses Leid gab mir das Recht, den Räuber zu töten“³⁸, schreibt Schweitzer, um schon im nächsten Satz zu berichten, daß er den Kaiman am Leben ließ, „obwohl ich mir ausrechnete, was er in der Nacht für Verheerungen unter den Fischen anrichtete, weil ich ihn nicht auf der Tat antraf und nicht die Schuld auf mich nehmen wollte, daß er verwundet ins Wasser tauchte und dort litt“.

Zugunsten von Albert Schweitzer sei gesagt, daß er diese Widersprüche, das Unent-rinnbare, Ausweglose sah und sich nicht scheute, dies immer wieder auch klar auszusprechen. Er wußte, daß er als Arzt zum Beispiel täglich Mikroben töten muß, um Leben zu retten, was er als die „grausige Nacht des Zerstörenmüssens“³⁹ bezeichnete. Schweitzer kannte die unausweichlichen Entscheidungen. Und er mahnte:

„Nie dürfen wir uns gedankenlos darein ergeben. Immer ist es uns gleich furchtbar, gleich unheimlich. Aber das eine müssen und können wir tun: die Verantwortung in jedem einzelnen Fall erwägen, die Notwendigkeit prüfen und dann auf die schonendste Art vorgehen.“⁴⁰

Darin sollten wir seinen großen, unverzichtbaren Beitrag⁴¹ sehen: Notwendigkeit prüfen und schonend vorgehen – damit klagt Schweitzer Maximen ein, die realisierbar sind. Nicht gedankenlos Leben opfern oder Leben beschneiden ist als Forderung durchaus zu konkretisieren.

Die große Rahmenerzählung aber vom Leben, das durch alle Lebewesen pulst, vom Malariaerreger bis zum Blauwal, wird ethisch nicht durchzuhalten sein. Wenn alles Leben heilig, schützenswert, Ehrfurcht gebietend sei, kommt es dauernd zu Verletzungen dieses Prinzips. Heutige Kritiker von Schweitzer können denn auch etwas respektlos festlegen: „Für die moralische Prüfung von Handlungsalternativen sind die sogenannten pathozentrischen Ethikentwürfe ... geeigneter als die ‚Ehrfurcht vor dem Leben‘.“⁴²

Vermeidung von Leid als Grund und Maß im Umgang mit Tieren

Damit gelangen wir wieder zu der eingangs empfohlenen Pathozentrik. Sie bietet eine entscheidende Konkretion für einen gütigen und aufmerksamen Umgang mit Tieren. Ohne große Erzählungen läßt sich ganz einfach, ganz sicher, ganz ohne „Methodenproblem“ nachvollziehen, was schon einmal bei Simonis erwähnt wurde: Was niemand will, wogegen sich alles sträubt, ist der Schmerz. Diese Einsicht ist einfach und sicher. Sie braucht, anders als die „Ehrfurcht vor dem Leben“, keine metaphysische Rahmenerzählung. Sie braucht keinen biblischen Impuls. Sie ist schlicht einleuchtend. Nach dem alten Naturrechtsspruch des „*bonum faciendum, malum vitandum*“ ist das Gute zu tun, das Böse zu lassen. Was es heißt, Tieren Gutes zu tun, ist in den seltensten Fällen eindeutig zu beantworten. Was es aber heißt, ihnen Böses zu tun, ist ganz einfach und offensichtlich: ihnen ein Leid zufügen. In seinen Handlungen Rücksicht auf die Vermeidung des ganz Elementaren „malum“ – des Leidens nämlich – zu nehmen, ist fast schon evident zu begründen. Hierin hat der Pathozentrismus einen unmittelbaren Vorzug gegenüber den erwähnten „großen Erzählungen“.

Ein weiterer Vorzug: Das Leiden des Tieres ragt ganz unmittelbar in die Lebenswirklichkeit des Menschen. „Nature-knows-best“ und andere bioethische Leitsätze setzen ein ganzes Weltbild voraus, die Pathozentrik nur ein „offenes Ohr“. Die „Heiligkeit des Lebens“ zu erfahren, setzt ein großes Maß weltanschaulicher Bildung voraus; die Natur als „Ganzes“ entzieht sich unserer Erfahrung und bleibt ein Gedankending. Wie einfach ist es vergleichsweise, den erwähnten Schrei des Esels zu hören. Daß Tiere leiden, weiß groteskerweise sogar der Tierquäler, denn nur dann hat sein schändliches Handeln einen Sinn.

Man könnte es auf die Formel bringen, das Leiden von Tieren sei gleichermaßen *Grund* und *Maß* der Bewertung unseres Verhaltens zu ihm: Grund, denn die Fähigkeit von Tieren, zu leiden schafft das eigentliche Problem; Maß, denn je mehr eine menschliche Handlung Leiden schafft, desto schwerer wird sie zu rechtfertigen sein. Da das Leiden ein Maß kennt, bietet die Pathozentrik sich auch als ein Kriterium bei der Beurteilung von Handlungen an, genau da, wo Schweitzer mit der Ehrfurcht nur in Aporien enden konnte, die er redlicherweise aushielt. Mache ich aber Leid bzw. seine Vermeidung zum Kriterium, läßt sich sehr wohl zwischen Möglichkeiten des Handelns wählen: jeweils nämlich diejenige zu realisieren, die den Schmerz verhindert.

Eine solche Logik etwa liegt den Einschränkungen zugrunde, die der Tierschutz dem Tierversuch⁴³ auferlegt. Die wichtigsten ethischen Forderungen heißen hier: „reduce – replace – refine“. „Replace“ heißt, Tierversuche – wo möglich – zu ersetzen und sie („refine“) so anzulegen, daß ihre Präzision die Zahl der Tiere und deren individuelle Belastung senkt. Schließlich heißt „reduce“ das Leiden des einzelnen Tieres so weit wie möglich zu reduzieren, etwa durch Narkose. Die Möglichkeit,

zum Handeln anzuleiten, basiert auf der praktisch-ethischen Vorzugsregel, die die Pathozentrik bereitstellt.

Analoge Strategien lassen sich etwa auch für die Nutztierhaltung formulieren. So hat das Farm Animal Welfare Council (FAWC) die „Fünf Freiheiten“⁴⁴ formuliert, die menschliche Tierhalter ihren Nutztieren gewähren sollen. Dazu gehört etwa die Freiheit von Hunger und Durst, von Krankheit und Verletzung, aber auch diejenige von Streß oder von Unbehagen. Wiederum werden die Forderungen für das Tier als Abwehr von Leiden formuliert. Für eine praktisch anwendbare Tierethik bietet die Pathozentrik ersichtlich den Vorteil, genauer angeben zu können, was zu tun oder besser, was zu unterlassen ist; denn legt man das Leiden (jeweils im umfassendsten Sinn aufgefaßt⁴⁵) als Maßstab an, ergeben sich Differenzierungen hinsichtlich der Intensität und der Art dieses Leidens. Selbst wo das Leiden und seine Tiefe nicht unmittelbar evident sind, kennt die Wissenschaft recht brauchbare Indikatoren⁴⁶ für tierisches Leid, etwa physiologische und ethologische Befunde. Die Pathozentrik ließe sich damit sogar als die notwendige Konkretion der Biozentrik fassen: Wer, Schweitzers eingedenk, „Leben fördern“ will, ist zumindest beim Tier auf das Leiden als bestem Indikator verwiesen.

Dies alles kommt ohne irgendeine Gleichstellung von Mensch und Tier aus; es läuft ihr zuwider, denn der Respekt vor dem Tier als leidensfähigem Wesen und die Fähigkeit, daraus für das eigene Handeln Konsequenzen zu ziehen, setzt sehr viele spezifisch menschliche Eigenschaften und Fähigkeiten voraus. Nicht aus der fundamentalen Gleichheit von Mensch und Tier, nicht aus des Menschen Einbettung in die Natur folgt seine Verantwortung, sondern aus seiner Rolle als handelndem Subjekt. Gerechtigkeit und Anständigkeit sind nicht, wie George Tabori⁴⁷ einmal schrieb, „evolutionäres Gebot“, sondern ein Gebot, das sich sinnvollerweise nur an den Menschen richten kann. Sogar die apokryphe Begegnung Jesu mit dem Esel endet schließlich anthropozentrisch: „Nun treibe weiter; und schlage ihn hinfort nicht mehr, auf daß auch du Erbarmen findest.“

ANMERKUNGEN

¹ E. Gräßer, Kirche u. Tierschutz – eine Anklage, in: Tierschutz – Testfall unserer Menschlichkeit, hg. v. U. M. Händel (Frankfurt 1984) 60f. Meine eigene Interpretation weicht im Duktus von Gräßers dortiger Auslegung weit ab.

² Gräßer selbst beruft sich auf die Sammlung von E. Arnold, Die ersten Christen nach dem Tode der Apostel. Quellen (Leipzig 1926); dort ist die Quelle allerdings nicht zu finden, ebensowenig wie in der Neuauflage der dort edierten Texte unter dem Titel „Am Anfang war die Liebe“ (Wiesbaden 1986); der Text findet sich in: Das Evangelium des vollkommenen Lebens. Ein ursprüngliches u. vollständiges Evangelium, hg. v. G. J. R. Ouseley (Bern 1999) Kap. 21.

³ W. Simonis, Schmerz u. Menschenwürde (Würzburg 2001) 11.

⁴ Ders., Woher kommt das Böse? ... wenn Gott gut ist (Graz 1999); vgl. bes. Kap. II.3.

⁵ Sprachlogisch haben wir es dann mit einer Attributionsanalogie zu tun, wie wir etwa „gesund“ nicht nur von Organismen aussagen, sondern auch von demjenigen, das „Gesundheit“ bewirkt (wie „gesunde“ Nahrungsmittel) oder sie anzeigt, wie ein gesunder Teint.

⁶ Vgl. z. B. F. Kromka, *Mensch u. Tier* (Bergisch Gladbach 2000) 34f.

⁷ Gängiger ist die Luther-Übersetzung: „Der Gerechte erbarmet sich seines Viehes; aber das Herz der Gottlosen ist unbarmherzig.“

⁸ Immerhin gibt es hierin noch den Versuch, selbst das Opfer in die Perspektive einer „Mitgeschöpflichkeit“ zu zwingen, was Sätze wie den folgenden gebiert: „Daß das Tier dabei (beim Opfer) eine unvertretbare und blutige Rolle spielt, macht das Reden von Mitgeschöpflichkeit in der hebräischen Bibel nicht überzeugender, aber redlicher und sachlicher.“: vgl. E. Röhrig, *Mitgeschöpflichkeit* (Frankfurt 2000) 54.

⁹ R. Bartelmus, *Die Tierwelt in der Bibel*, in: *Gefährten u. Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel*, hg. v. B. Janowski u. a. (Neukirchen-Vluyn 1993) 245–311, 246.

¹⁰ Vgl. ebd. 252–256.

¹¹ Ebd. 253.

¹² Ebd. 256. Die Frage nach Prozessen gegen Tiere wäre ein eigenes Kapitel. Jedenfalls darf man bezweifeln, ob neben vielen anderen denkbaren Motiven die Vorstellung einer „Gleichheit“ von Mensch und Tier hierin tatsächlich wirksam geworden sein mag.

¹³ Ebd. 262.

¹⁴ Ebd. 270.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Die Stelle, auf die sich Bartelmus hier stützt und die zu den beliebtesten im Fragekreis gehört, ist Koh 3, 18–22 bes. 19ff.

¹⁷ C. Westermann, *Mensch, Tier u. Pflanze in der Bibel*, in: *Gefährten u. Feinde des Menschen* (A. 9) 95f. Vgl. auch: *Mitgeschöpf Tier*, hg. v. d. Arbeitsgemeinschaft der Umweltbeauftragten in den Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland (Darmstadt 2001) 7.

¹⁸ B. Hauck, BR 1, *Evangelische Morgenfeier*, 9. 11. 2003.

¹⁹ Im Wortlaut des Manuskripts: „Markus erinnert sich daran, daß das versprochene Friedensreich mit den Tieren beginnt. Der Frieden, den Jesus bringt, der strahlt bis in die Tierwelt aus. Noch bevor Jesus Menschen in seine Gemeinschaft holt, läßt er die Tiere davon etwas spüren – und er erlebt selbst ‚mit den Tieren‘ einen Vorgeschmack der Erlösung. Tiere gehören dazu, wenn Gott etwas Neues beginnt mit der Welt und mit uns Menschen.“

²⁰ G. Liedke, „Tier-Ethik“ – Biblische Perspektiven, in: *Gefährten u. Feinde des Menschen* (A. 9) 211.

²¹ Röhrig (A. 8) 117.

²² Vgl. Ch. Blanke: *Da krächte der Hahn. Kirche für Tiere. Eine Streitfrage* (Eschbach 1995).

²³ Eine umfangreichere Liste solcher Verschiebungen hat A. N. Rowan vorgelegt: *Animal Well Being, in: Food Animal Well Being* (West Lafayette, Indiana 1993) 27–30. Dazu nannte er neben dem „Urban-Rural-Divide“, der hier Punkt 1 entspricht, auch die Evolutionstheorie und Bewegungen innerhalb des Christentums, hier in 2 behandelt. Dazu kommen bei ihm noch Utilitarismus (Bentham), philosophische Beiträge wie derjenige P. Singers, veränderte wissenschaftliche Blicke aufs Tier wie z. B. das Schwinden des Behaviourismus und „Gender Issues and the Women’s Movements“, was auf eine besonders in den USA mächtige Allianz hinweist, die Rassismus, Sexismus und Speziesismus in Parallele sieht.

²⁴ Deren protestantisch-theologische Züge hat H. Baranzke aufgezeichnet in: *Würde der Kreatur? Die Idee der Würde im Horizont der Bioethik* (Würzburg 2002) bes. Kap. V, 1–3.

²⁵ Vorzüglich bei H. Kean, *Animal Rights* (London 1998).

²⁶ Vgl. Rowan (A. 23) 27; vgl. auch Kromka (A. 6) 35f.

²⁷ J. Luy u. G. Hildebrandt, Albert Schweitzer, *Leitbild für die Tiermedizin?*, in: *Deutsches Tierärzteblatt* 10/ 2003, 1026.

²⁸ Blanke (A. 22) 90.

²⁹ F. W. Graf, Reflektierter Anthropozentrismus. Erwägungen zu einer Ethik des Naturverhältnisses, in: Augsburger Forschungsschwerpunkt Ökologie. Separatdruck aus dem Jahrbuch der Universität Augsburg 1996/97 (Augsburg 1998) 141f.

³⁰ Ebd. 142.

³¹ So z.B. H. Röcklinsberg, Das seufzende Schwein – zur Theorie u. Praxis in deutschen Modellen der Tierethik (Erlangen 2001).

³² So z.B. R. Busch u.a., Grüne Gentechnik (München 2002).

³³ So z.B. K. Blumer, Tierversuche zum Wohle des Menschen (München 1999).

³⁴ A. Schweitzer, Aus meinem Leben u. Denken. Gesammelte Werke, hg. v. R. Grabs, 5 Bde. (München 1974) Bd. 1, 169f.

³⁵ Ebd. 171.

³⁶ Ebd. 171f.

³⁷ Vgl. ebd. 243.

³⁸ A. Schweitzer, Die Verteidigung des Lebens, hg. v. P. Helbich (Gütersloh 1984) 35.

³⁹ Ebd. 37.

⁴⁰ Ebd. 36f.

⁴¹ Zu einer angemessenen Würdigung vgl. G. Mertens, Art. Ehrfurcht vor Natur u. Leben, in: Lexikon der Bioethik, 3 Bde. (Gütersloh 1998) 520.

⁴² Luy u. Hildebrandt (A. 27) 1027.

⁴³ Vgl. G. Küsters, Tiere im Labor, in: Tier, Gott, Mensch – Beschädigte Beziehungen, hg. v. G. Fuchs u. G. Knörzer (Frankfurt 1998).

⁴⁴ So auf der Website der Organisation: www.fawc.org.uk/freedoms.htm.

⁴⁵ Also anders als das deutsche Tierschutzgesetz, das von „Schmerzen, Leiden, Schäden“ spricht, und die drei Termini jeweils als drei verschiedene, voneinander abzugrenzende Schutzaspekte auf gleicher Ebene verstanden wissen will.

⁴⁶ Fachwissenschaftlich exakt kann man es mit einer Liste von J. Unshelm, in: Umwelt- u. tiergerechte Haltung von Nutz-, Heim- und Begleittieren, hg. v. W. Methling u. J. Unshelm (Berlin 2002) 242, fassen: „Kriterien, mit deren Hilfe man die Reaktionen des Tieres auf die jeweilige Haltungsumwelt erfassen kann, sind: das Verhalten, die Leistung des Einzeltieres, physiologische Parameter, klinische Veränderungen, die Ausfälle bzw. Ausfallursachen.“

⁴⁷ G. Tabori, Protest einer ewig jungen Sau, in: Natur & Kosmos, Juli 2003, 33.