

Weil der Mensch ein Mensch ist

Zum Spannungsverhältnis von Anthropozentrik und Tierethik¹

von Matthias Reményi

Wohl nicht nur in der Wahrnehmung einer säkularen Ethik ist der Begriff der Anthropozentrik aufs Engste verwoben mit dem christlichen Menschenbild. Und in der Tat lässt sich die These einer Sonderstellung des Menschen im Gesamt des Geschaffenen schöpfungstheologisch begründen. Der Mensch ist als Gottes Abbild geschaffen. Er ist die Krone der Schöpfung. So lautet zumindest die gängige Auslegung der entsprechenden Verse in der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung in Gen 1,26 f. Die Sonderstellung des Menschen lässt sich aber auch christologisch begründen. Gott selbst ist ein Mensch geworden. Deshalb legt der Evangelist Matthäus seinem Jesus in der großen Gerichtsparabel die Worte in den Mund: „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“ (Mt 25,40). Der Mensch ist heilig, weil uns in jedem Menschen Christus selbst gegenübertritt.

Dieses Ethos sieht sich freilich verschiedenen Einwänden gegenüber. Ist die Anthropozentrik, die sich darin ausspricht, nicht verantwortlich für die Zerstörung der Umwelt und für massenhaftes Tierleid? Ist das außerdem nicht viel zu eng gedacht, müssten wir nicht den Blick weiten auf unsere Mitgeschöpfe hin, die leidensfähig sind wie wir? Müssten wir also statt der anthropozentrischen nicht viel mehr eine pathozentrische Sicht anlegen, die die Fähigkeit, Schmerz zu empfinden und zu leiden, in den Mittelpunkt ihrer ethischen Normbegründungen stellt? Brauchen wir auch in der christlichen Ethik ein ganzheitlicheres Denken, eine holozentrische Perspektive? Theologisch abwegig ist das nicht. Es ist ein Grundwort der Theologie, dass Gottes guter Geist in allen geschaffenen Dingen zuinnerst anwesend ist, dass alles Leben solchermaßen heilig zu nennen ist. Es gibt weiter die Denkfigur des mystischen Leibes Christi, der alles Geschaffene von Anbeginn der Schöpfung an umfasst und in sich birgt. Und hat nicht Papst Franziskus eine große Umweltenzyklika – *Laudato si'* – vorgelegt, in der er vor den desaströsen Folgen von Umweltzerstörung, Naturausbeu-

¹ Ulrich Lüke, dem Biologen und Theologen, dem Tier- und Menschenfreund, in Dankbarkeit zugeeignet.

tung und Klimaerwärmung warnt? Hat er nicht den 1. September zum Tag der Schöpfung erklärt?

Die folgenden Bemerkungen sind als ein Beitrag zur fundamental-ethischen Debatte um Normbegründung zu verstehen. Ich werde zur Bearbeitung dieses Themas den folgenden Weg einschlagen: Zunächst will ich versuchen, etwas näher hinzuschauen, was sich hinter dem Begriff der Anthropozentrik genau verbirgt. Dieser ist zweitens zu konfrontieren mit verschiedenen Ansätzen aus der Tierethik, weil es vor allem tierethische Positionen sind, die vehement für die Verabschiedung der anthropozentrischen zugunsten einer pathozentrischen Sichtweise eintreten. In einem dritten Abschnitt werde ich für die Notwendigkeit einer ethisch sensiblen Anthropozentrik argumentieren und die Konsequenzen ausloten, die ein solches Denken für tierethische Fragestellungen hat. Meine leitende These ist dabei, dass ein schwacher, über sich selbst aufgeklärter „Speziesismus“ (jenseits der damit vonseiten seiner Kritiker adressierten Etikettierungen) zur ethischen Normbegründung unumgänglich ist, weil andernfalls eine Erosion unserer fundamentalen moralischen Intuitionen droht.

Zum Begriff der Anthropozentrik

Ein schillernder Begriff in der Kritik

Es ist wohl kein Zufall, dass die Kritik an der christlichen Anthropozentrik in eben dem historischen Moment erwächst, in dem zum ersten Mal die Grenzen des Wachstums, die Endlichkeit der natürlichen Ressourcen und die globale Umweltzerstörung in den Mittelpunkt des Interesses rücken. Bereits 1967 identifiziert der Historiker Lynn White in einem berühmt gewordenen Essay das Christentum als eine der historischen Wurzeln unserer ökologischen Krise. Allererst das (westliche) Christentum, so White, habe jenen Dualismus zwischen Mensch und Natur heraufbeschworen, der verantwortlich zeichne für Naturausbeutung und Umweltzerstörung.² 1972 ist dann das Jahr, in dem der Club of Rome mit seinen aufsehenerregenden Thesen zur drohenden ökologischen Katastrophe an die Öffentlichkeit geht. Im selben Jahr erscheint ein Buch von Carl Amery zur Umweltkrise, das den Untertitel

² Vgl. Pröpper, *Theologische Anthropologie I*, 165 sowie Kessler, *Die Gründe der „christlichen Anthropozentrik“*, 104; jeweils ebd. mit Literaturverweisen und Zitatbelegen.

Die gnadenlosen Folgen des Christentums trägt. Darin beklagt er die „totale Profanität der Natur“, die das Christentum bewirkt habe, und die damit einhergehende „Verfügbarkeit“ der Natur als ein „Ausbeutungsobjekt“³.

Nun ist zweifellos, dass die modernen Naturwissenschaften und ihr Wirklichkeitszugriff insofern auch ein Erbe der jüdisch-christlichen Schöpfungserzählung sind, als die Welt in den biblischen Schöpfungsgeschichten entdivinisiert wird. Sie ist nicht selbst göttlich, sondern bloßes Objekt göttlichen Schaffens, wird dann dem Menschen treuhänderisch übergeben und ist somit zumindest prinzipiell frei zur Erforschung und Gestaltung. Das zeigt nicht zuletzt der Vergleich der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung mit den Schöpfungsmythen der umgebenden Hochkulturen, insbesondere natürlich dem babylonischen Enuma-Elisch-Mythos.⁴ Aber lässt sich daraus geradlinig unsere heutige Naturausbeutung ableiten? Historisch angemessener ist es wohl, diese letztlich zerstörerische, weil sich selbst absolut setzende Anthropozentrik dem neuzeitlichen Empirismus und Rationalismus zuzuordnen, der sich an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert als wissenschaftliches Leitparadigma vor allem im angelsächsischen Bereich durchsetzen kann. An erster Stelle ist hier gewiss Francis Bacon (1561–1626) zu nennen, der Begründer des Empirismus. Er ist als Lordkanzler des British Empire zugleich Generalkronanwalt und damit zuständig für das Instrument der peinlichen Befragung. Man müsse, so Francis Bacon, die Natur „examinieren“, „sie auf die Folter spannen, bis sie ihre Geheimnisse preisgibt“, „sie unter Druck setzen“, „sich gefügig und zur Sklavin machen“⁵. Ganz ähnlich René Descartes (1596–1650), dessen Grundunterscheidung einer denkenden von einer ausgedehnten Substanz – *res extensa* vs. *res cogitans* – auch eine radikale Anthropozentrik zur Folge hat. Die Menschen werden, so Descartes in *Discours de la méthode*, zu „maitres et possesseurs de

³ Vgl. Pröpper, Theologische Anthropologie I, 165 mit entsprechenden Literaturbelegen. Kessler, Die Gründe der „christlichen Anthropozentrik“, 105 erwähnt freilich auch das spätere Abrücken Amerys von dieser pauschalen These. Pröpper, Theologische Anthropologie I, 166 verweist außerdem noch auf ein 1981 in Regensburg erschienenes Buch von Drewermann mit dem ebenfalls sprechenden Titel: *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*. Die Langzeitwirkung dieses Buches mag man erahnen, wenn man bedenkt, dass die Interdisziplinäre Arbeitsgemeinschaft Tierethik Heidelberg (IAT) noch im Jahr 2007 einen Textauszug aus Drewermanns Buch in einen Sammelband über Tierrechte aufnimmt; vgl. Drewermann, *Die Rechtlosigkeit der Kreatur im christlichen Abendland*, 271–288.

⁴ Vgl. die tabellarische Gegenüberstellung in Lüke, *Das Säugetier von Gottes Gnaden*, 73.

⁵ Zitatauswahl und entsprechende Literaturbelege bei Kessler, *Die Gründe der „christlichen Anthropozentrik“*, 115 f.

la nature“, zu Herren und Eigentümern der Natur also, deren Elemente sie „zu allen Zwecken, für die sie geeignet sind, verwenden“ können.⁶

Biblische Anthropozentrik

Was aber hat es in christlicher Perspektive mit dem Begriff der Anthropozentrik auf sich? Was ist darunter zu verstehen? Zunächst einmal ist festzuhalten, dass die Schöpfungserzählungen der Bibel ein viel ganzheitlicheres, facettenreicheres Bild bieten als es das Schlagwort vom Menschen als der Krone der Schöpfung insinuiert. Die erste, im 6. Jhdt. v. Chr. im Umfeld des babylonischen Exils entstandene, priesterschriftliche Schöpfungserzählung zeichnet das Bild einer *oeconomia naturae*.⁷ Die Welt wird dort verstanden als ein großes „Lebenshaus“, in dem ein jedes seinen gefügten Platz hat. Der Schlüsselsatz der priesterschriftlichen Gesamtkomposition findet sich in Gen 1,31: „Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war sehr gut“. Hier ist in hymnischer Sprache die Vision einer großen Schöpfungsgemeinschaft niedergeschrieben, in die der Mensch mit seiner ihm von Gott zugedachten, besonderen Rolle eingefügt ist. Auch der Name, der in der zweiten und historisch älteren, weil wohl im 8./9. vorchristlichen Jahrhundert anzusiedelnden Schöpfungserzählung dem ersten Menschen gegeben wird, deutet in dieselbe Richtung: Adam bedeutet übersetzt Erdling; *adamá* ist die Erde. So ist der Mensch von demselben Material wie alles Geschaffene, und wie alles Lebendige ist er eine *néphesch hajjáh*, eine lebende Seele, ein lebendiges Geschöpf, dem Gott seinen Lebensatem eingehaucht hat (vgl. Gen 1,20f.24.30; Gen 2,7; Gen 9,4.10). Beide biblischen Schöpfungserzählungen konstatieren jenseits aller Unterschiedlichkeit eine fundamentale Egalität, eine kreatürliche Gemeinschaft zwischen Mensch und Tier, die auf beider Geschöpflichkeit beruht. Mensch und Tier sind wie alles Geschaffene Teil der einen Schöpfung Gottes.

Letztlich stehen die Schöpfungserzählungen der Bibel deshalb nicht in ei-

⁶ Descartes, Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs, 100 f (= 6. Teil S. 62 Originalausgabe). Zitat auch bei Kessler, Die Gründe der „christlichen Anthropozentrik“, 115 sowie bei Pröpper, Theologische Anthropologie I, 168. Zu Descartes' anthropozentrischer Position hinsichtlich des Status von Tieren in der Ethik vgl. Wustmans, Tierethik als Ethik des Artenschutzes, 16 f. Differenziert und mit weiterer Literatur urteilt zu Descartes Schmitz, Tierethik – eine Einführung, 33–35.

⁷ Vgl. Lüke, Das Säugetier von Gottes Gnaden, 62 im Anschluss an Dieter Groh.

⁸ Löning/Zenger, Als Anfang schuf Gott, 142.

ner anthropozentrischen, sondern in einer radikal theozentrischen Perspektive. Von Gott her ist im Anfang alles geschaffen, von ihm wird alles im Sein gehalten und auf ihn hin als letztes Ziel ist alles geordnet. Das letzte Ziel der Schöpfung ist nicht der Mensch, sondern – wie die priesterschriftliche Schöpfungserzählung verdeutlicht – die Ruhe Gottes am siebten Tag, der Schöpfungssabbat (vgl. Gen 2,2 f). Der Gott des Alten wie des Neuen Testaments ist mitnichten nur und ausschließlich als auf den Menschen fixiert beschrieben. Er ist, wie es im Buch der Weisheit heißt, ein „Liebhaber des Lebens“ insgesamt (Weish 11,26). Auch die Geschichte des Bundes Gottes mit den Menschen schließt die nichtmenschlichen Geschöpfe nicht aus, sondern nimmt sie mit hinein in das Bundesgeschehen. In den Bund Gottes mit Noach nach dem Ende der großen Flut – Teil der priesterschriftlichen Überarbeitung einer wohl vorpriesterschriftlichen Sintflutgeschichte⁹ – sind alle lebenden Wesen, alle Vögel, alles Vieh und alles Wild des Feldes, sind alle Tiere der Erde mit eingeschlossen (vgl. Gen 9,9). Biblisch gilt das nicht nur hier und jetzt, sondern ein für alle Mal und also auch eschatologisch, wie die Verheißung eines neuen, endzeitlichen Bundes in Hos 2,20 verdeutlicht, in den die Tiere ebenfalls mit hineingenommen sind.

Besonders die Bundesgeschichte macht freilich deutlich: Selbstverständlich gibt es in der Bibel – und von da ausgehend dann auch in der christlichen Theologie – eine gewisse Anthropozentrik im Sinne einer herausgehobenen Rolle des Menschen als dem Gegenüber Gottes, als seinem Bundespartner. Aber das schließt, wie das Beispiel der beiden Schöpfungserzählungen zeigt, die anderen Geschöpfe nicht aus, sondern nimmt sie mit hinein in diese ganz besondere Gottesbeziehung des Menschen – und spricht Letzterem eine besondere Verantwortung für diese zu. Man hat deshalb mit Blick auf das biblische Denken nicht zu Unrecht von einem „anthropo-relationalen“ Ansatz gesprochen (Hans-Jürgen Münk). Andere bevorzugen das Schlagwort der „Humanökologie“ zur Charakterisierung des Gemeinten.¹⁰ Zu diesem Ergebnis kommt auch, wer jene beiden Begriffe näher betrachtet, die unmittelbar mit dem Konzept einer christlichen Anthropozentrik in Verbindung gebracht werden: die Gottebenbildlichkeit des Menschen und sein Herrschaftsauftrag über die Tiere und Pflanzen, beide grundgelegt in Gen 1,26–28.

⁹ Löning und Zenger datieren diese priesterschriftliche Überarbeitung ebd. 163 auf etwa 520 v. Chr. und damit früh nachexilisch.

¹⁰ Marschütz, *Theologische Elemente einer Tierethik*, 257; ebd. auch der Hinweis auf Münk nebst Literaturverweisen.

Gottebenbildlichkeit und Herrschaftsauftrag

Zunächst zur Gottebenbildlichkeit. In einem feierlichen Selbstratschluss spricht Gott entsprechend dem priesterschriftlichen Hymnus am sechsten Schöpfungstag zu sich: „Wir wollen Menschen machen als unser Bild, als unsere Ähnlichkeit, damit sie herrschen ...“¹¹ Exegetisch besteht weitgehend Konsens darüber, dass hier nicht an eine besondere ontische oder gar metaphysische Qualität gedacht ist, sondern dass der Text auf die Metaphorik altorientalischer Herrscherideologie zurückgreift, diese ursprünglich exklusiv-monarchische Metapher vom Bild Gottes jedoch anthropologisch universalisiert.¹² Es geht in diesen Versen nicht um eine Wesensaussage, sondern vielmehr – so Karl Löning und Erich Zenger – um eine „Funktionsaussage (...), die die gottgewollte Beziehung des Menschen zu den anderen Lebewesen und zur Erde insgesamt ausdrückt.“¹³ Ulrich Lüke interpretiert dies wie folgt: „Gemeint ist (...) ein an Gottes schöpferischem Wohlwollen orientiertes Verhalten des Menschen gegenüber der übrigen Schöpfung.“¹⁴

Auch wenn daher ursprünglich nicht der Gottesbezug, sondern der Weltbezug des Menschen im Zentrum der biblischen Abbildmetapher steht, so kann der Mensch doch diese treuhänderische Weltaufgabe nur wahrnehmen, weil und insofern er in einem solchen besonderen Gottesbezug steht. Gegenwärtige systematische Theologie bringt diese herausgehobene Gottesrelation des Menschen auf den Begriff der Gottesfreundschaft. Der Mensch ist das zum besonderen Du Gottes begabte Geschöpf. Er ist mit Verstand und Wille ausgestattet und daher frei, sich nicht nur zu sich selbst und zu seiner Umwelt, sondern auch zu seinen eigenen Daseinsbedingungen zu verhalten. Er ist in der Lage, zu seiner Geschöpflichkeit und der daraus resultierenden Gottesbeziehung Stellung zu nehmen. Gottebenbildlichkeit besteht in eben dieser herausragenden Fähigkeit des Menschen, auf Gottes Ruf ins Dasein in Freiheit antworten zu können.¹⁵ Der Kern der Gottebenbildlichkeit des Menschen, so formuliert Thomas Pröpper, ist „in seiner möglichen Partner-

¹¹ Übersetzung Löning/Zenger, *Als Anfang schuf Gott*, 146; Dohmen, *Zwischen Gott und Welt*, 26 legt die folgende Arbeitsübersetzung von Gen 1,26 vor: „Lasst uns Menschen/Menschheit („adam) machen. Als unsere Statue (zälām), wie unsere Ähnlichkeit (d’mut), damit sie herrschen ...“.

¹² Vgl. Dohmen, *Zwischen Gott und Welt*, 26 f.

¹³ Löning/Zenger, *Als Anfang schuf Gott*, 146.

¹⁴ Lüke, *Das Säugetier von Gottes Gnaden*, 81.

¹⁵ Das mit einer solchen responsorischen Existenz gegebene Moment der Passivität und Alteritätsbezogenheit des Menschen betont besonders E. Dirscherl in seinen Arbeiten zur theologi-

schaft als Gottes freies, ansprechbares und antwortfähiges Gegenüber¹⁶ zu sehen. Die gehaltliche Füllung dieses Begriffs der Gottebenbildlichkeit liegt dann entsprechend in der Berufung des Menschen zur Freundschaft mit Gott (vgl. Ex 33,11; Joh 15,14–15; vgl. aber auch DV 2). Dass damit die Mitgeschöpflichkeit des Menschen im Gesamt des Schöpfungshauses in keiner Weise relativiert wird, steht außer Frage.

Der ebenfalls in Gen 1,26 thematisierte Herrschaftsauftrag ist eigentlich nur die Konsequenz aus dieser Abbildlichkeit. Denn er meint nicht grenzenlose Verfügungsgewalt, wie sie Bacon oder Descartes im Sinn haben, sondern eben diese Treuhänderschaft nach dem Modell eines Statthalters. Es geht darum, wie in der Fachliteratur immer wieder aufs Neue betont wird, dass der Mensch von Gott her befähigt und beauftragt wird, als „Repräsentant und Stellvertreter Gottes in der Welt zu wirken“¹⁷. Gerade weil im Hintergrund der beiden zentralen Verben *radah* („herrschen“; vgl. Gen 1,26.28) und *kabasch* („unterwerfen“; vgl. Gen 1,28) die Machtfülle des orientalischen Herrschers assoziiert ist, der sein Land zu regieren und für seine Untertanen zu sorgen hat, sollte man die Ambivalenz dieser Ausdrücke nicht von vornherein zugunsten einer harmonisierenden Exegese ausblenden. Entscheidend ist der jeweilige Kontext, in dem sie gebraucht werden.¹⁸ In seiner Grundbedeutung meint das in der Einheitsübersetzung mit „unterwerfen“ wiedergegebene hebräische Wort *kabasch*: „seinen Fuß setzen auf“¹⁹. Mit Bezug auf die vielfältige altorientalische Bildtradition kommentieren Löning und Zenger hierzu: „Die Menschen werden von Gott ermächtigt, ‚das Haus‘ zu betreten, es in Besitz zu nehmen, es zu schützen

schen Anthropologie; vgl. Dirscherl, Grundriss theologischer Anthropologie sowie ders., Über spannende Beziehungen nachdenken.

¹⁶ Pröpper, Theologische Anthropologie I, 183. Ähnlich ebd. 179: Der Gedanke der Gottebenbildlichkeit qualifiziert „den Menschen zum möglichen Partner Gottes (...): zum freien Gegenüber Gottes auf der Erde. Und eben darin (...) dürfte wohl der Kern der Gottebenbildlichkeitsaussage liegen.“

¹⁷ Dohmen, Zwischen Gott und Welt, 29 f.

¹⁸ Noch im Jahr 1973 (4. Auflage 1984) urteilt Wolff, Anthropologie des Alten Testaments, 239: „Die Art menschlicher Weltverwalterschaft ist unbedingte Überlegenheit“. Und weiter: Das Verb *kabasch* „gibt eine völlige Unterwerfung der Erde frei“; es könne, so Wolff im direkten Anschluss, in anderen biblischen Stellen die Unterwerfung eines Landes durch Krieg, die Unterjochung von Völkern und Sklaven, aber auch die Vergewaltigung von Frauen bedeuten. Ähnliches gelte für *radah*. Deshalb: Es kommt erheblich auf den Kontext an, in dem die Begriffe jeweils gebraucht werden.

¹⁹ Löning/Zenger, Als Anfang schuf Gott, 149.

und zu verteidigen: als Haus des Lebens gegenüber allen Mächten des Chaos – und zwar zum Wohl *aller* Lebewesen, für die die Erde als Lebensraum bestimmt ist.“²⁰ Diese Motivlage füge sich außerdem stimmig in die Gen 1,26–28 prägende Königsvorstellung. Auch was das zweite fragliche Schlüsselwort anbelangt, das hebräische *radah*, in der Einheitsübersetzung mit „herrschen“ wiedergegeben, ist zunächst die ganze Breite der Wortbedeutung anzugeben: „treten, niedertreten, beherrschen“.²¹ Doch auch hier schließt der Kontext und der Gebrauch der Metapher jede gewalttätig-zerstörerische Konnotation aus. Vielmehr geht es um die Verantwortung, in die der Mensch „als Sachwalter für das *Ganze der natürlichen Schöpfungswelt*“²² von Gott hineingestellt ist.

Besonderes Kennzeichen dieser herausgehobenen Repräsentanten-Rolle ist der Umstand, dass der Mensch den Tieren und Pflanzen einen Namen geben und ihnen so eine Identität von Gott her zusprechen soll (vgl. Gen 2,19 f). Bezeichnend ist auch, dass Gott laut zweiter Schöpfungserzählung den Menschen in den Garten Eden setzt, nicht damit er ihn (wie Francis Bacon meint) examiniere und auf die Folter spanne, sondern „damit er ihn bebaue und hüte“ (Gen 2,15). Hans Kessler bilanziert den Gesamtbefund daher ganz zu Recht mit den Worten: „Der von der westlichen Moderne inaugurierte rücksichtslose Umgang mit Tieren und überhaupt der Natur ist nicht Folge des biblischen Schöpfungsglaubens, sondern Folge seines Verlustes und der modernen Vorherrschaft eines einseitigen Naturzusammenhangs.“²³

²⁰ Ebd. 150.

²¹ Ebd. 152 mit Verweis auf weitere exegetische Spezialliteratur.

²² Ebd. 154 unter Zitation von Janowski, *Herrschaft über die Tiere*, 191. Janowski deutet ebd. 188 f *radah* – „herrschen“ – in Gen 1,26.28 (jenseits kriegerisch-aggressiver Konnotationen, aber auch jenseits pazifizierender, heutigen Problemlagen allzu sehr verpflichteter Interpretationsmodelle) als Auftrag Gottes an den ‚königlichen‘ (vgl. ebd. 189) Menschen, als – so ebd. 194 – die von Gott dem Menschen zugesprochene doppelte „Ermächtigung zur Inanspruchnahme der Erde und zur Herrschaft über die Tiere.“

²³ Kessler, *Die Gründe der „christlichen Anthropozentrik“*, 110.

Pathozentrik statt Anthropozentrik?

Zum Begriff der Pathozentrik

Und trotzdem: Ist das nicht alles doch noch viel zu anthropozentrisch gedacht? Es mehren sich Stimmen, die eine Ablösung dieser Anthropozentrik durch eine stärker holistisch getönte Pathozentrik fordern. Nicht das Menschsein des Menschen als solches soll im Mittelpunkt der ethischen Normbegründung stehen, sondern seine Leidensfähigkeit als die eines Lebewesens unter anderen, auch nichtmenschlichen Lebewesen. Nicht also, ob der Mensch ein Mensch ist, ist nun die entscheidende, weil moralbegründende Frage, sondern, ob er leiden kann. Damit weitet sich der Kreis der moralischen Subjekte signifikant aus und umgreift fortan alle empfindungs- und damit leidensfähigen Wesen.

Urahn dieses Denkens ist Jeremy Bentham, Vertreter des angelsächsischen Empirismus und ein Vorläufer des modernen Utilitarismus. Bentham schreibt im Jahr 1789:

„Der Tag mag kommen, an dem die übrigen Geschöpfe jene Rechte erlangen werden, die man ihnen nur mit tyrannischer Hand vorenthalten konnte. Die Franzosen haben bereits entdeckt, dass die Schwärze der Haut kein Grund dafür ist, jemanden schutzlos der Laune eines Peinigers auszuliefern. Es mag der Tag kommen, da man erkennt, dass die Zahl der Beine, der Haarwuchs (...) unzureichende Gründe sind, ein fühlendes Wesen demselben Schicksal zu überlassen. Was sonst ist es, das hier die unüberwindbare Trennlinie ziehen sollte? Ist es die Fähigkeit zu denken, oder vielleicht die Fähigkeit zu sprechen? (...) Die Frage ist nicht: können sie *denken*? oder: können sie *sprechen*?, sondern: können sie *leiden*?“²⁴

Das berühmte, oft genannte Zitat zieht seine argumentative Kraft aus der Parallelisierung jenes Rassismus, der sich in der Sklaverei ausdrückt, mit jener Diskriminierung, die Bentham zufolge im Speziesismus, also der Bevorzugung der Interessen des Menschen gegenüber denen nichtmenschlicher Lebewesen allein aufgrund seiner Spezieszugehörigkeit,²⁵ zum Ausdruck

²⁴ Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, London 1789, Kap. 17 § 1 Abschn. 4 Anm., hrsg. v. J. Burns u. H. Hart, London 1970, 283. Das Zitat findet sich auch in deutscher Übersetzung vielfach in der einschlägigen Literatur. Ich zitiere hier nach P. Singer, *Praktische Ethik*, 84.

²⁵ Bentham selbst kennt den Begriff Speziesismus freilich noch nicht. Der Begriff Speziesismus wird Anfang der 1970er-Jahre von Richard Ryder geprägt. Vgl. Baranzke, *Tierethik*, 283 sowie

kommt. Die mit einem solchen egalitären Anti- oder Non-Speziesismus²⁶ verbundene ethische Position nennt man Pathozentrik, weil das entscheidende ethische Kriterium in der Schmerzempfindlichkeit eines Lebewesens liegt, oder auch Sentientismus, weil dessen Empfindungsvermögen im Mittelpunkt steht. Die Leidensfähigkeit als die elementare Gemeinsamkeit von Mensch und Tier ist Basisprinzip aller ethischen Begründungsbemühungen. Das utilitaristische Grundprinzip des „größten Glücks der größten Zahl“ (Francis Hutcheson) wird dabei auf alle Lebewesen bezogen, die Lust und Schmerz bewusst empfinden können. Die fundamentalethische Handlungsmaxime, Gleiches gleich und Ungleiches ungleich zu behandeln – der sog. Gleichheitsgrundsatz – wird auf die Gemeinschaft aller Lebewesen ausgedehnt. Dabei werden ein immanenter Eigenwert und ein praktisches Selbstverhältnis der Tiere in Anschlag gebracht. Die Fähigkeit zur Schmerzempfindung sei ein Vorschein von Subjektivität, eine „Innenseite“ des Lebens. Entsprechend seien Tiere als Träger eigener Rechte und eigener Zwecke zu betrachten.²⁷

Die alles entscheidende Frage freilich ist, ob Pathozentrik zur Moralbegründung ausreicht. Deutlich wird in jedem Fall schon jetzt: Wenn allein die Leidensfähigkeit zum Zentralkriterium der Normbegründung wird, dann verliert der Mensch seine Sonderstellung innerhalb des ethischen Kategoriensystems. Er wird egalitärer Teil einer ungleich größeren moralischen Gemeinschaft aller empfindungs- und damit leidensfähigen Lebewesen. Wenig verwunderlich ist daher, dass diese Position vor allem im Feld der Tierethik und der Tierrechtsbewegung vertreten wird. Wäre sie argumentativ

Horta, Art. Speziesismus, 318. P. Singer übernimmt ihn von Ryder und macht ihn bekannt. Vgl. die entsprechende Notiz Singers in ders., *Alle Tiere sind gleich*, 21. Bereits in *Animal Liberation* (1975) definiert Singer Speziesismus als „ein Vorurteil oder eine Befangenheit gegenüber den Interessen von Mitgliedern der eigenen Spezies, gerichtet gegen die Interessen der Mitglieder anderer Spezies“ (Singer, *Befreiung der Tiere*, 26). Und in *Singer, Praktische Ethik*, 86 schreibt er (engl. Original 1979): Ähnlich wie Rassisten „messen jene, die ich ‚Speziesisten‘ nennen möchte, da, wo es zu einer Kollision ihrer Interessen mit denen von Angehörigen einer anderen Spezies kommt, den Interessen der eigenen Spezies größeres Gewicht bei. Menschliche Speziesisten erkennen nicht an, dass der Schmerz, den Schweine oder Mäuse verspüren, ebenso schlimm ist wie der von Menschen verspürte.“ Zum Begriff Speziesismus vgl. auch Düwell, *Moralischer Status*, 418 f.

²⁶ Horta, Art. Speziesismus, 318 bietet beide Begriffe an.

²⁷ So zumindest die Fortschreibung der präferenzutilitaristischen Position Peter Singers in der Tierrechtsbewegung, prominent vertreten z. B. durch Tom Regan oder Leonard Nelson. Vgl. hierzu Baranzke, *Tierethik*, 283 f.

zwingend, würde sich mit einer solchen Sicht allerdings nicht nur (was in vielerlei Hinsicht durchaus wünschenswert wäre) unser Umgang mit Tieren, sondern auch unser Umgang mit dem Menschen selbst dramatisch ändern – mit durchaus spürbaren Folgen im zwischenmenschlichen, aber auch im institutionellen Bereich. Wie stünde es z. B. mit Abtreibungen von nicht empfindungsfähigen und nicht leidensfähigen Föten? Was ergäbe sich für den Umgang mit schwerstbehinderten Neugeborenen? Wie wäre der ethische Status von dauerhaft komatösen Patienten einzuschätzen und welche entsprechenden ethischen Grundsätze hätten in kirchlichen Krankenhäusern und Pflegeeinrichtungen zu gelten? Wie wäre mit dem Wunsch nach Tötung auf Verlangen von unheilbar kranken, schwer leidenden Menschen umzugehen? Was würde sich ändern, wenn diese nicht (mehr) zu einer Willensäußerung fähig wären? Welche Auswirkungen hätte ein solcher Paradigmenwechsel für die Debatte um Ressourcenverteilung im Gesundheitswesen? Dass solche Fragen nach den anthropologischen und sozialetischen Konsequenzen der Pathozentrik nicht abseitig sind, zeigt der Blick auf zwei prominente Vertreter dieses Ansatzes.

Präferenz-Utilitarismus: Peter Singer

Peter Singer²⁸ steht in der philosophischen Tradition des sog. Präferenz-Utilitarismus und teilt darüber hinaus die pathozentrische Grundannahme, dass das basale Interesse – die wesentlichste Präferenz – aller Lebewesen in der Freiheit von Schmerz besteht. Ganz ausdrücklich nimmt er den gerade zitierten Gedanken Jeremy Benthams auf, wenn er fordert: Das „Grundelement – die Rücksichtnahme auf die Interessen des Wesens, welcher Art diese Interessen auch sein mögen – muss, dem Prinzip der Gleichheit zufolge, auf alle Wesen ausgedehnt werden, farbige oder weiß, männlich oder weiblich, menschlich oder nicht-menschlich.“²⁹ Wie also der Rassismus und der Sexismus zu überwinden ist, so muss nach Peter Singer auch der

²⁸ Bereits 1975 legt Peter Singer jenes Buch vor, das ihn mit einem Schlag berühmt werden lässt: *Animal Liberation*. 1979 folgt dann *Practical Ethics*; beide Werke werden bis auf den heutigen Tag auch auf Deutsch immer wieder aufgelegt. Trotzdem sorgen seine Thesen immer wieder aufs Neue für Skandale, zuletzt im Jahr 2015 bei einem Auftritt in der Berliner Urania oder – ebenfalls 2015 – in Köln bei der *Phil.Cologne*, einem großen Philosophen-Festival in Köln, das Singer erst ein- und dann kurzfristig wieder ausgeladen hat.

²⁹ Singer, *Befreiung der Tiere*, 25.

Speziesismus überwunden werden, der in der Absolutsetzung der eigenen Art gegenüber den Mitgliedern anderer, nichtmenschlicher Spezies liegt.

Das entscheidende Problem ist dabei die Frage nach der Güter- bzw. Folgenabwägung im ethischen Konflikt. Für Singer liegt das zentrale Kriterium in der Leidempfindlichkeit eines Lebewesens, denn die „Fähigkeit zu Leid und Freude ist eine Voraussetzung dafür, überhaupt Interessen zu haben“³⁰. Damit wird die „Grenze der Empfindungsfähigkeit“ – Singer meint damit die Fähigkeit eines Lebewesens, zu leiden, zu genießen oder Glück zu erfahren – zur „einzig vertretbare[n] Grenze der Rücksicht auf die Interessen anderer“ und zum fundamentalen Urteilsprinzip im Falle der Güter- und Interessenabwägung auch jenseits unserer Speziesgrenzen: „Wenn ein Wesen leidet, kann es keine moralische Rechtfertigung für die Weigerung geben, dieses Leiden zu berücksichtigen.“³¹

Weil Leidensfähigkeit (ebenso wie die Fähigkeit, Freude oder Glück zu empfinden) immer an ein Bewusstsein gekoppelt ist, das Leid empfinden kann (ohne Bewusstsein kein Schmerzempfinden), rückt das Vorhandensein eines zumindest rudimentären Bewusstseins, einer zumindest anfanghaften eigenen Zukunftskonzeption eines Lebewesens mit hinein ins kriteriologische Zentrum der ethischen Güterabwägung. Für Singer ist aus diesem Grund eine Person auch nicht zwingend ein Individuum der Gattung *homo sapiens*, sondern ein Lebewesen, das vernunftbegabt und sich seiner selbst als eines Wesens mit Vergangenheit und Zukunft bewusst ist.³² Dieser Personbegriff trifft nicht auf alle Menschen, aber dafür auf einige nicht-menschliche Lebewesen – im Original: *non-human animals*³³ – zu. Die Konsequenzen sind dramatisch, denn dann genießen Elefanten, Wale, Delfine und Primaten ggf. eine höhere Schutzwürdigkeit als z. B. Komatöse, Demente oder Säuglinge. Damit zerfließen die ethisch relevanten Grenzen zwischen Tier und Mensch, und an die Stelle einer trennscharfen Differenz tritt ein Tier-Mensch-Kontinuum, ein Übergangsfeld mit vielfachen Überschneidun-

³⁰ Ebd. 27. An diesen Grundpositionen Singers aus den 1970ern hat sich bis heute nichts geändert. Vgl. ders., *Ethik und Tiere*, 82 (ein Beitrag, der von Singer eigens für einen 2014 erschienenen Sammelband verfasst wurde): „Alle Wesen, die in der Lage sind, Schmerz zu empfinden oder ihr Leben zu genießen, haben Interessen. Die Tatsache, dass etwa ein Schwein kein Mitglied unserer eigenen Spezies ist, ist kein Grund dafür, sein Interesse an der Vermeidung von Schmerz und Unbehagen zu missachten.“

³¹ Alle Zitate ders., *Alle Tiere sind gleich*, 21. Fast wortgleich in ders., *Praktische Ethik*, 85.

³² Vgl. ders., *Praktische Ethik*, 148.

³³ Vgl. die editorische Notiz ebd. 82.

gen.³⁴ Singer ist hier ganz klar und konsequent: „[W]arum sollte es eine grundlegende Ungleichheit zwischen den Ansprüchen eines Hundes und denen eines geistig behinderten Menschen geben?“³⁵ Es gilt, in aller Ernsthaftigkeit zu fragen, „warum alle Menschen – Säuglinge, geistig Behinderte, Psychopathen, Hitler, Stalin und der Rest eingeschlossen – eine bestimmte Würde oder einen Wert haben sollen, den kein Elefant, Schwein oder Schimpanse jemals erreichen kann“³⁶. Ein letztes, das vielleicht bekannteste und verstörendste Zitat aus der *Praktischen Ethik*: „[D]ie Tötung eines behinderten Säuglings ist nicht moralisch gleichbedeutend mit der Tötung einer Person. Sehr oft ist sie überhaupt kein Unrecht.“³⁷

Man sollte diese Aussagen nicht als Kuriositäten beiseite legen. Sie sind vielmehr Resultat der konsequenten Umsetzung eines Präferenz-Utilitarismus, der als zentrales Merkmal das Prinzip der gleichen Interessenabwägung verfißt, dieses Merkmal aber – weil das schlechthin basale Interesse nicht nur jedes menschlichen, sondern eines jeden Lebewesens in der Leid- und Schmerzvermeidung bzw. in der Lust- und Glückmaximierung zu sehen ist – in Anwendung des Gleichheitsgrundsatzes über die menschlichen Gattungsgrenzen hinaus auch auf nichtmenschliche Lebewesen anwendet. Die Aufspreizung von Person- und Gattungsbegriff mit ihren für unsere moralischen Intuitionen so verstörenden Konsequenzen ist nur die folgerichtige Weiterentwicklung dieses Denkansatzes:

„Dass es unrecht ist, einem Wesen Schmerz zuzufügen, kann nicht von seiner Gattungszugehörigkeit abhängen; ebenso wenig, dass es Unrecht ist, es zu töten. Die biologischen Fakten, an die unsere Spezies gebunden ist, haben keine moralische Bedeutung. Dem Leben eines Wesens bloß deshalb den Vorzug zu geben, weil das Lebewesen unserer Spezies angehört, würde uns in dieselbe Position bringen wie die Rassisten, die denen den Vorzug geben, die zu ihrer Rasse gehören.“³⁸

³⁴ Vgl. ders., *Alle Tiere sind gleich*, 27.

³⁵ Ebd. 30.

³⁶ Ebd. 28.

³⁷ Ders., *Praktische Ethik*, 244.

³⁸ Ebd. 121.

Mitleidsethik: Ursula Wolf

Ursula Wolf kritisiert am klassisch-utilitaristischen Moralprinzip, dass das einzelne Tier in keiner Weise vor Schmerzzufügung geschützt ist. Mit dem Prinzip des größten Glücks der größten Zahl lassen sich z. B. medizinische Tierversuche leicht rechtfertigen, weil der Gesamtnutzen für Kranke das Tierleid bei weitem übersteigt.³⁹ Ursula Wolf vertritt dagegen in deutlich zugespitzter Form eine pathozentrische Sichtweise. Für sie ist die oberste Norm allen Handelns nicht das größte Glück der größten Zahl, sondern die *Maxime*, niemandem Leid zuzufügen. Universelle Norm, *norma normans* aller weiteren Einzelnormen sozusagen, ist die Leidvermeidung. Damit steht sie in der Tradition der sog. Mitleidsethik Arthur Schopenhauers (1788–1860). Mitleid, so Wolf, liegt „immer schon allen Moralens als Fundament zugrunde“⁴⁰. Angesichts des offensichtlichen Akzeptanzverlusts traditioneller, auch glaubensbasierter Moralbegründungen bleibt für sie nur eine „Konzeption des universalisierten Mitleids“. Diese bewahrt einerseits den „Kernbestandteil aller Moralens“ als den inhaltlichen Rest eines ehemals gemeinsamen ethischen Selbstverständnisses, ist aber andererseits die einzige Moralkonzeption, die insofern auch in einem nachmetaphysischen, pluralen Zeitalter universalisierbar ist, als sie „für alle Einsichten übrigbleibt“⁴¹.

Mitleid, verstanden allerdings nicht nur als mehr oder weniger zufälliger Affekt, sondern als die (reflektierte und habitualisierte) prinzipielle Fähigkeit, sich in ein anderes Wesen gedanklich hineinzusetzen und an dessen basalem Interesse der Leidfreiheit zu partizipieren, ist eine durchaus rationale und insofern auch universalisierbare⁴² Grundhaltung, die für Wolf das

³⁹ Vgl. die Ausführungen zu U. Wolf bei Fenner, *Darf man Tiere töten und Tierversuche durchführen?*, 342 ff. Dieser Vorwurf Wolfs trifft zunächst einmal klassische Utilitarismen, die nach dem Prinzip des größten Glücks der größten Zahl verfahren. Er trifft aber auch den Präferenz-Utilitarismus, den Singer vertritt, denn auch hier ist eine Handlung, die der Präferenz irgendeines Wesens gegenübersteht, nur dann als moralisch falsch einzuschätzen, wenn diese Präferenz, so Singer, *Praktische Ethik*, 128, nicht „durch entgegengesetzte Präferenzen ausgeglichen wird“. Oder ebd. 130: „Auch für den Präferenz-Utilitarismus ist das dem getöteten Wesen zugefügte Unrecht nur ein zu beachtender Faktor, und die Präferenz des Opfers könnte manchmal durch die Präferenzen von anderen aufgewogen werden.“

⁴⁰ Wolf, *Haben wir moralische Verpflichtungen gegen Tiere?*, 57.

⁴¹ Alle Zitate ebd. 58.

⁴² Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, 186 hat gegen Ursula Wolfs Mitleidsethik eingewandt, dass sich Mitleid als ein emotionaler Affekt nicht universalisieren lasse. Fenner, *Darf man Tiere töten und Tierversuche durchführen?*, 343 f weist in ihrer Besprechung des Argumentes darauf

Fundament einer egalitären Moral und den Kernbestand aller Bereichsmoralen ausmacht. Die inhaltlichen Normen, die aus diesem Konzept folgen, lassen sich auf den einen gemeinsamen Nenner bringen, dass „wir alle als solche mit Rücksicht behandeln sollen, die sich darin gleich sind, dass sie leiden können“⁴³. Diese inhaltliche Füllung des Moralkonzeptes der Mitleidsethik fällt freilich mit der Reichweite von Singers Präferenz-Utilitarismus in eins. Mit anderen Worten: Auch diese Moral ist gattungsübergreifend egalitär, weil sie eine fundamentale Gleichheit nicht nur aller Menschen, sondern aller leidensfähigen Individuen vertritt. Der Präferenz-Utilitarismus Peter Singers und die Mitleidsethik Ursula Wolfs koinzidieren an diesem zentralen Punkt der fundamentalen Normbegründung.

Wenig verwunderlich ist daher, dass – wie bei Peter Singer – auch bei Ursula Wolf die Summe der Lebewesen, denen der Personstatus zukommt, und die Summe der Mitglieder der Spezies Mensch nicht deckungsgleich sind. Für Wolf ist jedes Lebewesen, das auf ein gutes, sinnvolles und befriedigendes, eben leidfreies Leben aus ist, das eine Zukunftskonzeption hat und Lebenspläne verfolgt, eine Person.⁴⁴ Und auch bei ihr gilt konsequenterweise, dass nichtleidensfähige menschliche Wesen – Embryonen und frühe Föten etwa, aber auch Komatöse – als menschliche Nicht-Personen aus der Moralgemeinschaft herausfallen. So impliziert für Wolf die Konzeption eines universalisierten Mitleids zwar „eine Ausdehnung auch auf Tiere. (...) Hingegen gibt es innerhalb dieser Konzeption keinen Grund, nichtleidensfähige menschliche Wesen wie Foeten in den Anfangsstadien der Entwicklung oder Menschen, die sich auf Dauer im Koma befinden, in die Moral einzubeziehen.“⁴⁵ Daraus resultiert einerseits ein striktes Tötungsverbot für alle Wesen, die weiterleben wollen, die also einen faktischen Zukunftsbezug haben, wie

hin, dass sich dieses begründungslogische Problem der Mitleidsethik dann lösen lässt, wenn man den präferenz-utilitaristischen Rekurs auf das Interesse aller empfindungsfähigen Wesen an Schmerzfreiheit hinzunimmt. Ein weiterer Punkt ist, dass – um einen berühmten Aufsatz von Thomas Nagel in Erinnerung zu rufen – wir nicht wissen, wie es ist, eine Fledermaus zu sein. Wir können uns also nur begrenzt in Tiere hineinversetzen. Aber auch dieser Einwand trägt nur bedingt, da wir durchaus in der Lage sind, uns in andere Menschen hineinzusetzen, und dann entsprechende Analogieschlüsse von menschlichem auf tierisches Schmerzempfinden möglich sind. Vgl. ebd. 339. Das Mitleid, das wir mit uns gleichen oder uns ähnlichen Wesen (Primaten, hoch entwickelte Säugetiere etc.) empfinden, kann dann auf alle leidensfähigen Wesen ausgedehnt werden.

⁴³ Wolf, Haben wir moralische Verpflichtungen gegen Tiere?, 60.

⁴⁴ Vgl. ebd. 60.

⁴⁵ Ebd. 63.

rudimentär reflektiv dieser auch immer sei. Gerade weil die Mitleidsethik nicht unterschiedliche Präferenzen abwägen, sondern das Leid jedes leidenden Individuums in den Blick nehmen will, sind z. B. Tierversuche deshalb kategorisch ausgeschlossen. Leiden lasse sich nicht über Individuengrenzen hinweg austauschen, aufsummieren und verrechnen. Wenn solche Kalkulationen bei leidensfähigen menschlichen Personen für schlicht unzulässig erachtet würden, so müsste dies folgerichtig auch für nichtmenschliche, gleichwohl aber leidensfähige Wesen gelten. Mit diesem kategorischen Verbot geht Wolf über die ethische Bewertung von Tierversuchen bei Peter Singer hinaus: „Für die Frage der Tierversuche lautet daher das Ergebnis, dass eine moralische Rechtfertigung solcher Versuche nicht möglich ist.“⁴⁶

Auf der anderen Seite führt eine solche rein pathozentrische Argumentation auch bei Ursula Wolf nicht nur zu einer signifikanten Veränderung des moralischen Status von Tieren, sondern augenscheinlich auch zu einer (nicht minder signifikanten) Neubewertung unseres Umgangs mit Menschen in Grenzsituationen des Lebens. Das folgende Zitat findet sich bei einer Besprechung der Frage, ob es in einer Konzeption des universalisierten Mitleids moralisch zulässig ist, Tiere schmerzlos zu töten. Wolf plädiert hier für die grundsätzliche Ausweitung des Tötungsverbot auf nichtmenschliche Lebewesen. Das Zitat gilt aber, so zumindest die Schlagrichtung der wolfschen Argumentation, *nolens volens* auch für andere, nichttierische, gleichwohl aber empfindungsfähige Lebewesen: „Wo sich ein Wesen in einer Verfassung befindet, in der sein Leben nur noch Leiden bedeutet und eine Änderung dieser Verfassung nicht mehr zu erwarten ist, müsste das Mitleid umgekehrt dazu führen, dass man dem Leben dieses Wesens ein Ende macht.“⁴⁷

⁴⁶ Ebd. 73. Zu Singers Position vgl. Singer, *Praktische Ethik*, 94–97.

⁴⁷ Wolf, *Haben wir moralische Verpflichtungen gegen Tiere?*, 74. Bei Singer, *Praktische Ethik*, 271 ist dieser Übertrag vom Gnadentod des Tieres auf den Menschen nachzulesen; Kontext ist Singers Kritik an der gängigen Überzeugung, dass ein ethisch relevanter Unterschied besteht zwischen dem Sterbenlassen (von ihm *passive Euthanasie* genannt) und der aktiven Tötung (bei Singer: *aktive Euthanasie*) eines unheilbar kranken Menschen: „Wir bezweifeln nicht, dass es richtig ist, ein schwerverletztes oder krankes Tier zu erschießen, wenn es Schmerzen hat und seine Chance auf Genesung gering ist. (...) Nur unser unangebrachter Respekt vor der Lehre von der Heiligkeit des menschlichen Lebens hindert uns daran, zu erkennen, dass das, was bei einem Pferd offensichtlich unrecht ist, ebenso unrecht ist, wenn wir es mit einem behinderten Säugling zu tun haben.“

Plädoyer für eine aufgeklärte, ethisch sensible Anthropozentrik

Wer sind alle?

Ernst Tugendhat stellt die entscheidende Frage: „Wer sind alle?“⁴⁸ Wer gehört zur Moralgemeinschaft? Wie weit reicht die Universalisierbarkeit der Moral? Die dahinter stehende Frage tangiert das fundamentalethische Problem der Normbegründung: Lässt sich auf Pathozentrik allein, sei es im Rahmen eines auf das Interesse der Leidvermeidung basierenden Präferenz-Utilitarismus oder im Rahmen eines Konzepts universalisierten Mitleids, eine solche universale Moral gründen? Dass in Fragen der Fundamentalmoral immer auch fundamentale Intuitionen über das, was sein soll und das, was nicht sein soll, mit im Spiel sind, scheint ebenso evident zu sein wie der Umstand, dass Intuitionen nicht *per se* Allgemeingültigkeit beanspruchen können. Gleichwohl zeigt doch die beständig neue Aufregung um die Thesen Peter Singers, dass die mit einer reinen Pathozentrik verbundenen Konsequenzen bezüglich ethischer Konflikte in Grenzsituationen des menschlichen Lebens (besonders an dessen Anfang und Ende) ein erhebliches Irritationspotential in sich bergen, dass also ganz offensichtlich die basalen moralischen Intuitionen einer Vielzahl von Menschen in eine andere Richtung gehen.

In dem genannten Beitrag setzt sich Tugendhat nicht mit Singers Präferenz-Utilitarismus, sondern mit der Mitleidsethik Ursula Wolfs auseinander, deren Konzept universalisierten Mitleids er vorwirft, einem Kategorienfehler zu unterliegen, insofern es sich „beim Mitleid und bei der Moral um zwei Bereiche handelt“⁴⁹, die nicht notwendig und in jedem Fall zusammenfallen: Moral hat oft, aber keineswegs immer etwas mit Mitleid zu tun, und Mitleid muss mitnichten immer einen moralischen Sinn haben. Für unseren Zusammenhang ist aber nicht so sehr die Frage nach der Plausibilität der Mitleidsethik entscheidend, sondern die etwas anders gelagerte Frage nach dem Zureichen einer pathozentrischen Normbegründung überhaupt. Muss es also, so die sich anschließende Frage Tugendhats, selbst gesetzt den Fall, man nähme das Mitleidsprinzip gegenüber Tieren mit in die Moralkonzeption hinein, nicht doch eine „Abstufung zwischen der moralischen Verpflichtung gegenüber Menschen und gegenüber Tieren

⁴⁸ Vgl. Tugendhat, *Wer sind alle?*, 100–110.

⁴⁹ Ebd. 104.

und wiederum innerhalb der Tierarten⁵⁰ geben, wenn anders unsere Moral sich nicht in lebensferne Abstraktion (Kliniken für Kakerlaken⁵¹) verflüchtigen soll? Das Beispiel, das Tugendhat wählt, um die moralische Notwendigkeit einer solchen Stufung zu illustrieren, lässt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig:

„Wenn ich mit dem Auto in einer prekären Verkehrssituation bin und keine Wahl habe, als entweder das Schaf zu meiner Linken oder den Menschen zu meiner Rechten zu überfahren, steht es nicht in meinem Belieben, den Menschen zu überfahren, um das Schaf zu schonen: Ich würde zum berechtigten Objekt moralischer Empörung.“⁵²

Ersetzt man den Menschen in Tugendhats Beispiel durch ein schlafendes Neugeborenes⁵³ in einem Kinderwagen und das Schaf durch einen im Vergleich zu dem schlafenden Säugling deutlich schmerz- und leidempfindlicheren, intelligenteren, selbstbewussteren und zukunftsorientierteren Menschenaffen, so wird deutlich, wie sehr eine rein interessenorientierte Pathozentrik mit ihrem entsprechend eigenschaftsbasierten Personbegriff hier differiert: Dem Affen käme nicht nur aufgrund seines Personstatus, sondern auch aufgrund seiner situativ deutlich höheren Leidempfindlichkeit Schutzwürdigkeit zu, dem Säugling aber geschähe umgekehrt kein Unrecht, da er noch über keinerlei Zukunftskonzept⁵⁴ verfügt.

Nun ist es ein Standardeinwand pathozentrischer Tierethik, dass die anthropologischen Konsequenzen der Pathozentrik nur deshalb oft als kontraintuitiv erscheinen, weil wir (noch) nicht in der Lage seien, in der ethischen Theoriebildung von unserem Speziesismus zu abstrahieren.⁵⁵ Tugendhats Antwort auf diesen pathozentrischen Einwand ist freilich nicht minder markant als das von ihm gewählte Beispiel: „Meine [Tugendhats; M.R.] Antwort lautet, dass es mir klar erscheint, dass die moralische Gemeinschaft, die die Schafe egalitär den Menschen gleichstellen würde, mora-

⁵⁰ Ebd. 106.

⁵¹ Vgl. Wolf, Haben wir moralische Verpflichtungen gegen Tiere?, 68 (Anm. 24): „Darauf, dass wir nach meiner [Wolfs; M.R.] Konzeption Kliniken für Kakerlaken einrichten müssten, hat mich Ernst Tugendhat aufmerksam gemacht.“ Wolf scheint hier gleichwohl keine prinzipielle Schwachstelle ihrer Konzeption, sondern nur – so ihr Hinweis ebd. 68 im Fließtext – ein Problem „praktisch-quantitativer Natur“ zu sehen.

⁵² Tugendhat, Wer sind alle?, 106.

⁵³ Das vielleicht, um das Beispiel nochmals zuzuspitzen, außerdem noch mit einer angeborenen Schmerzunempfindlichkeit (Analgesie) auf die Welt gekommen ist.

⁵⁴ Vgl. die Argumentation in Singer, Praktische Ethik, 130–134.

⁵⁵ Vgl. Marschütz, Theologische Elemente einer Tierethik, 251.

lisch pervers wäre.“⁵⁶ Diese fundamentale Differenz zwischen Tier und Mensch gilt, so Tugendhat im unmittelbaren Zitatanschluss weiter, auch hinsichtlich der entsprechenden positiven Verpflichtung zur Hilfeleistung in Notsituationen, z. B. bei Krankheit, Überschwemmung und Feuer etc. Mit anderen Worten: Eine moralische Gemeinschaft, bei der nicht klar wäre, dass im Falle einer Sturmflut zuerst die Säuglingsstation im Krankenhaus und dann erst das Affengehege im benachbarten Zoo zu evakuieren wäre, wäre – mit Tugendhat gesprochen – „moralisch pervers“.

Ich halte diese These in ihrer Schlichtheit und Klarheit für bestechend. Gerade die (gewiss bisweilen künstlich anmutende) Konstruktion entsprechender Konfliktsituationen zeigt, dass eine reine Pathozentrik, die die Leidensfähigkeit eines Individuums als einziges oder auch nur als zentrales kriteriologisches Relevanzargument zulässt, scheitert.⁵⁷ Freilich bleibt zu konzedieren, dass dieses Scheitern im Wesentlichen auf einer moralischen Intuition zu beruhen scheint, die zwar den allermeisten von uns plausibel sein dürfte, die aber gleichwohl begründungspflichtig ist. Wie also lässt sich die genannte Abstufung bzw. die Priorisierung des Menschen gegenüber dem Tier in der ethischen Urteilsbildung rechtfertigen? Natürlich kann man hier zunächst einmal einwenden, dass es durchaus angezeigt ist, bei der Klärung moralischer Streitfragen ein – so Tugendhat unter Verweis auf eine Empfehlung John Rawls’ – „reflexives Äquilibrium zwischen unseren Intuitionen herzustellen“⁵⁸. Man sollte also die Tragfähigkeit unserer Alltagsmoral nicht von vornherein diskreditieren. Selbst Peter Singer gesteht – im Anschluss an R. M. Hare – der intuitiven Ebene moralischen Argumentierens eine gewisse Bedeutung zu.⁵⁹

⁵⁶ Tugendhat, *Wer sind alle?*, 106.

⁵⁷ Zu erinnern ist hier nochmals an Singer, *Praktische Ethik*, 86: Die Ausdehnung der gleichen Interessenabwägung auf nichtmenschliche Wesen beinhaltet eine besondere Sorgfaltspflicht bei Abwägungen in gattungsübergreifenden Konfliktsituationen. Das bedeutet konkret: „In manchen Situationen wird ein Individuum der einen Spezies mehr leiden als ein Individuum einer anderen. In diesem Fall sollten wir immer noch das Prinzip der gleichen Interessenabwägung anwenden, das heißt aber im Endeffekt: der Linderung des größeren Leids den Vorrang geben.“ Selbstredend geht es Singer dabei vor allem darum, jenes Leid, das wir Menschen nicht zumuten wollen, auch Tieren nicht zuzufügen. Ausdrücklich betont er ebd. 109, dass er die Absicht verfolgt, „den Status der Tiere zu heben, nicht aber, den der Menschen zu senken“. Das ändert aber nichts an der prinzipiellen Korrekturbedürftigkeit auch seines Ansatzes, auf die Tugendhat mit dem gewählten Beispiel ganz zu Recht hinweist.

⁵⁸ Tugendhat, *Wer sind alle?*, 101.

⁵⁹ Vgl. Singer, *Praktische Ethik*, 126 f; 257.

Von der ethischen Notwendigkeit eines gewissen ‚Speziesismus‘

Man kann zweitens aber auch einwenden, dass die These Tugendhats: „Eine moralische Gemeinschaft, die die Schafe egalitär den Menschen gleichstellen würde, wäre moralisch pervers“ in Verbindung mit dem Verkehrs-Beispiel insofern auch ein implizites Argument enthält, als Tugendhat auf die Folgen einer solchen pathozentrischen Tier-Mensch-Egalität für das menschliche Zusammenleben hinweist. Seine These ist also konsequentialistisch angelegt. Und doch bleibt bei dieser Folgenabschätzung ein dezisionistischer Restbestand, der sich von tierethischer Seite durchaus mit dem Verdikt des Speziesismus belegen lässt. Dieser Umstand führt unmittelbar zu meiner eingangs genannten These, dass ein solcher ‚Speziesismus‘, also die Bevorzugung unserer eigenen Spezies in gewissen ethischen Konfliktfällen gegenüber nicht-menschlichen Lebewesen nicht aufgrund irgendwelcher Eigenschaften, sondern einfach aufgrund der Spezieszugehörigkeit, unumgänglich ist, weil andernfalls eine Erosion unserer fundamentalen moralischen Intuitionen droht – und, so ist nun zu ergänzen, weil diese Erosion mitnichten als wünschenswert im Sinne einer neuen Sensibilität für Tierbelange, sondern in einem durchaus pejorativen Sinn als inhuman einzustufen wäre.

Das lässt sich gut am Personbegriff festmachen: Wo immer der Personstatus an einzelne Eigenschaften oder an Eigenschaftenbündel gekoppelt wird, sei es das Denkvermögen, das Selbstbewusstsein, das Zukunftskonzept, die Fähigkeit, Ziele zu verfolgen etc., sind graduelle Abstufungen möglich, die im Konfliktfall, in der ethischen Dilemma-Situation, auf die schiefe Ebene führen. Das gilt auch dann, wenn der Adressatenkreis insofern geweitet wird, als diese Eigenschaften nicht zwingend aktiv, sondern lediglich potentiell vorhanden sein müssen. Stattdessen plädiere ich dafür (wenn an dieser Stelle einmal von den drei göttlichen Personen, von Engeln oder von außerterrestrischen personalen Wesen abgesehen werden darf), als Personen schlicht all jene und ausschließlich jene Individuen anzusehen, die der Gattung Mensch angehören; und dies, eben weil die Beobachtung Robert Spaemanns zutrifft: „Jemand sein‘ ist nicht eine Eigenschaft eines Dinges oder Lebewesens, die wir von etwas präzisieren, das wir zuvor schon identifiziert hätten. Sondern wir identifizieren von vornherein entweder ‚jemanden‘ oder ‚etwas‘.“⁶⁰ Es sind nicht irgendwelche Eigenschaften, die uns nachträglich zu Personen machen, sondern es verhält sich umgekehrt: Nur weil wir jene Zu-

⁶⁰ Spaemann, *Personen*, 253.

wendung erfahren haben, die man für gewöhnlich Personen entgegenbringt, hatten wir die Möglichkeit, jene Eigenschaften auszubilden.⁶¹ Anders gesagt: „Personalität ist nicht das Ergebnis einer Entwicklung, sondern immer schon die charakteristische Struktur einer Entwicklung.“⁶² Dementsprechend kann der Personbegriff auch nicht im Sinne einer quantitativ graduierbaren Kategorie verwendet werden. Aus all dem zieht Spaemann die m. E. plausible Konsequenz:

„Es kann und darf nur ein einziges Kriterium für Personalität geben: die biologische Zugehörigkeit zum Menschengeschlecht. (...) Das Sein der Person ist das Leben eines Menschen. (...) Denn die Person *ist* der Mensch und nicht eine Eigenschaft des Menschen.“⁶³

Natürlich hat diese Argumentation Spaemanns ebenfalls weniger streng beweisenden, sondern eher appellativen Charakter. Auch sie schützt nicht vor dem Speziesismus-Vorwurf. Aber es ist schon bemerkenswert, dass Ernst Tugendhat, ausgehend von ganz anderen Prämissen und sich in ganz anderen Denkformen bewegend, an diesem Punkt zu einem ganz ähnlichen Ergebnis kommt: „Unsere moralische Verpflichtung gegenüber dem Schaf hat ein geringeres Gewicht als die gegenüber dem Menschen, nicht weil das Schaf irgendwelche Qualitäten nicht hätte [...], sondern weil das Schaf ein Schaf ist und der Mensch ein Mensch und weil *wir* Menschen sind.“⁶⁴ Das aber bedeutet, dass die von Peter Singer im Dreischritt *Rassismus – Sexismus – Speziesismus* unterstellte ethische Vergleichbarkeit dieser drei -Ismen eine unzulässige Simplifikation darstellt:

„Daraus, dass wir in mehreren Stufen gelernt haben, dass der Sinn von Moral es verlangt, den partikularen eigenen Standpunkt zu überschreiten, von der Gruppe, der Nation, der Rasse schließlich zur Menschheit,

⁶¹ Vgl. ebd. 256.

⁶² Ebd. 261.

⁶³ Ebd. 264. Mir ist klar, dass auch diese Position in zweierlei Hinsicht idealtypisch ist: Mit guten Gründen wird es uns schwer fallen, einen Menschenaffen im Zoo als ‚etwas‘ zu bezeichnen, ebenso wie es umgekehrt nicht wenigen als kontraintuitiv erscheinen wird, eine befruchtete menschliche Eizelle nach erfolgter Karyogamie als ‚jemand‘ zu adressieren. Mir geht es aber an dieser Stelle nicht um die damit verbundenen medizinethischen Probleme (künstliche Befruchtung, Abtreibung, Embryonenforschung, PID etc.), sondern um den Umstand, dass wir, wenn immer wir den Personbegriff an bestimmte Eigenschaften knüpfen, Gefahr laufen, einem Kategorienfehler zu unterliegen – oder umgekehrt: dass ein gewisser ‚Speziesismus‘ zur grundsätzlichen moralischen Orientierung unumgänglich scheint.

⁶⁴ Tugendhat, *Wer sind alle?*, 107.

folgt mitnichten, dass diese letzte Grenze auch noch ohne Verlust an moralischem Gewicht überschritten werden kann“.⁶⁵

Anthropozentrik und Tiergerechtigkeit

Nun verdient ja der zentrale Impuls, den eine pathozentrische Ethik in den Diskurs um Normbegründung einspeist, volle Zustimmung: Leid soll nicht sein, weder tierisches noch menschliches. Und auch das zentrale Anliegen der Tierethik und der Tierrechtsbewegung ist ganz unbestritten so berechtigt wie wichtig: Tiere sind keine Dinge, über die wir Menschen beliebig verfügen könnten, sondern lebendige Wesen, die in einem zumindest praktischen Selbstverhältnis stehen und ihnen eigene Güter und Ziele verwirklichen. Tiere sind, so formuliert der Tierrechtsphilosoph Tom Regan, „Subjekte-eines-Lebens“⁶⁶. Sie haben einen inhärenten Wert, eine ihnen zukommende, besondere Würde⁶⁷ und sind entsprechend niemals nur als Mittel zum Zweck zu gebrauchen. Entsprechend schulden wir ihnen nicht nur Mitleid, Achtsamkeit, Wohlwollen und Schonung, sondern wir haben auch konkrete Gerechtigkeitspflichten gegenüber Tieren. Tierschutz ist nicht eine freiwillige Übung, sondern ein moralisches Gebot, und die moderne Massentierhaltung mit anschließender industrieller Schlachtung überschreitet oft genug die Grenze zur Barbarei.

Die Frage ist freilich, ob die hier anklingenden ethischen Standards nur einem strikt pathozentrischen Denken zugänglich sind, oder ob nicht doch auch eine moderate, über sich selbst aufgeklärte und ethisch sensible Anthropozentrik dasselbe Niveau erreichen kann. Klar ist, dass für den moderaten ‚Speziesismus‘, wie ich ihn in der Spur Tugendhats hier vorschlage, nur Menschen als eigentliche Subjekte der Moralgemeinschaft in Frage kommen. Insofern ist meine These eher für eine kontraktualistische oder diskursethische Moralkonzeption offen.⁶⁸ Nur Menschen können in ein Ver-

⁶⁵ Ebd. 107.

⁶⁶ Regan, Von Menschenrechten zu Tierrechten, 102 u. ö.

⁶⁷ Der Würdebegriff wird oft als Leerformel gebraucht. Eine interessante Füllung mit Blick auf tierethische Fragestellungen bietet Rosenberger, Mensch und Tier in einem Boot, 378: „Ein Träger von Würde ist Adressat von Gerechtigkeit – wir müssen ihn gerecht behandeln und haben ihm gegenüber direkte Pflichten. Jegliches direkte oder indirekte Handeln an Tieren ist ethisch relevant und mit guten Gründen zu rechtfertigen.“ Als zentrale Grundhaltungen gegenüber derartigen Würde-Trägern arbeitet Rosenberger im Folgenden dann Achtung und Empathie heraus.

⁶⁸ Vgl. Habermas, Die Herausforderung der ökologischen Ethik für eine anthropozentrisch ansetzende Konzeption, 92–99.

hältnis strikter Reziprozität zueinander treten, können sich in diskursiven Prozessen über das, was sein soll, verständigen. Nur Menschen sind frei, zwischen Gut und Böse zu wählen, und nur Menschen können sich entsprechend auch schuldig machen. Das bedeutet aber noch lange nicht, dass Tiere als lebendige und empfindungsfähige Objekte dieser Moralgemeinschaft nicht (zumindest in einem abgeleiteten, analogen Sinn) Träger eigener Rechte sein könnten.⁶⁹ Zu erinnern ist an die gängige Unterscheidung zwischen *moral agents* und *moral patients* in der ethischen Diskussion.⁷⁰ Objekt einer Moralgemeinschaft sein heißt nicht, verdinglicht und zur Sache erklärt zu werden. Und es bedeutet ebenso mitnichten, dass Tieren nicht auch eine gewisse Selbstzwecklichkeit und insofern ein intrinsischer Wert, eine eigene, ihnen zukommende Würde zugebilligt werden könnte. Dies alles genügt, so meine ich, um den Großteil unserer Tierhaltungspraxis, unseres Fleischkonsums und unserer Versuche an Tieren als moralisch inadäquat und ethisch unzulässig zu qualifizieren. Eben hier scheint mir dann auch die metaethisch relevante Ebene zu liegen, auf der in einer Güter- und Interessenabwägung den Kriterien der Leidensfähigkeit, Schmerzempfindlichkeit und Vulnerabilität von Tieren das entscheidende Gewicht zukommen muss.

Vielleicht hilft es, ganz zum Schluss noch einmal auf den eingangs skizzierten Begriff der Anthropozentrik zurückzukommen, um das Gemeinte zu erläutern. Sieht man nämlich näher hin, so lassen sich mit Hans Kessler drei Bedeutungsebenen von Anthropozentrik unterscheiden.⁷¹ Eine methodisch-formale oder epistemische Anthropozentrik ist insofern unvermeidlich, als wir Menschen im Gang unserer Erkenntnisgewinnung gezwungen sind, von unserer eigenen Selbst- und Welterfahrung auszugehen und insofern eine menschliche Perspektive einzunehmen. Selbst wenn wir wollten, wir könnten davon nicht abstrahieren. Die zweite Ebene könnte man die ethisch sensible, über sich selbst aufgeklärte oder relationale Anthropozentrik nennen.

⁶⁹ Die Frage nach entsprechend juristisch einklagbaren Tierrechten, z. B. in von Menschen stellvertretend für Tiere geführten Rechtsprozessen, kann ich hier nicht diskutieren. Vgl. die knappen Bemerkungen in Schockenhoff, *Ethik des Lebens*, 392 f; ausführlicher Birnbacher, *Haben Tiere Rechte?*, 47–64.

⁷⁰ Das bedeutet, so Düwell, *Moralischer Status*, 420, dass „der Kreis der Subjekte, die zu moralischer Rücksichtnahme fähig sind, mit dem Kreis der zu berücksichtigenden Wesen nicht zusammenfallen muss.“

⁷¹ Vgl. Kessler, *Die Gründe der „christlichen Anthropozentrik“*, 116–119. Ähnliche Differenzierungen im Begriff der Anthropozentrik haben bereits B. Irrgang und G. M. Teutsch vorgelegt; vgl. Rosenberger, *Tierische Organe für den Menschen?*, 28.

Kessler spricht von „[e]thische[r] Anthropozentrik oder Anthropozentrik als Ethos der Verantwortung“⁷². Sie umfasst jene fundamentalethische Position, die ich in kritischer Aufnahme des Speziesismus-Begriffs zu skizzieren versuchte. Die Sonderstellung des Menschen in der *scala naturae* wird nicht negiert, sondern zum Anlass genommen, ihn auf seine Fürsorgepflicht gegenüber den nichtmenschlichen Lebewesen, den Pflanzen und der unbelebten Natur zu verpflichten. Das ist zugleich die genuin biblische Perspektive. Theologisch resultiert daraus eine Ethik der Verantwortung gegenüber Gott für diese Erde, für die anderen Lebewesen, die Pflanzen und die Tiere, und für uns Menschen selbst.⁷³ Diese ist des Weiteren offen für die Forderung nach Tiergerechtigkeit.⁷⁴ Eine solche Ethik ist schließlich in der Lage, zentrale Anliegen der Pathozentrik und des Präferenz-Utilitarismus zu integrieren,⁷⁵ setzt sie kriteriologisch aber nicht an erste Stelle: Sie „vertritt (mit pathozentrischen Ansätzen) in *Compassion* (= leidenschaftlichem Mitgefühl und Fürsorge) advokatorisch die Interessen der leidensfähigen Tiere, und zwar um dieser selbst willen“⁷⁶.

Problematisch ist nur die dritte Ebene, die man als inhaltlich-materiale Anthropozentrik bezeichnen könnte und die in einer Absolutsetzung des Menschen als Mittelpunkt des Universums bzw. als Krone der Schöpfung besteht. Theologisch wird diese dritte Ebene relativiert durch die Theozentrik alles Geschaffenen und durch die universale Schöpfungssolidarität. In ethischer Hinsicht freilich lässt sich diese materiale Anthropozentrik – und auch hierin ist Hans Kessler recht zu geben⁷⁷ – nicht durch eine holo- oder pathozentrische Sicht überwinden, sondern nur durch die konsequente Umsetzung der zweiten genannten Ebene, durch die beständige Arbeit also an der Implementierung einer ethisch sensiblen, über sich selbst aufgeklärten und relationalen Anthropozentrik, die man unter begründungslogischer Hinsicht auch als moderaten Speziesismus bezeichnen könnte.

⁷² Kessler, Die Gründe der „christlichen Anthropozentrik“, 117.

⁷³ Vgl. Kehl, Und Gott sah, dass es gut war, 335–345. Kraus, Welt und Mensch, 399 spricht von der „Verantwortung als Mitte der Schöpfungsethik“.

⁷⁴ Vgl. Rosenberger, Mensch und Tier in einem Boot, 380–383; ders., Füttern und gefüttert werden, 160 f.

⁷⁵ Schockenhoff, Ethik des Lebens, 402 notiert: „In der gegenwärtigen bioethischen Diskussion besteht unter allen Strömungen Einigkeit darüber, dass Tiere ebenso wie der Mensch schmerzempfindende Wesen sind, auf die wir um ihrer selbst willen Rücksicht nehmen müssen.“

⁷⁶ Kessler, Die Gründe der „christlichen Anthropozentrik“, 119.

⁷⁷ Vgl. ebd. 119.

Literatur

- Baranzke, Heike: Tierethik, in: Düwell, Marcus/Hübenthal, Christoph/Werner, Micha (Hg.): Handbuch Ethik, Stuttgart/Weimar 2002, 282–286.
- Bentham, Jeremy: Introduction to the Principles of Morals and Legislation, London 1789.
- Birnbacher, Dieter: Haben Tiere Rechte?, in: Ach, Johann/Stephany, Martina (Hg.): Die Frage nach dem Tier. Interdisziplinäre Perspektiven auf das Mensch-Tier-Verhältnis, Berlin 2009, 47–64.
- Descartes, René: Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung, übers. u. hrsg. v. Lüder Gäbe, Hamburg ²1997.
- Dirscherl, Erwin: Grundriss theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen, Regensburg 2006.
- : Über spannende Beziehungen nachdenken. Der Mensch als Geschöpf, als Ebenbild Gottes und seine Ambivalenz als Sünder, in: Dirscherl, Erwin/Dohmen, Christoph/Englert, Rudolf/Laux, Bernhard (Hg.): In Beziehung leben. Theologische Anthropologie, Freiburg 2008, 46–89.
- Dohmen, Christoph: Zwischen Gott und Welt. Biblische Grundlagen der Anthropologie, in: Dirscherl, Erwin/Dohmen, Christoph/Englert, Rudolf/Laux, Bernhard (Hg.): In Beziehung leben. Theologische Anthropologie, Freiburg 2008, 7–45.
- Drewermann, Eugen: Die Rechtlosigkeit der Kreatur im christlichen Abendland oder: von einer wichtigen Ausnahme, in: Interdisziplinäre Arbeitsgemeinschaft Tierethik Heidelberg (Hg.): Tierrechte. Eine interdisziplinäre Herausforderung, Erlangen 2007, 271–288.
- Düwell, Marcus: Moralischer Status, in: Düwell, Marcus/Hübenthal, Christoph/Werner, Micha (Hg.): Handbuch Ethik, Stuttgart/Weimar 2002, 417–423.
- Fenner, Dagmar: Darf man Tiere töten und Tierversuche durchführen? Die pathozentrischen Argumente in der Tierethik, in: Ethica 17 (2009), 335–360.
- Habermas, Jürgen: Die Herausforderung der ökologischen Ethik für eine anthropozentrisch ansetzende Konzeption, in: Krebs, Angelika (Hg.): Naturethik. Grundlagentexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion, Frankfurt 1997, 92–99.
- Horta, Oscar: Art. Speziesismus, in: Ferrari, Arianna/Petrus, Klaus (Hg.): Lexikon der Mensch-Tier-Beziehungen, Bielefeld 2015, 318–320.
- Janowski, Bernd: Herrschaft über die Tiere, in: Braulik, Georg/Groß, Walter/McEvenue, Sean (Hg.): Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel [FS N. Lohfink], Freiburg 1993, 183–198.
- Kehl, Medard: Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung, Freiburg 2006.
- Kessler, Hans: Die Gründe der „christlichen Anthropozentrik“ oder: Was Tier und Mensch verbindet und unterscheidet, in: ders. (Hg.): Den verborgenen Gott su-

- chen. Gottesglaube in einer von Naturwissenschaften und Religionskonflikten geprägten Welt, Paderborn 2006, 104–123.
- Kraus, Georg: Welt und Mensch. Lehrbuch zur Schöpfungslehre, Frankfurt 1997.
- Löning, Karl/Zenger, Erich: Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien, Düsseldorf 1997.
- Lüke, Ulrich: Das Säugetier von Gottes Gnaden. Evolution, Bewusstsein, Freiheit, Freiburg 2006.
- Marschütz, Gerhard: Theologische Elemente einer Tierethik. Erwägungen auf dem Hintergrund radikaler tierethischer Ansätze, in: *Ethica* 11 (2003), 247–274.
- Pröpper, Thomas: Theologische Anthropologie Bd. I., Freiburg 2011.
- Regan, Tom: Von Menschenrechten zu Tierrechten, in: Schmitz, Friederike (Hg.): *Tierethik. Grundlagentexte*, Berlin ²2015, 88–114.
- Rosenberger, Michael: Füttern und gefüttert werden. Tierethische Aspekte menschlicher Ernährung, in: *ThPQ* 162 (2014), 158–165.
- : 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.
- : Tierische Organe für den Menschen? Erwägungen der theologischen Tierethik, in: *MThZ* 65 (2014), 27–36.
- Schmitz, Friederike: Tierethik – eine Einführung, in: dies. (Hg.): *Tierethik. Grundlagentexte*, Berlin ²2015, 13–73.
- Schockenhoff, Eberhard: *Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriss*, Mainz 1993.
- Singer, Peter: Alle Tiere sind gleich, in: Krebs, Angelika (Hg.): *Naturethik. Grundlagentexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt 1997, 13–32.
- : *Befreiung der Tiere. Eine neue Ethik zur Behandlung der Tiere*, München 1982.
- : *Ethik und Tiere. Eine Ausweitung der Ethik über unsere eigene Spezies hinaus*, in: Schmitz, Friederike (Hg.): *Tierethik. Grundlagentexte*, Berlin ²2015, 77–87.
- : *Praktische Ethik*, Stuttgart ²1994.
- Spaemann, Robert: *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘*, Stuttgart 1996.
- Tugendhat, Ernst: *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt 1993.
- : Wer sind alle?, in: Krebs, Angelika (Hg.): *Naturethik. Grundlagentexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt 1997, 100–110.
- Wolf, Ursula: Haben wir moralische Verpflichtungen gegen Tiere?, in: Krebs, Angelika (Hg.): *Naturethik. Grundlagentexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt 1997, 47–75.
- Wolff, Hans Walter: *Anthropologie des Alten Testaments*, München ⁴1984.
- Wustmans, Clemens: *Tierethik als Ethik des Artenschutzes. Chancen und Grenzen*, Stuttgart 2015.