

Haben Tiere intrinsischen Wert?

von Hans-Dieter Mutschler

Die Frage nach dem intrinsischen Wert von Tieren setzt eine metaethische Entscheidung zum Werterealismus voraus. Ist dies geklärt, muss dieser Realismus mit einer Metaphysik der Natur verbunden werden, um auf außermenschliche Lebewesen beziehbar zu sein. Unterlaufen werden solche Überlegungen durch philosophische und theologische Konzepte, die die Differenz Mensch – Tier zum Verschwinden bringen. Diese Kurzschlüsse führen nicht zum Ziel. Dagegen sollten die metaphysischen Überlegungen mit den theologischen so verbunden werden, dass der Glaube als eine rationale Option ausgewiesen wird.

Metaethische Grundlagen

Die Titelfrage scheint leicht zu entscheiden. Wer einen Hund oder eine Katze besitzt, wird sie sofort mit ‚ja‘ beantworten. Sogar der Bauer, für den seine Tiere zunächst einmal Nutztiere sind, hat gewöhnlich ein affektives Verhältnis zu ihnen und wird sie nicht allein des Nutzens willen schätzen, sondern auch *an sich*. Man fühlt sich geradezu an Kants kategorischen Imperativ in seiner Selbstzwecklichkeitsformel erinnert, wonach wir andere Menschen niemals nur als Mittel für unsere Zwecke instrumentalisieren, sondern immer zugleich auch als Selbstzweck achten sollten. Gilt etwas Entsprechendes auch für Tiere?

Wenn wir diese Frage aufgrund des lebensweltlichen Zugangs zu ihnen mit ‚ja‘ beantworten, dann wird unverständlich, weshalb es namhafte Philosophen gibt, die das bestreiten, nicht zuletzt Kant selber, dem es niemals eingefallen wäre, Tieren Selbstzwecklichkeit und Würde zuzuschreiben. Bekanntlich war er gegen Tierquälerei nicht um der Tiere willen, sondern lediglich um des Menschen willen. Wer Tiere quält, ist auch grausam zu den Menschen, so sein Argument.¹

Ganz allgemein fällt auf, dass in der philosophischen Ethik von Aristoteles bis Kant nur Menschen vorkommen. Tiere hatten da nichts verloren. Auch seither waren es Außenseiter wie Schopenhauer, der in seiner Mitleidsethik auch die Tiere mit einschloss, ebenso wie Jeremy Bentham, für den das Leiden der Tiere moralrelevant war.

¹ Heike Baranzke hat dem in Hinblick auf den späteren Kant widersprochen; vgl. *Heike Baranzke*, Würde der Kreatur. Die Idee der Würde im Horizont der Bioethik, Würzburg 2002, 218–222.

Seit dem 20. Jahrhundert fand ein Umschwung statt. Die Dezimierung der Artenvielfalt durch den Menschen oder die unverantwortliche Grausamkeit der Massentierhaltung erregte Verdacht, dass etwas an unserem Naturverhältnis nicht stimmen könne. Aber warum fällt es uns dann so schwer, die Selbstzwecklichkeit des Lebendigen anzuerkennen? Um dieses zu klären, ist ein Blick in die Metaethik nützlich.²

Dort unterscheidet man drei Grundpositionen: Nonkognitivismus, Konstruktivismus und Realismus. Der metaethische Realist geht davon aus, dass es moralische Tatsachen gibt. Also, wenn ich sage „Du sollst nicht lügen“, dann ist dieses Urteil wahr. Das Korrelat wahrer Urteile sind Fakten. Also muss es moralische Fakten geben. Aber wo gibt es sie? Wir können moralische Fakten nicht sehen oder betasten. Sie sind auch keine Objekte der Naturwissenschaft. Außerdem würde unter der Voraussetzung, dass es sie gäbe, nicht verständlich, weshalb zu verschiedenen Zeiten so verschiedene moralische Prinzipien herrschend waren oder sogar zu ein und derselben Zeit in verschiedenen Gesellschaftsschichten ganz verschiedene Normen herrschend sind.

Weil das so ist, gibt es den metaethischen Konstruktivismus. Er geht davon aus, dass moralische Werte *von uns* gesetzt sind, gewöhnlich zum Zwecke des guten Funktionierens der Gesellschaft. Wie jeder Konstruktivismus entgeht auch der metaethische Konstruktivismus der Frage nach dem ontologischen Status seiner Objekte. Werte gibt es nicht, sie werden von uns gesetzt.

Noch radikaler ist der metaethische Nonkognitivismus. Er geht davon aus, dass moralische Wertprädikate gar keinen kognitiven Inhalt haben. Sie sind so ähnlich wie kulinarische Werturteile, nämlich rein subjektiv. Wenn jemand Kartoffeln Reis vorzieht, werde ich nicht mit ihm streiten, wenn ich der gegenteiligen Meinung bin. Solche Geschmacksurteile sind nicht intelligibel zu machen. Der eine so, der andere so.

Diese Position ist aber extrem kontraintuitiv, denn wir argumentieren ja ständig, wenn es um moralische Fragen geht, ansonsten würden wir jemand, der für die Todesstrafe ist, einfach seine Meinung lassen, auch wenn wir die Todesstrafe für eine Barbarei halten. Oder wir würden dem jetzt wieder erstarkenden Rechtsradikalismus in Deutschland gleichgültig gegenüberstehen. Die haben halt eine andere Meinung.

Wenn wir aber den Tieren intrinsischen Wert zuschreiben wollen, wofür ich hier argumentiere, dann müssen wir den Nichtkognitivismus auch nicht weiter beachten, wohl aber den Konstruktivismus, denn dieser würde sagen: Du kannst den Tieren intrinsischen Wert zuschreiben, wenn das für die gesellschaftlichen Verhältnisse gut ist, andernfalls wirst Du es nicht tun. Aber das ist eine höfliche Art, den Tieren ihren intrinsischen Wert abzusprechen, denn diesen Wert haben sie nur, wenn er ihnen *an sich* zukommt, unabhängig von unseren Interessen.

Aber was macht letztlich die Attraktivität des metaethischen Konstruktivismus aus, wenn er doch lebensweltlich so kontraintuitiv ist? John Mackie hat schon vor vielen Jahren so argumentiert, dass die Existenz von moralischen Werten unserer allgemein anerkannten Ontologie widerspricht und zwar allen moralischen Werten, denen des Menschen und damit auch denen in der Natur.³

² Vgl. Markus Rütter, *Objektivität und Moral*, Münster 2013.

³ Vgl. John Mackie, *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth 1977, 35.

Quine sagt: „No entity without identity.“⁴ Will besagen: Wenn wir eine Entität als existierend behaupten, dann müssen wir klare Identitätskriterien angeben können. Solche Kriterien haben wir offenbar bei zeiträumlichen Gegenständen oder Prozessen zur Verfügung und auch bei den Objekten der Physik, Biologie oder Chemie. Aber bei Werten ist das offenkundig nicht so, vor allem bei moralischen Werten normativen Charakters. Wo in dieser Welt kommt z. B. die Würde des Menschen vor? Normen sind Vorschriften für das, was sein soll, nicht für das, was es gibt. Aber dann sind sie erst recht einer wissenschaftlichen Analyse unzugänglich, die auf das Faktische verwiesen ist.

Das klingt zunächst einmal überzeugend und würde dazu führen, dass wir moralische Werte nur als Zuschreibungen begreifen können im Sinn des Konstruktivismus. Aber ist denn der Satz Quines „no entity without identity“ wirklich so plausibel, wie er zunächst klingt? In Karl Poppers „Logik der Forschung“ gibt es ein interessantes Kapitel „Über Wolken und Uhren“⁵. Popper vertritt dort die These, dass es in dieser Welt nicht nur klar definierte Objekte wie die Uhren (oder das Planetensystem) gibt, sondern auch so ‚wolkige‘ Entitäten wie den Wind und das Wetter. Wo fängt der Wind an, wo hört er auf? Was ist der Unterschied zwischen einem Windhauch, einem eigentlichen Wind, Sturm oder Orkan? Das heißt also, auch in der Natur gibt es Entitäten mit völlig nebelhaften Identitätskriterien, über deren Existenz wir aber dennoch nicht im Zweifel sind.

Aber mehr noch: Was ist der ontologische Status der Mathematik? Was heißt es, dass wir von Zahlen, Mengen und Funktionen Gebrauch machen, die wir für die mathematische Physik benötigen, die aber selber nirgends in Raum und Zeit vorkommen? Oder was ist mit sozialen Gebilden wie z. B. Deutschland. Niemand zweifelt an der Existenz Deutschlands, aber klare geschichtsübergreifende Identitätskriterien haben wir auch hier keine. Man denke nur daran, wie zerrissen Deutschland in kleine Fürstentümer vor Bismarck war oder welche enorme Ausdehnung Deutschland vor den beiden Weltkriegen hatte. Das soll alles Deutschland sein? Wir zweifeln nicht daran, aber klare Identitätskriterien haben wir auch hier keine.

Man könnte noch weiter gehen: Die Wissenschaftstheoretikerin Nancy Cartwright hat gezeigt, dass die allgemeinsten Gesetze der Physik nicht hinreichend sind, konkrete Phänomene zu erklären.⁶ Im konkreten Fall durchdringen sich derart viele kausale Einflüsse, dass wir nur mit Modellen weiterkommen, die den Sachverhalt radikal vereinfachen und idealisieren. Und weil diese Modelle abhängig sind von unserem Erkenntnisinteresse, erlaubt ein und derselbe Sachverhalt die Anwendung völlig verschiedener, zum Teil sogar widersprüchlicher Modelle. Dass die Physik ihre Gegenstände eindeutig bestimmt, ist also ein Irrtum. Aber wenn das schon für die Physik gilt, warum verlangen wir dann für die moralischen Werte strengere Identitätskriterien, die noch nicht einmal für unsere beste Wissenschaft erfüllt sind?

Es scheint auch, dass die Veränderbarkeit moralischer Normen so radikal dann doch wieder nicht ist. Eigentlich bestreitet praktisch niemand Menschenwürde und Menschenrechte als zur Natur des Menschen gehörig. Das heißt: An dieser Stelle geht uns der Kon-

⁴ Willard Van Orman Quine, *Theorien und Dinge*, Frankfurt 1985, 130.

⁵ Vgl. Karl Popper, *Logik der Forschung*, Tübingen 1976, 214–267.

⁶ Vgl. Nancy Cartwright, *How the laws of physics lie*, Oxford 1983.

struktivismus zu weit. Und ist das nicht auch der Fall bei den „*inclinationes naturales*“ des Thomas von Aquin, d. h. den Erwartungshaltungen, die wir in allen Kulturen wiederfinden? Niemand will belogen, betrogen, getötet oder versklavt werden. Das ist der Sinn dessen, was man früher das ‚Naturrecht‘ genannt hat.⁷ Gewisse moralische Qualifikationen gehören zum Menschen, nämlich zu seiner ‚Natur‘ und sind daher nicht bloß reine Konstrukte zum besseren Funktionieren der Gesellschaft. Das Gesagte ist natürlich nur in erster Näherung richtig, denn die Diskussion in der Metaethik ist uferlos. Doch zum Zwecke eines Artikels mag dies hinreichend sein. Wir haben also gute Gründe, am moralischen Realismus festzuhalten.

Aber selbst wenn wir dies akzeptieren, haben wir direkt noch nichts gewonnen für die Frage nach dem intrinsischen Wert und der Würde der Tiere, denn die metaethische Entscheidung für einen Realismus ist ja nur eine notwendige Bedingung dafür, noch keine hinreichende. Es könnte ja immer noch so sein, dass wir zwar für den Menschen den metaethischen Realismus akzeptieren sollten, nicht aber für die Tiere.

Und in der Tat gibt es Viele, die eine solche Meinung vertreten, denn der metaethische Realismus für die Tiere scheint metaphysisch sehr anspruchsvoll, also schwer zu begründen. Auch sind die Argumente aus Naturzerstörung und Artenschwund zunächst einmal nicht einsichtig. Warum sollen wir die Tiere um ihrer selbst willen achten und nicht nur um des Menschen willen? Der Philosoph Dieter Birnbacher vertritt seit vielen Jahren diese These.⁸

Danach sollen wir die Umwelt schonen, weil wir sonst den Ast absägen, auf dem wir sitzen, d. h. aus rein egoistischen Gründen. Und wenn es darum geht, Lebewesen zu schonen, die uns eigentlich nichts nützen, dann führt Birnbacher den ästhetischen Wert ein. Es ist für uns Menschen einfach gut, von einer intakten, reichhaltigen Natur umgeben zu sein, aber nicht, weil uns an der Natur liegt, sondern wegen uns selber.⁹ Es scheint jedoch, dass diese Auffassung zu kurz greift.

In Japan ist die Robotik weit fortgeschritten. Weil die japanische Gesellschaft stark überaltert ist, führt man Roboter in den Altersheimen ein und damit die alten Menschen etwas zum Spielen haben, gibt es dort jetzt schon Roboterhunde, zwar mit einem echten Fell zum Streicheln, aber mit einem elektronischen Innenleben. Solche Roboterhunde können mit dem Schwanz wedeln, bellen, wenn ihnen etwas nicht passt oder sich ankuhseln, wenn ihnen danach ist. Es ist zu erwarten, dass das Verhalten solcher Roboterhunde immer ‚lebensechter‘ wird, je weiter die Technik fortschreitet, so dass selbst der Kenner sie nicht mehr von einem echten Hund wird unterscheiden können. Diesen Gedankengang können wir auf die Spitze treiben, um seine absurde Konsequenz deutlich zu machen.

⁷ Vgl. Hans-Dieter Mutschler, Aktualität des Naturrechts? in: Hermeneutische Blätter 25 (2019) 105–115.

⁸ Vgl. Dieter Birnbacher (Hg.), Ökologie und Ethik, Stuttgart 1986; ders., Ökophilosophie, Stuttgart 1997; ders., Natürlichkeit, Berlin 2006; ders., Bioethik zwischen Natur und Interesse, Frankfurt 2006.

⁹ Vgl. Birnbacher (Hg.), Ökologie (wie Anm. 8), 131: „So sehr die Natur innerhalb der ästhetischen Sichtweise als Subjekt, als An-sich erscheint, so ist dieser Selbstzweckcharakter objektiv doch bloßer Schein.“

Im Augenblick geben wir uns große Mühe, ausgerottete Tiere wieder heimisch zu machen, wie Wölfe, Bären, See- und Fischadler, Uhus oder Luchse. Wir könnten doch nun, bei fortgeschrittener Technik Roboterwölfe, Roboterbären oder Roboteruhus bauen, deren Verhalten sich in nichts von den Originalen unterscheidet. Würde es nach Birnbacher nur darum gehen, unsere ästhetische Wahrnehmung zu befriedigen, dann wäre dagegen nichts zu sagen.

Aber es wird doch jeder einwenden: Das ist technologische Barbarei! Natur ist das, was von sich selber her wächst und gedeiht und eine solche Aufhebung der Differenz zwischen Technik und Natur bringt genau die Autonomie und Eigentätigkeit der Natur zum Verschwinden, an der uns gelegen ist. Wir reagieren ja schon ziemlich allergisch, wenn wir entdecken, dass die Pflanzen in einer Bank oder in einem Speiselokal aus Plastik sind.

Birnbachers Position ist also unhaltbar. Natur ist nicht nur für den Menschen da. Sie hat Eigenwert und das gilt vor allem für die bewusstseinsbegabten Tiere, über die wir hier allein handeln (die Frage nach dem Bewusstsein von Fischen, Schnecken und Qualen wollen wir erst einmal aussparen). Aber wenn wir den Anthropozentrismus Birnbachers widerlegt haben, dann haben wir immer noch keine *positiven* Argumente für den intrinsischen Eigenwert bewussten Lebens. An dieser Stelle lässt sich verschieden argumentieren.¹⁰

Überlegungen zur Metaphysik der Natur

Hans Jonas geht von einer Identität von Sein und Sollen beim Neugeborenen aus.¹¹ Es stellt an uns den sittlichen Anspruch der Hege und Pflege. Aber einmal gezeigt, dass die moderne Trennung von Sein und Sollen auf einem Irrtum beruht, lässt sich ihre Verschränkung auch auf die außermenschliche Natur beziehen. Natur, metaphysisch gesehen, ist nichts ohne intrinsischen Wert, wenn das auch der Biologie entgeht und ihrem objektivierenden Verfahren entgehen muss.¹²

Damit verwandt, aber nicht identisch, ist das Argument von Spaemann und Löw: Natur erscheint uns nur unter dem Verfügungsinteresse der Manipulation als wert- und zweckfrei. Betrachten wir aber den Menschen als ein nach Zielen, Werten und Zwecken handelndes, autonomes Wesen und berücksichtigen zugleich, dass er auch als solcher Teil der Natur ist, so müssen wir von einer metaphysisch bestimmten Teleologie und Werthaftigkeit der Natur ausgehen.¹³

¹⁰ Ich habe selbst einen Beitrag dazu geliefert: *Hans-Dieter Mutschler*, Naturphilosophie, Stuttgart 2002.

¹¹ Um diesen Artikel nicht zu überfrachten, ersparen wir uns Bezüge auf Formen der *metaphysica generalis* wie bei Peirce oder Whitehead. Deren umfassende Teleologie ließe sich sinnvoll auf den intrinsischen Wert der Tiere hin spezifizieren.

¹² Vgl. *Hans Jonas*, Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie, Göttingen 1973.

¹³ Vgl. *Robert Spaemann; Reinhard Löw*, Die Frage Wozu?, München 1981.

Wiederum anders argumentiert der Biologe und Philosoph Christoph Rehmann-Sutter. Er fragt nach den transzendentalen Bedingungen der Biologie und findet sie in einem vorgängigen, lebensweltlich-moralischen Verhältnis. Danach wäre es so, dass z. B. der Molekularbiologe gar kein Objekt hätte, wenn er nicht vorgängig dazu über eine moralische Intuition des Lebendigen verfügen würde.¹⁴

In der katholischen Kirche war bis zum II. Vatikanischen Konzil der Neothomismus verbindlich. Danach war alles Naturseiende durch eine Wesensform entelechial bestimmt. Das hieße, dass es – *omne ens bonum* – nichts Wertfreies in der Natur geben könnte. Diese – im Prinzip aristotelische – Konzeption wird auch seither immer wieder vertreten, so z. B. jüngst wieder von Karl-Heinz Nusser.¹⁵ Er geht davon aus, dass die herrschende Biologie insofern einseitig ist, als dass sie das Lebendige nur *bottom-up*, von den Teilen zum Ganzen erklärt und nicht auch zugleich *top-down* vom Ganzen zu den Teilen. Damit verfehle sie aber, worum es beim Lebendigen eigentlich geht. Diese traditionell thomistische Argumentation hat allerdings zur Folge, dass sie das überall akzeptierte Vorgehen der Biologie *direkt* kritisieren muss und nicht etwa nur auf der Ebene ihrer metaphysischen Voraussetzungen.

Das sind jetzt nur vier mögliche Begründungen für die intrinsische Werthaftigkeit des Lebendigen, die mehr oder weniger plausibel sein mögen. Zum Zwecke eines kurzen Artikels ließe sich aber vielleicht noch einfacher argumentieren und zwar aufgrund von Empathie und aufgrund des evolutionären Kontinuums.

Wir verhalten uns gegenüber bewussten Lebewesen nicht einfach nur distanziert-beobachtend, sondern zugleich engagiert und einfühlsam, verfügen also über Empathie diesen Wesen gegenüber und wir sind uns sicher, dass auch sie über Empathie uns gegenüber verfügen. Das steckt hinter der zu Beginn erwähnten lebensweltlichen Evidenz, dass es sich bei solchen Wesen nicht einfach nur um genetisch programmierte Überlebensmaschinen handelt, wie uns Richard Dawkins weismachen will.¹⁶

Der Begriff der ‚Empathie‘ wurde von Theodor Lipps in die Philosophie und Psychologie eingeführt, spielte zwischen den beiden Weltkriegen eine große Rolle, wurde dann wieder vergessen, aber in der letzten Zeit wieder vermehrt diskutiert, wenn auch erst einmal nur in Bezug auf den Menschen.¹⁷ Neuere Autoren wie Dan Zahavi und Søren Overgaard beziehen den Begriff der ‚Empathie‘ auch auf die Tiere¹⁸ und es scheint doch so, dass uns das empathische Einfühlen der Selbstzwecklichkeit des bewussten Lebens versichert. Weshalb empfinden wir keine Empathie mit Maschinen, auch nicht mit den besten Robotern, die allein durch externe Zwecke definiert sind, die also Selbstzwecklichkeit von vornherein ausschließen? Es gibt zwar inzwischen die neue Disziplin der ‚Maschinenethik‘¹⁹, wonach sogar Roboter Moral haben, aber das scheint auf einer Ver-

¹⁴ Vgl. Christoph Rehmann-Sutter, *Leben beschreiben. Über Handlungszusammenhänge in der Biologie*, Würzburg 1996.

¹⁵ Vgl. Karl-Heinz Nusser, *Der blinde Fleck der Evolutionstheorie*, Freiburg 2018.

¹⁶ Vgl. Richard Dawkins, *Das egoistische Gen*, Berlin 1978, VIII.

¹⁷ Vgl. Fritz Breithaupt, *Kulturen der Empathie*, Frankfurt 2009. Immer noch sehr lesenswert: Edith Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, Freiburg 2010 (¹1917).

¹⁸ Vgl. Dan Zahavi; Søren Overgaard, *Empathy without Isomorphism*, Cambridge 2012.

¹⁹ Vgl. Catrin Misselhorn, *Grundfragen der Maschinenethik*, Stuttgart 2018.

wechslung zu beruhen. Wir können z. B. selbstfahrenden Autos eine utilitaristische Ethik einprogrammieren, dass sie im Grenzfall lieber zwei alte als zwei junge Menschen überfahren, aber dann haben *wir* sie programmiert. Per se sind Maschinen keine moralischen Akteure und deshalb empfinden wir auch keine Empathie für sie. Dies wird bestätigt durch die Verhaltensforschung. Ihr Begründer, Konrad Lorenz, sagt:

„Wer da als Naturforscher um jeden Preis ‚objektiv‘ bleiben und sich dem Zwange des ‚nur Subjektiven um jeden Preis entziehen will, der versuche einmal – natürlich nur im Experiment des Denkens und der Vorstellung – hintereinander eine Salatpflanze, eine Fliege, einen Frosch, ein Meerschweinchen, ein Katze, einen Hund und schließlich einen Schimpanse vom Leben zum Tode zu befördern.“²⁰

Es wird uns immer schwerer fallen. Das heißt also: wir haben eine Intuition vom Eigenwert des Lebendigen und diese Intuition ist umso penetranter, je höher ein Wesen auf der Stufenleiter der Lebewesen steht.

Es gab natürlich auch behaviouristische Ansätze in der Verhaltensforschung, die die Tiere nur als input-output-Maschinen interpretierten, aber darüber sind wir inzwischen hinaus. Niemand bezweifelt mehr, dass die empfindsamen Lebewesen eine Innenperspektive haben und ihre eigenen Befindlichkeiten wahrnehmen, weshalb wir uns empathisch zu ihnen verhalten können oder sogar sollten.

Ein weiteres starkes Argument für die Selbstzwecklichkeit²¹ des bewussten Lebens fußt auf dem evolutiven Kontinuum, das uns mit ihnen verbindet. Wie später noch auszuführen ist, sollten wir die Differenz Mensch – Tier nicht einziehen, aber das Umgekehrte ist auch nicht richtig, dass wir nämlich von Descartes bis Davidson den Menschen gegenüber der Natur als den ganz Anderen definieren, also von der Natur abtrennen.

Besonders die Primaten zeigen Eigenschaften, die derart eindeutig an die des Menschen erinnern, dass wir diese Verwandtschaft nicht einfach ableugnen können. Eine wesentliche Eigenschaft ist ihr Trieb zur Selbsterhaltung. Den haben zwar unbewusst lebende Tiere und vielleicht sogar die Pflanzen auch, aber es macht doch einen Unterschied, ob sich ein Wesen dieser fundamentalen Tendenz bewusst ist oder nicht. In diesem Fall nämlich spricht alles dafür, dass es den Wert seines eigenen Überlebens kennt und *deshalb* verteidigt. Wenn ein Tier, das getötet werden soll, schreit, dann wissen wir, dass wir uns in der entsprechenden Situation gleich verhalten würden. Es geht hier nicht einfach nur darum, den Fortbestand der eigenen Gene zu sichern, sondern das Ganze hat einen Erlebnisaspekt, der nicht im Programm der Gene aufgeht.

²⁰ Konrad Lorenz, Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression, Wien 1963, 342.

²¹ Es versteht sich, dass der Begriff der ‚Selbstzwecklichkeit‘ in Bezug auf die Tiere nicht genau denselben Sinn hat wie in Bezug auf den Menschen.

Zu einfache Lösungen sind falsch

Es gibt aber noch ein verbreitetes, radikales Argument, das die ganzen hier vorgebrachten Überlegungen überflüssig machen würde. Es lautet: Die Probleme, in die wir hineingeraten sind, liegen allein daran, dass wir uns als etwas Besonderes im Naturzusammenhang begriffen haben. Theologisch: Wir sind die Krone der Schöpfung. Philosophisch: Wir haben durch unsere Vernunft eine Sonderstellung in der Natur. Wenn wir diese anthropologische Arroganz aufgeben würden – so das Argument – dann wäre alles gut.

Die Natur ist mit sich im Gleichgewicht. Frisst ein Luchs zu viele Hasen, dann sterben einige von ihnen vor Hunger und die Sache pendelt sich wieder ein.²² Der Mensch hingegen – so wird uns gesagt – nimmt keine Rücksicht auf die Natur und beutet sie so gnadenlos aus, dass er sich am Ende selbst ruiniert, wobei er noch nicht einmal Rücksicht auf diejenigen Wesen nimmt, die ihm am Ähnlichsten sind. Wir haben offenbar vergessen, dass wir Teil der Natur sind. So plausibel wie sich das anhört, so falsch ist es auch. Natürlich sind wir *auch* Teil der Natur, haben aber zugleich reflexive Distanz zu ihr und haben kulturelle Praktiken entwickelt, die in der Natur kein Pendant haben und das ist unsere *Stärke*. Das Problem unseres Naturumgangs ist nicht, dass wir uns nicht vollständig in ihre Regelkreisläufe einfügen, sondern dass wir uns genau so verhalten, wie alle anderen Tiere auch.

Alle Tiere sind genetisch so verschaltet, dass sie möglichst viele Nachkommen zeugen, wenn die Ressourcen es hergeben. Das erschreckendste Beispiel sind die Wanderheuschrecken im Nahen Osten. Sie fressen alles kahl, vermehren sich in Schwärmen von bis zu hundert Millionen, fliegen bis zu 1.000 km weit und vernichten unterwegs überall die Ernten. Haben sie alles kahlgefressen, dann sterben sie ebenso massenhaft.

Eine solche Wanderheuschrecke ist der Mensch. Er vermehrt sich rasant, verbraucht ohne Sinn und Verstand die begrenzten Ressourcen der Natur und wird sich im Endeffekt selbst vernichten, wenn ihm nicht die eigene Vernunft Einhalt gebietet. Es ist eben nicht die Natur, die unser Handeln ins Lot bringen könnte, sondern *die Vernunft*, wenn wir Gebrauch von ihr machen würden. Nur durch seine Sonderstellung ist der Mensch imstande, sein verqueres Verhältnis zur Natur zu korrigieren, und wie das Beispiel vom Hasen und dem Luchs zeigt, sind die Gleichgewichtszustände der Natur nicht normativ zu verstehen, sondern ein rein faktisches Gleichgewicht des Schreckens, abgesehen davon, dass die Natur ihre Gleichgewichtszustände oft genug selber zerstört, so wenn ein Meteorit einschlägt oder wenn ein Vulkan ausbricht.

Es ist auch wenig einsichtig, wenn progressiv sich dünkende Theologen behaupten, nach der Bibel nehme der Mensch keine Sonderstellung ein als die „Krone der Schöpfung“, denn er würde in der Bibel als Geschöpf unter Geschöpfen beschrieben. Natürlich ist das der Fall, aber das ist kein Argument gegen seine Sonderstellung. Das Verhältnis des Menschen zur Natur ist ein dialektisches: Er ist zugleich Teil von ihr und ihr überle-

²² Birmbacher beklagt zu Recht, dass der Begriff des ‚Gleichgewichts‘ von den Ökologen gern vom deskriptiven zum normativen umgedeutet wird; vgl. *Birmbacher (Hg.)*, Ökologie (wie Anm. 8), 108.

gen. Identität und Differenz bedingen sich hier wechselseitig. Im Übrigen fragt man sich ja schon, wie die Theologen 2.000 Jahre behaupten konnten, der Mensch sei die Krone der Schöpfung und nun wollen sie es plötzlich nicht mehr gewesen sein.

Die Sonderstellung des Menschen ergibt sich auch schon aufgrund empirischer Untersuchungen. Michael Tomasello hat in seinen vergleichenden Studien gezeigt, dass schon ganz kleine Kinder über Fähigkeiten verfügen, die selbst die erwachsenen Schimpansen niemals erlernen.²³

Aber das ‚Zurück zur Natur‘ ist offenbar so alt wie die Menschheit und entspringt einer Sehnsucht nach der Wärme und Geborgenheit im Mutterleib. Werfen wir jedoch einen unbefangenen Blick auf die Natur, dann sehen wir, dass sie in Wahrheit ein Schlachthaus ist, wo jeder jeden frisst. Die besten Moralphilosophen haben das immer schon gewusst. Ihre Konzepte waren durchweg antinaturalistisch. Moral muss der Natur abgerungen werden, und wenn wir ein neues, verantwortliches Verhältnis zu den empfindsamen Lebewesen gewinnen wollen, dann eben nur, indem wir unsere eigene Triebnatur überwinden.

Traditionell hat sich der Mensch gerne als das Nicht-Tier definiert und entsprechend gefühllos ging er auch mit den Tieren um. Dass hier ein Umdenken fällig ist, wird seit einiger Zeit auch vermehrt in der Theologie diskutiert, wo es vielleicht noch dringlicher ist, denn Gott ist ja nicht nur der Schöpfer des Menschen, sondern der Schöpfer der ganzen Natur, in der die Tiere eine wichtige Rolle spielen, wie man der Bibel entnehmen kann. Der Christ zumindest hätte mit den Tieren anders umgehen sollen.

Aber wenn in der Profanwelt das Pendel zu weit nach der anderen Richtung ausgeschlagen hat, so finden wir dieselbe Schiefheit auch in der Theologie. In der Profanwelt wird der Mensch gerne naturalisiert, also heruntertransformiert, bis er sich nicht mehr vom Tier unterscheidet, und das soll dann zugleich eine Lösung unserer Ökologieproblematik sein. In der Theologie gibt es ganz im Gegenteil gewisse Tendenzen, das Tier zum Menschen aufzuplustern, um die Differenz auf diese Weise zum Verschwinden zu bringen, aber die Konsequenzen sind nicht viel besser. Die theologische Diskussion läuft seit einigen Jahrzehnten unter dem Stichwort ‚Würde der Kreatur‘. Es ist aber nicht so ganz klar, was das besagen soll.

Die entscheidende Publikation zu diesem Thema stammt, wie allgemein anerkannt, von Heike Baranzke. Ihr Konzept ist in Kürze dieses: Seit der Antike und unter Einschluss des Christentums gibt es zwei Traditionen von Würde: Die *dignitas*-Tradition und die *bonitas*-Tradition. Die *dignitas*-Tradition hat ihren Höhepunkt in der Transzendentalphilosophie Kants. ‚Würde‘, so gesehen, ist unverlierbar und nicht portionierbar. Sie kommt nicht in Graden. Aus diesem Grunde machen wir noch dem schlimmsten Verbrecher einen fairen Prozess. Die *bonitas*-Tradition geht davon aus, dass es eine erwerb- und verlierbare Würde auf empirischem Niveau gibt, die in Graden kommt. So wenn ich etwa von einem ‚würdigen älteren Herrn‘ spreche, wie Albus Dumbledore in den Harry-Potter-Romanen. Von dem stellt sich nämlich im Laufe der Zeit heraus, dass er seiner Schwester früher einmal ganz übel mitgespielt hatte. Das kratzte an seiner Würde im Sinn von ‚*bonitas*‘.

²³ Vgl. Michael Tomasello, Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens, Frankfurt 2006.

Nach Baranzke als einer guten Kantianerin hat nur der Mensch Würde im Sinn der *dignitas*, wobei er zugleich über eine *bonitas*-Würde verfügen kann, wie sie überraschenderweise in Bezug auf den späten Kant nachweist. Tiere hingegen verfügen nur über eine *bonitas*-Würde. Die kommt in Graden. Deshalb bin ich nicht genötigt, dem Wurm dieselbe Würde zuzusprechen wie einem Schimpansen. Diese ungebührlich knappe Skizze möge hinreichen, um gewisse Theologen zu kritisieren, die die Frage nach der Würde der Kreatur ganz unzureichend und mit absurden Konsequenzen behandeln.

Das gilt z. B. für Kurt Remele und seinem Buch mit dem bezeichnenden Titel „Die Würde des Tieres ist unantastbar“. Das heißt also: Remele überträgt die Würde der *dignitas*-Tradition univok auf die Tiere. Es ist übrigens bezeichnend, dass er die einschlägige Arbeit von Heike Baranzke ignoriert.²⁴ Überträgt man auf diese Art die Würde des Menschen direkt auf das Tier, dann hat das die übelsten Konsequenzen.

Zum Beispiel wäre dann der Vegetarismus moralisch gesollt und der Fleischesser wäre so viel wie ein Kannibale. Umgekehrt müsste man dann eigentlich die Löwen zu Grassessern umerziehen und die Adler dazu bringen, Nüsse zu knacken.²⁵ Es ist ja doch nicht einzusehen, dass die Tiere, wenn sie dem Menschen gleich sind, Fleisch essen dürfen, wir aber nicht.

Nach Remele haben Tiere ein Ichbewusstsein (!) und kommen deshalb alle in den Himmel, selbst die Würmer.²⁶ Wir müssen also damit rechnen, dass es im Himmel darüber hinaus auch noch Schmeißfliegen, Stechmücken, Blutegel, Schlangen und die 100 Billionen Bakterien gibt, die in eines jeden Menschen Darm hausen. Aber es ist eigentlich noch viel schlimmer: Wenn *alle* Tiere in den Himmel kommen, dann auch die ausgestorbenen, also auch z. B. die Dinosaurier, die 200 Millionen Jahre auf der Erde herumtrampelt sind, um sich gegenseitig zu fressen! Die sind dann allesamt im Himmel! Welch ein Gedränge!

Andere, wie Michael Rosenberger, erheben das Tier so weit bis zum Menschen, dass sie von einem „unmittelbaren Bezug zu Christus“ sprechen. Das Wort ‚Inkarnation‘ sei bisher falsch mit ‚Menschwerdung‘ übersetzt worden, man müsse es ‚Fleischwerdung‘ nennen.²⁷ Aber das hieße doch im Klartext, dass Jesus auch eine Antilope hätte werden können oder wie in der hinduistische Mythologie der Gott Vishnu ein Elefant wird. Das ist finsterstes Heidentum, aus dem sich die jüdisch-christliche Offenbarung erst mühsam herausarbeiten musste und jetzt wird alles wieder zunichte gemacht! Wir haben hier also ein Parallelfänomen zum vorhin erwähnten Naturalismus. Es gibt keine, noch so törichte, Entwicklung in der Profangesellschaft, die nicht flugs von besonders ‚progressiven‘ Theologen aufgegriffen wird.

Das ist aber glücklicherweise nicht alles. Der Theologe und Biologe Rainer Hagencord begründete zusammen mit dem Kapuzinermönch Anton Rotzetter 2008 in Münster ein „Institut für Theologische Zoologie“. Aus diesem Institut sind gewichtige, sehr differen-

²⁴ Das ist in dieser Art von Literatur übrigens häufig der Fall. So auch bei *Simone Horstmann; Thomas Ruster; Gregor Taxacher*, Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere, Regensburg 2018. Ähnlich bei *Michael Rosenberger*, Der Traum vom Frieden zwischen Mensch und Tier, München 2015.

²⁵ Der indische Guru Swami Krishnananda soll einen Löwen zum Vegetarismus bekehrt haben. Es geht also.

²⁶ Vgl. *Kurt Remele*, Die Würde des Tieres ist unantastbar, Kevelaer 2016, 64; 67; 78; 98.

²⁷ Vgl. *Rosenberger*, Der Traum (wie Anm. 24), 134.

ziert argumentierende Schriften hervorgegangen, die sich nicht der modischen Kurzschlüsse schuldig machen, die wir kritisch beleuchtet haben.²⁸ Allerdings fehlt auch hier eine Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Philosophie, vor allem mit dem Naturalismus, aber auch mit der ökologischen Ethik.²⁹

Es ist aber sehr die Frage, ob Theologie heute noch rein immanent betrieben werden sollte. Wenn sie sich nicht mehr über den Transmissionsriemen der Philosophie dem Profanbewusstsein verständlich macht, dann ist sie in dieser Profangesellschaft nicht mehr präsent, was ihrem Selbstverständnis widersprechen sollte.

Wenn wir nun zugestehen, dass Tiere über eine Art von Protosubjektivität verfügen und mit *bonitas*-Würde ausgestattet sind, wenn wir also den Naturalismus nicht nur für den Menschen, sondern auch für die Tiere zurückweisen, dann wirft dies eine alte metaphysische Frage auf, die schon Max Scheler nach der „Stellung des Menschen im Kosmos“ gestellt hat,³⁰ nur eben jetzt in Bezug auf die Tiere. Wie macht es der Kosmos, derart anspruchsvolle Lebewesen hervorzubringen, die die Erklärungskraft des Darwinismus in die Schranken weisen? An dieser Stelle müssen wir uns an die Überlegungen vom Anfang dieses Artikels erinnern.

Wenn wir z. B. auf die Teleologie und Wertlehre von Spaemann und Löw zurückgreifen, dann wird verständlich, dass der intrinsische Wert der Lebewesen nicht einfach nur vom Himmel gefallen ist, sondern dass er in Graden kam und echte Emergenz kennt. Dann würde das bewusste Leben seinen Platz im Gesamt der Natur haben und dies würde wiederum mit der Schöpfungstheologie harmonieren, wonach die ganze Natur, und nicht nur die Tiere, von Gott hervorgebracht wurde. Die Überzeugung des Gläubigen, dass Gott in allen Dingen präsent ist und dass er als der Gute allem Endlichen seinen Wert verleiht, erhielte ihre philosophische Beglaubigung und wäre nicht einfach nur eine theologische Sonderlehre für besonders Fromme.

The issue of the intrinsic value of animals requires a metaethic decision on value realism. In a second step, this realism has to be connected with the metaphysics of nature in order to be applied on non-human beings. Philosophical and theological concepts dissolving the gap between humans and animals avoid such considerations and are therefore not expedient. In contrast, the metaphysical and theological reflections have to be connected inasmuch as faith will be declared as a rational choice.

²⁸ Vgl. Rainer Hagencord, *Diesseits von Eden. Verhaltensbiologische und theologische Argumente für eine neue Sicht der Tiere*, Regensburg 2005; *ders.*, *Wenn sich Tiere in der Theologie tummeln*, Regensburg 2010; *ders.*, *Die Würde der Tiere*, Gütersloh 2011.

²⁹ Ein Florilegium der wichtigsten Positionen findet man in Angelika Krebs (Hg.), *Naturethik*, Frankfurt 1997.

³⁰ Vgl. Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bonn 1995 (1919).