

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

„Die dienende Spezies. Der Eigenwert der Tiere und die
Ethik der Großmütigkeit bei Andrew Linzey“

verfasst von / submitted by

Paul Draganoff

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Magister der Theologie (Mag. theol)

Wien, 2023 / Vienna, 2023

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 011

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Diplomstudium Katholische Fachtheologie

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Sigrid Müller

Inhalt

Vorwort	6
Einleitung	8
1. Vorbemerkungen	13
1.1 Andrew Linzey und sein Anliegen	13
1.2 Begriffserklärung	14
2. Grundzüge tierethischer Ansätze	16
2.1 Anthropozentrische Ansätze	18
2.1.1 Radikaler Anthropozentrismus	18
2.1.2 Gemäßigter Anthropozentrismus	22
2.2 Biozentrische Ansätze	26
2.3 Pathozentrische Ansätze	29
2.3.1. Peter Singers Präferenzutilitarismus	29
2.3.2 Tom Regans subject-of-a-life Kriterium	32
2.4 Andrew Linzeys Abgrenzung zu Singer und Regan	34
2.4.1 Kritik an Peter Singer	35
2.4.2 Kritik an Tom Regan	36
3. Die Begründung des Eigenwerts der Tiere bei Linzey	38
3.1 Schöpfungstheologische Begründung	41
3.1.1 Creatio ex amore	41
3.1.2 Sündenfall und Erlösungsbedürftigkeit der ganzen Schöpfung	43
3.2 Pneumatologisch begründete Pathozentrik	47
3.2.1 Spirituelle Kontinuität	48
3.2.2 Die pathozentrische Kontinuität durch den (mit-)leidende Gott	51
3.3 Theos-Rechte	56

3.4 Zusammenfassung	60
4. Die christologisch begründete und motivierte Ethik der Großmütigkeit bei Linzey	62
4.1 Von der Herrschaft zum Dienst.....	65
4.1.1 Der Herrschaftsauftrag in christologischer Deutung.....	66
4.1.2 Die dienende Spezies	69
4.2 Das Großmütigkeits-Paradigma	73
4.2.1 Jesu Leben der Großmütigkeit	74
4.2.2 Vergleich mit dem moralischen Status von Kindern	78
4.3 Zusammenfassung	81
5. Kritische Würdigung des Linzey'schen Ansatzes.....	83
5.1 Von Linzey verarbeitete Kritikpunkte.....	84
5.1.1 Anfragen an seine tierrechtliche Argumentation.....	84
5.1.2 Anfragen an seine Ethik der Großmütigkeit	85
5.1.3 Anfragen aufgrund der Differenz zwischen Mensch und Tier.....	87
5.1.4 Anfragen anderer tierethischer Strömungen	87
5.2 Sonstige Kritik.....	90
5.2.1 Theologisch-anthropologische Kritik.....	90
5.2.2 Theologisch-ethische Kritik	92
5.3 Vorzüge des Linzey'schen Ansatzes.....	95
6. Ausblick: christlicher Vegetarismus	98
Zusammenfassung	102
Bibliographie.....	109
Quellen	109
Sekundärliteratur	110
Kirchliche Dokumente	111

7. Abstract	112
7.1 Deutsche Fassung	112
7.2 Englische Fassung	113

Vorwort

„Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt und wir haben seine Herrlichkeit geschaut, die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater, voll Gnade und Wahrheit.“ (Joh 1,14) Meist wird dieser Vers als Zeugnis der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus gedeutet. Jedoch trifft Menschwerdung nicht ganz das, was mit Inkarnation eigentlich ausgedrückt werden soll. Gott hat geschöpfliches Fleisch angenommen und dies hat daher nicht nur Bedeutung für den Menschen, sondern für jedes Geschöpf, ja, die ganze Schöpfung. Nicht nur der Mensch hat einen besonderen Wert vor Gott, sondern auch jedes seiner Geschöpfe. Und dennoch ist es gerade die menschliche Spezies, in die sich der schöpferische Logos inkarnierte. Der Mensch wird schon schöpfungstheologisch mit der besonderen Aufgabe, Bild Gottes zu sein, betraut, und er soll deshalb über die Schöpfung herrschen. Diese Auszeichnung wird nun durch die Inkarnation in Menschengestalt bestätigt und erneuert.

Diese Sonderstellung des Menschen, die Herrschaft des Menschen über die Schöpfung, wird für mich durch die vielen Leiderfahrungen innerhalb der Schöpfung, die durch den Menschen verursacht werden, infrage gestellt. Nicht nur zwischenmenschlich, sondern auch unser Verhältnis zu Tieren und der Schöpfung als Ganzes sind von Leid geprägt. Kann der Herrschaftsauftrag heute noch vertreten werden, wenn die Sonderstellung des Menschen anthropozentrisch verstanden jeglichen Eigenwert der Schöpfung im Allgemeinen und der empfindungsfähigen Geschöpfe im Einzelnen negiert? Ist dies die Art von Herrschaft, die Gott abbilden soll?

Oder ist Herrschaft spätestens mit der Inkarnation anders, nämlich in seiner ursprünglichen Form zu denken? Indem der Höchste sich erniedrigte und Fleisch wurde, wird sichtbar, wie die vermeintliche Krone der Schöpfung mit dem vermeintlichen Niederen umgehen soll. Es geht folglich nicht um Dominanz, sondern um Dienst des Stärkeren für das Schwächere. Diese Sicht auf den Menschen als durch die Inkarnation in seiner herrscherlich Funktion als dienende konkretisierte und ausgezeichnete Spezies soll durch diese Arbeit in seinen tierethischen Implikationen beleuchtet werden. Denn angesichts des immer größer werdenden Bewusstseins des von Massentierhaltung verursachten Tierleids und der massiven Umweltbelastung muss die Theologie die Zeichen der Zeit erkennen und die Ressourcen, die sie für eine verantwortungsvollere Sicht auf Tiere bereithält, in den Diskurs einbringen, ohne dabei die besondere Stellung des Menschen als Bild Gottes aufzugeben.

Besonders möchte ich mich bei Univ.-Prof. Dr. Sigrid Müller für die Betreuung meiner Arbeit und die zahlreichen Kommentare und Denkanstöße bedanken. Ebenfalls gebührt den zahlreichen Freund:innen und Familienangehörigen für das geduldige Korrekturlesen mein herzlicher Dank.

Wien, am Festtag des Heiligen Franz von Assisi 2023

Paul Draganoff

Einleitung

Das Bewusstsein, dass das menschliche Verhalten gegenüber Tieren überhaupt ein ethisches Thema ist, hat sich seit den Anfängen der Tierrechtsbewegung in den 1970er Jahren in alle Bevölkerungsschichten und überregional weit verbreitet. Dass Tiere Schmerzen empfinden können, und v.a., dass sie leiden können, wird heute mehrheitlich nicht mehr ausgeschlossen und Meldungen über die neuesten naturwissenschaftlichen Untersuchungen zu Fähigkeiten von Tieren sorgen für großes Erstaunen.

Eben jenes Staunen zeugt aber auch von dem jahrhundertlang tradierten, nunmehr falschen Bild von Tieren im westlichen Denken als bloße Gebrauchsobjekte. Sie waren bei Descartes bloße Maschinen, deren Schreie mit dem Krächzen eines beschädigten Uhrwerks gleichgesetzt wurden. Bei Kant dagegen sollte man sie nicht unnötig quälen, um nicht zu verrohen und Gewalt gegenüber seinen Mitmenschen leichter ausüben zu können. Und auch biblisch hat doch der Mensch als Bild Gottes den Herrschaftsauftrag über die Tiere bekommen, sodass das (Aus-)Nutzen von Tieren göttlich legitimiert zu sein schien.

Dieses Bild wird mit jeder neuen Studie über die erstaunlich menschenähnlichen Fähigkeiten von bestimmten Tieren ins Wanken gebracht. Die Exklusivität vieler Eigenschaften, die ursprünglich nur dem Menschen zugeschrieben wurden, wird zunehmend infrage gestellt. Weder der Werkzeuggebrauch noch das Erkennen seiner Selbst sind nur mehr rein menschliche Fähigkeiten. Die nur mehr graduellen Unterschiede können nicht mehr als qualitative Differenzen zwischen Mensch und Tier behandelt werden.

Das Bewusstsein, dass Menschen und Tiere in ihren physischen und mentalen Fähigkeiten in vielen Bereichen gar nicht so unterschiedlich sind, wie einst angenommen, ist heute also so verbreitet und wissenschaftlich untermauert wie noch nie zuvor. Gleichzeitig ist aber die Sichtbarkeit von Tieren in der menschlichen Kultur auf ein nie dagewesenes Minimum reduziert. Die letzten Naturlandschaften werden durch die globalen Auswirkungen des menschlichen Einflusses auf den Planeten entweder zerstört oder als Naturschutzgebiete in Kulturlandschaften integriert. Unberührte Natur oder Wildnis gibt es nur mehr eingezäunt und streng bewacht bzw. nur mehr in den wenigen Regionen der Erde, die kein menschliches Leben langfristig erlauben. Doch auch viele Kinder wachsen heute auf, ohne mit eigenen Augen eine echte Kuh gesehen zu haben, deren Milch sie trinken, oder einem Schwein, oder Rind begeg-

net zu sein, deren Fleisch sie essen. So ist aber ebenso das Tierleid unsichtbarer als je zuvor. Betriebe der intensiven Tierwirtschaft sind meist in weiter Entfernung von Ballungszentren angesiedelt oder werden durch die hohen, fensterlosen Mauern von Fabrikhallen von der Öffentlichkeit abgeschirmt. Dem steigenden Bewusstsein für die Anliegen der Tiere steht also parallel dazu eine wachsende Unsichtbarkeit von Tierleid gegenüber.

Und dennoch steigt auch die Zahl jener Menschen, die auf Fleisch oder auf alle tierlichen Haupt- und Nebenprodukte vollkommen verzichten. Es sind hier v.a. junge Menschen, die aus ethischen Gründen ihr Konsumverhalten überdenken und verändern. Man kann hierin also ein Zeichen der Zeit sehen, welches ernst genommen und kirchlich sowie theologisch reflektiert werden muss.

Doch erst 2015 beschäftigte sich erstmals die Enzyklika „Laudato Si“ von Papst Franziskus mit ökologischen Fragen, in der der Eigenwert der Schöpfung, aber auch jedes einzelnen Geschöpfes betont wird. Bis dahin schwieg das Lehramt zu solchen Fragen bzw. verwies auf die tradierte Sicht der Tiere als für menschliche Zwecke geschaffene Geschöpfe.

Jenseits einer solch anthropozentrischen Sicht wurden v.a. die pathozentrischen Ansätze von Peter Singer und Tom Regan wirkmächtig. Sie zogen in den 1970er und 1980er Jahren die ethischen Konsequenzen aus den nur mehr graduellen Unterschieden zwischen Mensch und Tier und begründeten aufgrund derselben Leidfähigkeit die gleiche Berücksichtigung all jener Lebewesen, die Interessen haben oder Subjekt eines Lebens sein können. Doch der dadurch begründete Eigenwert solcher Lebewesen wird nur noch über die Empfindungsfähigkeit begründet und somit verlieren jene Menschen ihre Würde, die noch nicht oder nicht mehr über diese Fähigkeiten verfügen. (Menschen-)Würde wird zu etwas, das einem aufgrund von bestimmten Fähigkeiten zugeschrieben wird und ist somit ein relativer Wert, den man auch wieder verlieren kann.

Gerade die theologische Ethik nahm diese Kritik zum Anlass, um die Anliegen des pathozentrischen Ansatzes aufzunehmen, nämlich die ethische Berücksichtigung auf Tiere zu erweitern, dabei aber die anthropozentrische Sonderstellung des Menschen nicht aufzugeben. Auch mit Verweis auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen und den Herrschaftsauftrag meinte man, diese Anthropozentrik nicht überwinden zu können.

Doch gerade die vermeintlich nur anthropozentrisch zu interpretierende christliche Tradition ist für Andrew Linzeys Ansatz zentral. Er will zeigen, dass die christliche Lehre vom schöp-

fungstheologischen Eigenwert der Schöpfung und jedes Geschöpfes, über den pneumatologisch besonderen inhärenten Wert von geisterfüllten, empfindungsfähigen Lebewesen bis hin zum christologisch begründeten großmütigen Verhältnis von Mensch und Tier durchaus in der Lage ist, einerseits eine pathozentrische Tierethik aufzunehmen und Tierrechte zu begründen und andererseits die Sonderstellung des Menschen statt als ethischen als funktionalen Anthropozentrismus zu verstehen, der Tiere nicht schlechter oder gleich, sondern bevorzugt ethisch berücksichtigt. Linzey versucht so, den Eigenwert aller Geschöpfe von Gott als Schöpfer her zu begründen und somit jeder geschöpflichen Bewertung und Zuschreibung zu entziehen. Die Unterschiede zwischen Mensch und Tier werden nicht nivelliert, sondern ihre ethische Bedeutung wird umgekehrt. Wie Kinder trotz ihrer geringeren körperlichen und mentalen Fähigkeiten von ihren Eltern nicht bloß gleich, sondern mehr berücksichtigt werden, so sollen auch die uns gegenüber unterlegenen Tiere nicht bloß gleiche, sondern erhöhte ethische Berücksichtigung erfahren. Schließt das pathozentrisch begründete Gleichheitsparadigma all jene aus, die nicht über die gleiche Leidfähigkeit verfügen, so fordert das Linzey'sche Großmütigkeits-Paradigma, dass gerade diese Ungleichheit eine größere Verantwortung hervorrufen soll.

Leider ist das Werk des anglikanischen Priesters und Theologen im deutschsprachigen Raum kaum verbreitet. Lediglich eine Dissertation beschäftigte sich 2011 mit ihm. Umso wichtiger ist es, sein breites theologisches Werk auch außerhalb des anglo-amerikanischen Raumes bekannter zu machen. In systematischer Weise soll das Werk Linzeys auf die theologisch-ethischen Argumentationen untersucht werden. Dogmatische oder bibelhermeneutische Fragen können, wenn dann nur am Rande erwähnt werden. Der Fokus soll in dieser Arbeit daher auf folgende grundlegende ethische Fragen gelegt werden:

Zum einen soll die Linzey'sche Begründung des Eigenwerts empfindungsfähiger Lebewesen untersucht werden. Hierzu wird der schöpfungstheologisch fundierte Wert der ganzen Schöpfung und aller Geschöpfe pneumatologisch zu einem besonderen inhärenten Wert empfindungsfähiger Wesen konkretisiert. Dieser dient für Linzey in weiterer Folge dazu, theologisch eine pathozentrische Tierethik und auch Tierrechte begründen zu können.

Zum anderen wird der Frage nachgegangen, wie das Verhältnis zwischen Mensch und Tier trotz bzw. wegen dieses inhärenten Wertes von manchen Tieren zu bestimmen ist. Hier soll v.a. die Art und Weise beleuchtet werden, wie Linzey christologisch eine Ethik der Großmütigkeit begründet, die es erlaubt, einerseits die Sonderstellung des Menschen als Ebenbild Gottes und den daraus resultierenden Herrschaftsauftrag zu bewahren und dies andererseits

nicht auf Kosten der Tiere zu tun. Es geht darum, die Herrschaft wieder an die Gottebenbildlichkeit zurückzubinden und im Herrschen Gott sichtbar werden zu lassen. Vorbild hierfür ist der fleischgewordene Logos Jesus Christus, dessen Königreich nicht von dieser Welt ist und daher nicht der menschlichen Herrschaft als Dominanz der Stärkeren über die Schwächeren entspricht.

Zuletzt soll diese Ethik der Großmütigkeit anhand der Frage der Erlaubtheit des Fleischkonsums nachgegangen werden. Andere Anwendungsfelder auszuführen, die Linzey in großer Breite entfaltet, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

Für die Arbeit ist es wichtig, das vielfältige Werk Andrew Linzeys kurz vorzustellen. Seine erste Monografie zum Thema „Animal Rights: A Christian Perspective“ erschien 1976 und macht ihn zu einen der Pioniere der Tierethik- und Tierrechtsbewegung. In diesem tritt er für die pathozentrisch begründete gleiche Berücksichtigung von allen leidfähigen Tieren ein. Er selbst bezeichnet es aber in „Christianity and the Rights of Animals“, seinem 1987 erschienen zweiten Buch zu dem Thema, als teilweise zu polemisches Frühwerk. In diesem weiteren Werk legt er eine dezidiert theologisch-ethische Argumentation vor und begründet schöpfungstheologisch den Eigenwert der Schöpfung und pneumatologisch die Theos-Rechte für empfindungsfähige Lebewesen, was für ihn zu theozentrisch begründeten Tierrechten führt. Die hier nur eingeführte christologisch konkretisierte Ethik der Großmütigkeit wird in seinem Hauptwerk „Animal Theology“ 1994 entfaltet. Tieren als den gegenüber dem Menschen, wenn nicht unbedingt biologisch, aber machtheoretisch Schwächeren, gebührt deswegen nicht geringere oder bloß gleiche, sondern bevorzugte ethische Berücksichtigung.

In „Animal Gospel“ aus dem Jahr 1998 kommen zu den ethischen außerdem noch theologisch akzentuierte Fragestellungen hinzu, die einerseits im ebenfalls 1998 von Dorothy Yamamoto gemeinsam mit Linzey herausgegebenen Sammelband „Animals on the Agenda“ entfaltet werden und andererseits 2009 in „Creatures of the same God“ ihre Aktualisierung erfahren.

Neben dem 1990 gemeinsam mit Paul Berry Clarke herausgegebenen Sammelband „Animal Rights & Political Theory“ geht es auch im Jahr 2009 erschienenen Buch „Why animal suffering matters“ um die rational-philosophische Argumentation seiner Tierethik.

Für die Bearbeitung des Themas sind auch die Dissertation von Wolfgang Kimmel „Gott der Tiere“ und der von Ryan Patrick McLaughlin verfasste Beitrag zu Andrew Linzey im gemeinsam mit seiner Tochter Clair Linzey 2023 herausgegebenen Sammelband „Animal Theologi-

ans“ wichtig. Ersteres ist als einzige ausführliche deutschsprachige Analyse des Linzey'schen Ansatzes eine wichtige katholische Quelle, während zweiteres in kompakter Form das Werk Linzeys in seinen Grundaussagen vorstellt.

Zu den vielen grundlegenden Fragen, die Linzey in seinen Büchern thematisiert, deckt er auch ein breites Themenspektrum ab, was die konkreten Anwendungsfelder betrifft. Bis auf die Frage nach den Auswirkungen seines Ansatzes auf die Ernährungsweise des Menschen können die anderen Praxisfelder in dieser Arbeit nicht berücksichtigt werden. Doch aus einer historischen Perspektive ist es interessant zu sehen, dass in manchen Themenkomplexen seit der Publikation seiner ersten Werke bedeutende Fortschritte in tierethischer und tierrechtlicher Hinsicht erzielt werden konnten. So ist etwa das von ihm geforderte Verbot von Tierversuchen in der Kosmetikindustrie in der Europäischen Union bereits Realität, und die Pelzindustrie ist bedeutend kleiner geworden. Andere Fragen, wie die Erlaubtheit von genetischen Veränderungen an Tieren, haben durch neue Methoden der Genetik an Bedeutung gewonnen. Daher bleibt sein Ansatz auch für heutige tierethische Fragen aus theologisch-ethischer Perspektive relevant.

Auch wenn über die ethischen Konsequenzen im Konkreten gestritten werden kann, so soll doch diese Arbeit einen Beitrag dazu leisten, anzuerkennen, dass Tiere einen Eigenwert haben, der unabhängig von menschlichen Interessen besteht, und der es verlangt, jeden Eingriff in ihre Integrität als rechtfertigungspflichtig anzusehen.

1. Vorbemerkungen

1.1 Andrew Linzey und sein Anliegen

Der 1952 geborene anglikanische Priester und britische Theologe Andrew Linzey zählt zu den Pionier:innen einer christlichen Tierethik. Seine 1976 erschienene erste Monografie zur Tierwohls- und Tierrechtsdebatte „Animal Rights: A Christian Perspective“ erschien im Vereinigten Königreich zur selben Zeit wie das bekannte tierethische Werk von Peter Singer „Animal Liberation“ (1975 in Australien, 1976 im Vereinigten Königreich). Die Tierethik hat daher von Beginn an nicht nur eine philosophische, sondern mit Linzey auch eine dezidiert theologische Begründung zu bieten.

Sein jahrzehntelanges Engagement führte zum weltweit ersten Lehrstuhl der Ethik, Theologie und Tierwohl an der theologischen Fakultät in Oxford. Zudem gründete er 2006 ebenfalls an der Universität Oxford das Zentrum für Tierethik.

Andrew Linzey argumentiert seit seinem Erstwerk pathozentrisch für einen Eigenwert von Tieren. Dabei kritisiert er die lange anthropozentrische Tradition der Philosophie und auch Theologie, aber auch die pathozentrischen Entwürfe seiner prominenten Zeitgenossen Peter Singer und Tom Regan. Zwar teilt er ihr Anliegen, das Wohlergehen und den Eigenwert von Tieren zu fördern, jedoch will er dies nicht auf Kosten der schwächsten Menschen erreichen. Tieren einen Eigenwert zuschreiben zu können und gleichzeitig den Eigenwert aller Menschen zu schützen, ist Linzeys erstes Hauptanliegen.

Hierfür geht er dezidiert von einer theologischen Argumentation aus, die aber das genuin Theologische v.a. auf der Ebene der Motivation verortet. Jede seiner theologischen Begründungen für den Eigenwert der Tiere lässt sich auch säkular vermitteln. Dennoch geht es ihm als zweitem Hauptanliegen darum, die zahlreichen Ressourcen, die der biblisch-christliche Glauben für eine umfassende ethische Berücksichtigung aller und insbesondere der empfindungsfähigen Lebewesen bietet, darzulegen und in eine theologisch fundierte und motivierte Tierethik zu verarbeiten. Dies macht er auch vor dem Hintergrund einer jahrhundertelangen christlichen Legitimierung des Anthropozentrismus. Denn seiner Ansicht nach kann biblisch ein Eigenwert aller Geschöpfe und christologisch und pneumatologisch ein besonderer Eigenwert aller empfindungsfähigen Lebewesen begründet werden.

1.2 Begriffserklärung

Eine Herausforderung bei der Erarbeitung dieser Diplomarbeit ist, dass die Werke von Andrew Linzey bisher nur in englischer Sprache erschienen sind. Für die bessere Darstellung seines Ansatzes galt es daher, zentrale Begriffe einheitlich und möglichst originalgetreu zu übersetzen. Zudem wurden direkte Zitate vom Verfasser selbstständig in deutscher Übersetzung wiedergegeben, während sich die englischen Originale in den Fußnoten finden, um mein Verständnis seines Ansatzes transparenter und damit auch nachvollziehbarer zu machen.

Ein wichtiger Begriff bei Linzey ist jener der *generosity*. Meist wird er mit Großzügigkeit übersetzt. Hierfür spricht, dass er eine Tugend beschreibt, also eine Haltung, die es zu trainieren gilt und die somit immer verbesserungsfähig bleibt. Jedoch drückt sich darin aus, dass das, was man dem anderen großzügigerweise zugesteht, diesem eigentlich nicht zusteht. Auf den Wert, den man Tieren zuspricht, angewandt, würde sich ihr Wert wiederum nur einer menschlichen Zuschreibung verdanken.

Da dies bei Linzey aber nicht ausgedrückt werden soll, bliebe noch die Möglichkeit der Großherzigkeit. Hierfür spreche ebenfalls der tugendhafte Charakter dieses Wortes. Dagegen wird mit dem Begriff Herz eine gewisse Emotionalität verbunden, die gerade in Tierrechtsdebatten, die sich als rational verfasst verstehen, meist vermieden wird. Darin drückt sich die Erfahrung aus, dass die Beschäftigung mit dem moralischen Status von Tieren lange als übertriebene Sentimentalität abgestempelt wurde.

Schließlich bleibt noch die Großmütigkeit. Hierin klingt wieder der Tugendbegriff an, den schon Aristoteles als *μεγαλοψυχία* in der Nikomachischen Ethik nach der Tugend der Großzügigkeit einführt.¹ In weiterer Folge wurde sie als *magnanimitas* zu einer herrscherlichen Tugend der Kaiser und eine Quelle der Moral neben der *cognitio*, *communitas* und *moderatio*.² Dieser Begriff wird in der Arbeit nun verwendet, da sich darin weder ausdrückt, dass das dem anderen Geschuldete etwas ist, das derjenige eigentlich nicht verdient hätte, noch drückt sich darin eine starke Emotionalität aus. Vielmehr erfordert das Eintreten für den eigenständigen moralischen Status von Tieren Ausdauer und in gewisser Hinsicht auch den Mut, sich einer langen anthropozentrischen Tradition entgegenzustellen. Zudem lässt sich an den herrscherli-

¹ vgl. ARISTOTELES, Nikomachische Ethik, 1124a-1125b, hg. u. übers. v. Ursula Wolf, Reinbeck bei Hamburg ⁶ 2017.

² vgl. CICERO, De officiis, I, 152, hg. u. übers. v. Rainer Nickel, Düsseldorf 2008.

chen Charakter der Tugend nach römischem Verständnis anknüpfen, insofern für Linzey die Großmütigkeit den bleibenden Herrschaftsauftrag des Menschen charakterisieren soll.

Grundlegend für die Einordnung von Linzeys Ansatz ist auch sein Verständnis des Begriffs *sentience*. In der Arbeit wird dieser Begriff durchgehend mit Empfindungsfähigkeit übersetzt, um möglichst originalgetreu zu bleiben. Doch wie im englischen Original ist zu fragen, welche Empfindungen konkret gemeint sind, insofern auch Pflanzen bestimmte Empfindungen wahrnehmen können und darauf reagieren, wie etwa beim Ausrichten hin zu einer Lichtquelle. Da es Linzey aber nicht um einen holistisch-physiozentrischen Ansatz, sondern um eine pathozentrisch begründete Inkludierung von Tieren in die ethischen Überlegungen geht, ist mit Empfindungsfähigkeit die „Fähigkeit zum Leiden; [...] die Fähigkeit für Schmerz und Lust“³, also die Leidensfähigkeit gemeint.

Hier ist auch die Unterscheidung zwischen Schmerz und Leid verortet. *Schmerz* bezeichnet eine akute Empfindung als Reaktion auf einen unangenehmen Reiz. *Leid* dagegen ist nicht auf den Schmerz zu reduzieren. Leiden meint mehr und „inkludiert [das], was als die *mentale* Erfahrung des Schmerzes bezeichnet wird, die solche Empfindung wie Schock, Angst, [unheilvolle] Vorahnung, Besorgnis, Trauma, [unheilvolle] Erwartungen, Stress, Kummer und Terror inkludiert.“⁴

Die so verstandene Empfindungsfähigkeit grenzt auch ein, um welche Tiere es geht, wenn Linzey von *animal* spricht. Mit Tieren meint er „Säugetiere und Vögel, wo solches Leiden vernünftigerweise angenommen werden kann.“⁵ Insekten oder Fische sind für ihn zwar auch Tiere, doch da bei beiden Tiergruppen noch nicht restlos geklärt ist, ob sie ähnlich empfindungsfähig sind, geht es bei seinem tierethischen Ansatz v.a. um die sicheren Fälle von Säugetieren und Vögeln, auch um nicht die Überzeugungskraft der Gesamtargumentation durch zweifelhafte Fälle zu schwächen.

³ LINZEY, ANDREW, Why animal suffering matters. Philosophy theology, and practical ethics, 47; [*in Folge*: A. LINZEY, Why animal suffering matters]: “the capacity for suffering; [...] the capacity for pain and pleasure.”

⁴ A. LINZEY, Why animal suffering matters, 10: “[...] including what has been termed the *mental* experience of pain, including such sensations as shock, fear, foreboding, anxiety, trauma, anticipation, stress, distress, and terror.”

⁵ A. LINZEY, Why animal suffering matters, 10: “[...] mammals and birds where such suffering may be reasonably supposed.”

2. Grundzüge tierethischer Ansätze

Dass Menschen Tieren einen eigenen Wert jenseits des Nutzwertes zusprechen, ist eine recht junge Entwicklung. Zwar gab es immer wieder Gelehrte und religiöse Persönlichkeiten, die durchaus einen Unterschied zwischen Sachen und Tieren machten, ja, ihnen sogar mit Wertschätzung gegenübertraten wie Franz v. Assisi. Jedoch war der Mainstream der Theologie und Philosophie von einer Anthropozentrik geprägt, die mit dem Humanismus der Neuzeit in einer neuen Qualität betont wurde. War mittelalterliche Theologie sogar von einer Verbundenheit mit den Tieren durch die gemeinsame Geschöpflichkeit geprägt, wurde nun jene Schöpfungserzählung bei Descartes als Rechtfertigung für die Ausbeutung der nicht-menschlichen Natur herangezogen.⁶

In einem anthropozentrischen Ansatz haben Tiere keinen vom Menschen unabhängigen Wert. Tiere werden als Sachen betrachtet, die einen bestimmten Nutzwert für den Menschen haben. Im gemäßigten Anthropozentrismus, der heute stärker vertreten ist, spricht er der außermenschlichen Natur durchaus einen Wert jenseits des menschlichen Nutzwertes zu, aber ein gänzlich vom Menschen unabhängiger Wert wird nicht angenommen.

Biozentrische Ansätze dagegen plädieren für den gleichen Wert der belebten Natur. Holistische Varianten gehen von einem egalitären Wert eines Grashalms und eines Menschen aus. Auf die Probleme dieses mitunter ethisch überfordernden und nicht gerade intuitiven (auch wenn dies allein noch keine negative Beurteilung begründen muss) Ansatzes wird weiter unten näher eingegangen.

Zuletzt gibt es noch eine dritte große Strömung in der Tierethik-Diskussion, nämlich die pathozentrischen Ansätze. Diese machen den Eigenwert von Lebewesen an ihrer Empfindungs-, Schmerz- und vor allem Leidensfähigkeit fest. Kann ein Lebewesen Leid empfinden, hat es den gleichen Eigen- und damit Schutzwert wie der ebenfalls leidensfähige Mensch. Prägend für diese Position werden Peter Singer und Tom Regan sein. Auch Andrew Linzey wird sich in diese Denkrichtung einordnen.

⁶ DESCARTES, René, Abhandlung über die Methoden, hg. u. übers. v. J.H. v. Kirchmann, Berlin 1870, 70; [in Folge: R. DESCARTES, Methoden].

Zuletzt sei noch auf den methodischen Anthropozentrismus hinzuweisen. Auch wenn physio- und pathozentrische Ansätze einen vom Menschen unabhängigen Wert für Tiere postulieren, ist und bleibt es immer der Mensch, der diese Erkenntnis vollzieht und der etwa auch bewerten muss, inwiefern ein Tier empfindungsfähig ist. Dabei ist zu beachten und zu betonen, dass die menschliche Wahrnehmung nie vollständig die Perspektive eines Tieres einnehmen kann. Darüber hinaus kann ein ethisches Urteil auch nur in menschlicher Sprache formuliert werden, und v.a. ist der Mensch Adressat der zu begründenden moralischen Ansprüche, die Tiere an ihn stellen, und man kann auch nur ihn moralisch verpflichten, sich an die ethischen Einsichten zu halten. Die methodischen und wissenschaftstheoretischen Vorannahmen des methodischen Anthropozentrismus sind aber keine Rechtfertigung, nur einen moralischen Anthropozentrismus vertreten zu können.

2.1 Anthropozentrische Ansätze

Hier steht der Mensch im Zentrum der ethischen Debatten. Die Natur und alle anderen nicht-menschlichen Lebewesen haben keinen Wert an sich, sondern ihre ethische Berücksichtigung wird allein durch ihre Nützlichkeit für den Menschen oder anderweitig indirekt bestimmt. Dieser Ansatz dominierte lange die europäische Geistesgeschichte. Der Homo-Mensura-Satz des Protagoras, der in Platons Dialog Theaitetos überliefert ist, bringt diese Denkrichtung auf eine griffige Kurzformel: „[D]er Mensch sei das Maß aller Dinge“⁷, und zwar auch in der Ethik.

2.1.1 Radikaler Anthropozentrismus

In Bezug auf den ethischen Status von Tieren war Aristoteles lange prägend. In seinem Konzept einer Stufenleiter der Natur (*scala naturae*) sollen die hierarchisch niederen Lebewesen den höheren dienen und ihnen nützlich sein:

„Also ergibt sich in gleicher Weise klar, daß man auch für die Herangehensweise anzunehmen hat, daß die Pflanzen der Tiere wegen existieren und dazu auch noch die übrigen Lebewesen; und weiter, daß es um der Menschen willen Tiere gibt sowohl wegen der Benützungsort als auch wegen der Nahrung, und daß von den wilden Tieren, wenn schon nicht allesamt, so doch die meisten zur Nahrung und zur sonstigen Hilfeleistung leben, damit aus ihnen Kleidung und andere Werkzeuge angefertigt werden.“⁸

Die Tiere nützen den Pflanzen v.a. zu Nahrungszwecken und die Tiere sollen dem hierarchisch höheren Menschen dementsprechend auch von Nutzen sein. Tiere und erst recht Pflanzen sollen somit dem höchsten Wesen auf dieser Naturleiter, dem Menschen, dienen und allein darin bemisst sich ihr Wert. Zudem ist zu bemerken, dass Aristoteles sich in seiner Politik damit beschäftigt, also sich in dieser Hierarchisierung bewusst ein Machtverhältnis ausdrücken soll. Diese Abstufung drückt sich auch in der Lehre von den Seelenvermögen des Aristoteles aus, die dann auch bei Thomas v. Aquin später in diesem Kapitel wichtig werden wird. Unter Seele versteht er das Lebensprinzip aller belebten Materie. Er unterscheidet das vegetative Seelenvermögen der Pflanzen von dem sensitiven Seelenvermögen, das zusätzlich alle

⁷ PLATON, Theaitetos, 152a, hg. u. übers. v. Ekkehard Martens, Stuttgart 1981.

⁸ ARISTOTELES, Politik, 1256b, hg. u. übers. v. Franz F. Schwarz, Stuttgart 1989.

Tiere und Menschen haben. Zuletzt führt er auch die intellektuellen Seelenvermögen ein, die nur der Mensch und etwaige höhere Lebewesen haben:

„Als Fähigkeit nannten wir die der Ernährung, der Wahrnehmung, des Strebens, der Ortsbewegung und des Denkens. Bei den Pflanzen gibt es nur die Fähigkeit der Ernährung, bei anderen Lebewesen neben dieser auch noch die Fähigkeit der Sinneswahrnehmung. Wenn letztere vorhanden ist, dann auch die Strebefähigkeit. [...] Einige Lebewesen haben dazu auch das Vermögen, sich im Raum zu bewegen, andere noch das Vermögen des Denkens und den Geist, wie der Mensch und wenn es sonst noch ein ähnliches oder erhabeneres Wesen gibt.“⁹

Obwohl allen Lebewesen – in Anbetracht der weiteren Entwicklung in der Neuzeit ist man fasst gewillt zu sagen: immerhin – eine Seele zugestanden wird, findet sich dennoch eine Hierarchisierung zwischen den verschiedenen Seelenvermögen, die die Sonderstellung des Menschen rechtfertigen sollte. Das Alleinstellungsmerkmal des Verstandes und der Vernunft als einzigartige Eigenschaften der menschlichen Seele sollte noch wirkmächtig werden.

Obwohl durch das christlich-jüdische Denken mit dem Schöpfungsgedanken die Möglichkeit besteht, allen Geschöpfen einen gewissen Eigenwert zuzusprechen, blieb die radikale Anthropozentrik bis auf wenige Ausnahmen wie bei Franz v. Assisi, der von Tieren als Geschwistern¹⁰ sprach, für die europäische Geistesgeschichte prägend.

Exemplarisch hierfür wird nun auf Thomas v. Aquin eingegangen. Er versucht die aristotelische Seelenlehre mit dem biblischen Schöpfungsglauben zu verbinden und sucht eine Erklärung für die Sonderstellung des Menschen innerhalb der Schöpfung. Interessant ist, dass Thomas dabei nicht biblisch mit dem Herrschaftsauftrag in Gen 1, 28 argumentiert, sondern stark Aristoteles rezipiert.

So führt er in der Questio 96 im ersten Teil der Summa Theologiae die Nützlichkeit des Unvollkommeneren für das Vollkommenere an, die er mit der Reihenfolge der geschaffenen Dinge im Verlauf des ersten Schöpfungsberichts verbindet. Dann leitet, gemäß der Vorsehung Gottes, der Mensch als sein Abbild die unvollkommeneren Geschöpfe. Zuletzt spricht er zwar

⁹ ARISTOTELES Über die Seele, II 3, 414a-b, , hg. u. übers. v. Gernot Krapinger, Stuttgart 2011.

¹⁰ Der Hl. Franz v. Assisi sprach aber zugleich auch von Mond und Sonne als Geschwister, und Vegetarismus ist bei ihm nicht überliefert.

manchen Tieren eine Teilhabe an der Klugheit für einzelne Handlungen zu, jedoch nimmt nur der Mensch an der Klugheit im Allgemeinen teil und ist auch deswegen vollkommener.¹¹

Hierin wird auch eine Tendenz deutlich, die sich dann bei Descartes für Tiere unvorteilhaft entfalten wird. Gemeinsame Merkmale von Mensch und Tier wie das sensitive Seelenvermögen und damit auch das Schmerzvermögen werden bei Letzteren als unvollkommen(er) bewertet. Neben der Hierarchisierung anhand der *scala naturae* wird auch eine „Desensibilisierung“ der Tiere vorgenommen, die den Umgang des Menschen und den Ausschluss aller nicht-menschlichen Wesen aus der moralischen Gemeinschaft begründen soll.

Nach René Descartes empfinden Tiere nicht mehr nur qualitativ weniger Schmerz, sondern sie empfinden überhaupt nichts. Für ihn sind Tiere Automaten, insofern sie reine *res extensa* sind und nur der Mensch zugleich auch *res cogitans* ist. Tiere werden also zu den ausgedehnten Sachen gezählt, denen keine eigenständigen geistigen Fähigkeiten zugetraut werden. Sie sind lediglich materielle Dinge, ohne jegliche inneren Regungen. Nicht-menschliche Lebewesen verlieren somit jede Form von Eigenwert, den sie, wenn überhaupt nur sehr rudimentär, zuvor hatten, und werden nur mehr bezüglich ihrer Nützlichkeit für den Menschen bewertet. Etwaige moralische Skrupel aufgrund der Schmerzreaktionen der Tiere werden abgetan als das Stottern und Krächzen einer nicht mehr funktionierenden Maschine.

Auch bei ihm findet sich die Argumentation, dass zwar manche Tiere dank ihrer biologischen Ausstattung in einzelnen Fähigkeiten den Menschen übertreffen, jedoch der Mensch qua seiner Vernunft, unabhängig von seiner biologischen Ausstattung, also von der ausgedehnten Materie, im Allgemeinen vollkommener ist als das Tier. „Das zeigt nicht blos [sic] einen niederen Grad von Vernunft bei den Thieren [sic] an, sondern dass sie ihnen ganz abgeht.“¹² Zwar hebt Rosenberg hervor, dass Descartes auch vom menschlichen Körper als einer Maschine spricht und diese Vorstellung durchaus zum enormen naturwissenschaftlichen Fortschritt beitrug, doch „[d]as Fatale ist aber, dass Descartes seine methodische Fiktion mit der Wirklichkeit gleichsetzt und den Körper nur als Maschine betrachtet [...] Wenn nur der

¹¹ vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* I q96 a1c, hg. u. übers. v. d. Dominikanerprovinz Teutonia, München – Heidelberg 1941.

¹² R. DESCARTES, *Methoden*, 67.

Mensch einen Geist besitzt und eine ‚denkende Sache‘ ist, dann sind die Tiere nichts als Maschinen.“¹³

Abschließend ist noch auf Immanuel Kant und sein sog. Verrohungsargument hinzuweisen, um zu zeigen, dass trotz eines radikalen Anthropozentrismus nicht-menschliche Lebewesen nicht bloß ethisches „Freiwild“ sind.

Tiere sollen *human* behandelt werden. D.h. sie sollen nicht gequält oder grausam behandelt werden, nicht aber weil sie einen Wert an sich haben. Vielmehr ist wieder ein menschliches Interesse leitend, nämlich der drohende Verlust der Humanität. Durch das Quälen von Tieren könnte man abstumpfen bzw. verrohen, sodass man auch die Skrupel vor dem Quälen anderer Menschen verliert:

„In Ansehung des lebenden, obgleich vernunftlosen Theils [*sic*] der Geschöpfe ist die Pflicht der Enthaltung von gewaltsamer und zugleich grausamer Behandlung der Thiere [*sic*] der Pflicht des Menschen gegen sich selbst weit inniglicher entgegengesetzt, weil dadurch das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menschen abgestumpft und dadurch eine der Moralität im Verhältnis zu anderen Menschen sehr diensame natürliche Anlage geschwächt und nach und nach ausgetilgt wird.“¹⁴

Wie vor dem Zitat bereits angeklungen, wird hieran meist kritisiert, dass Tieren nicht aus sich heraus eine ethische Berücksichtigung zugestanden wird, sondern lediglich aus Sorge der Bewahrung der Humanität des Menschen.

Martin Lintner schließt sich jedoch der differenzierteren Deutung dieses Ansatzes bei Heike Baranzke an. Wenn nämlich Tieren die Fähigkeit zu leiden zugestanden wird und es vernünftig einsichtig ist, dass es schlecht ist, Schmerzen und Leid bei empfindungsfähigen Lebewesen auszulösen, verstößt der Mensch, wenn er dennoch Leiden verursacht, gegen seine Fähigkeit zur sittlichen Autonomie. Diese erlaubt es dem Menschen, sich zum für gut Erachteten selbst zu verpflichten. Diese Fähigkeit zur sittlichen Selbstverpflichtung ist es auch, die beim Quälen von Tieren geschwächt wird. „Wer also Tiere quält, der läuft nicht nur Gefahr zu verrohen und schließlich auch Menschen zu quälen, sondern der verstößt [...] auch gegen die

¹³ ROSENBERGER, Micheal, Der Traum vom Frieden zwischen Mensch und Tier. Eine christliche Tierethik, München 2015, 91.

¹⁴ KANT, Immanuel, Die Metaphysik der Sitten, Tugendlehre, AA VI, §17, hg. v. Hans Ebeling, Stuttgart 1990.

eigene Würde, die nämlich darin besteht, durch die Vernunft das Gute zu erkennen und es freiwillig aus Liebe zum Guten zu tun.“¹⁵

Neben dem oft reduziert rezipierten Verrohungsargument Kants kann mit einem radikal-anthropozentrischen Ansatz einerseits auch das Basic-Needs-Argument¹⁶ eingeführt werden, wonach Tiere ethische Berücksichtigung verdienen, insofern sie nützlich für die Befriedigung der Grundbedürfnisse des Menschen sind. So könnten etwa mit Blick auf die Qualität des Fleisches zu Nahrungszwecken ein gewisses Mindestmaß an Hygiene-Standards und eine humanere Behandlung der Tiere gerechtfertigt werden.

Andererseits könnte das Ästhetik- oder auch das Heimat-Argument¹⁷ für die etwaige Berücksichtigung von Tieren einen Beitrag leisten. Die Schönheit mancher Tiere oder die Zuschreibung mancher Tierarten zu einem spezifischen Heimatgefühl könnte Artenschutzmaßnahmen rechtfertigen.

Doch letztlich wird bei radikal anthropozentrischen Ansätzen allen nicht-menschlichen Lebewesen kein Wert an sich zugesprochen, sondern sie kommen immer nur auf ihre Nützlichkeit oder ihren (moral-)pädagogischen Wert für den Menschen reduziert in den ethischen Überlegungen vor.

2.1.2 Gemäßigter Anthropozentrismus

Heute wird meist eine gemäßigte Form des Anthropozentrismus vertreten. Dieser hält an der auch moralischen Sonderstellung des Menschen fest, berücksichtigt aber die nicht-menschlichen Lebewesen aufgrund ihres relativen Eigenwertes, insofern dieser im Vergleich zum Eigenwert des Menschen nur in abgestufter Form gegeben ist. Meist wird dabei auf die *scala naturae* in der Tradition des Aristoteles Bezug genommen, ohne jedoch gleich davon auszugehen, dass das Niedere dem Höheren ohne weitere ethische Rechtfertigung zu dienen hat.

Ebenso hält der gemäßigte Anthropozentrismus am Menschen als alleinigem moralischen Subjekt, also als einzigem moralfähigem und damit verantwortungsfähigem Wesen fest. Doch

¹⁵ LINTNER, Martin, Der Mensch und das liebe Vieh. Ethische Fragen im Umgang mit Tieren, Innsbruck 2017 73; [in Folge: M. LINTNER, Der Mensch und das liebe Vieh].

¹⁶ vgl. MARSCHÜTZ, Gerhard, theologisch ethisch nachdenken. Band 2: Handlungsfelder, 2. Überarbeitete und aktualisierte Auflage, Würzburg 2016 323; [in Folge: G. MARSCHÜTZ, theologisch ethisch nachdenken 2].

¹⁷ vgl. G. MARSCHÜTZ, theologisch ethisch nachdenken 2, 323.

über den radikalen Anthropozentrismus hinausgehend sind die moralischen Objekte, also die Adressaten moralischer Handlungen, nicht nur mit den moralischen Subjekten gleichzusetzen. Tiere und die belebte Natur sind ebenso moralische Objekte, sind also für eine Tierethik oder ökologische Ethik nach gemäßigt anthropozentrischen Prämissen ebenso in ethische Überlegung miteinzubeziehen wie andere Menschen, also andere moralische Subjekte. Wie später noch deutlich werden wird, geht es dabei aber um keine egalitäre Berücksichtigung der Natur, allen Lebens oder aller empfindungsfähiger Lebewesen. Der Mensch und seine Interessen, sein Eigenwert, stehen über jenen aller anderen Geschöpfe.

Mit Gerhard Marschütz kann man bei dem gemäßigten Anthropozentrismus von einer „kritischen Mittlerposition“¹⁸ zwischen radikalem Anthropozentrismus und egalitärem Physiozentrismus sprechen, der anhand eines bestimmten Merkmals, wie der Tatsache des Lebens oder der Empfindungsfähigkeit, den gleichen Eigenwert und damit die gleiche Berücksichtigung einfordert. Die Sonderstellung des Menschen wird beibehalten, dabei aber eine Ausweitung der menschlichen Verantwortung auf alle Adressaten seiner moralischen Handlungen betrieben, ohne jedoch von einem egalitären Eigenwert der Natur, des Lebens oder empfindungsfähiger Lebewesen auszugehen.

Dieser Ansatz wird auch oft von theologischen Ethiker:innen vertreten, wie etwa von Martin Lintner, der in Anlehnung an Kant einen tierethischen kategorischen Imperativ erarbeitet. Die Sonderstellung des Menschen begründet sich bei ihm in der Moral- und damit auch Verantwortungsfähigkeit des Menschen, die auf seiner Freiheit und Einsichtsfähigkeit beruhen. Gerade darin äußert sich auch die Gottebenbildlichkeit des Menschen, die aber, und damit stimmt er mit Andrew Linzey überein, keine radikal anthropozentrischen Konsequenzen für das moralische Handeln des Menschen bedeutet: „Gerade weil der Mensch nicht nur instinktiv und impulsiv, sondern in Freiheit und überlegt handelt, [...] obliegt ihm die Verpflichtung, sich den Mitmenschen, den Tieren und der Natur gegenüber so zu verhalten, wie es dem schöpferischen Handeln Gottes entspricht.“¹⁹

Es ist zudem vernünftig einsehbar, dass Tiere wie Menschen verwundbar sind, sodass sich auch für sie ein Eigenwert ergibt, der verletzt werden kann. Aufgrund dieser Ähnlichkeit ist es

¹⁸ G. MARSCHÜTZ, theologisch ethisch nachdenken 2, 329.

¹⁹ M. LINTNER, Der Mensch und das liebe Vieh, 45.

also für den moralfähigen Menschen und einzigen Verantwortungsträger einsichtig, dass Tiere zu verletzen oder zu töten ein Übel darstellt, das es zu vermeiden gilt.

Tiere zu verletzen oder zu töten ist zwar nicht absolut, also unter keinen Umständen rechtfertigbar, aber zumindest immer rechtfertigungspflichtig. Zudem kann Lintner auf die Frage, welche Tiere nun unter unserer Verantwortung stehen, mittels folgendem tierethischen kategorischen Imperativ differenziert antworten:

„Handle so, dass du die Tiere sowohl im einzelnen Individuum wie in der Gesamtgemeinschaft der Tiere nie bloß als Mittel zur Befriedigung eigener Interessen und Bedürfnisse brauchst, sondern ihnen zugleich auch entsprechend ihren je eigenen artspezifischen und individuellen Bedürfnissen, emotionalen Vermögen und kognitiven Fähigkeiten gerecht wirst.“²⁰

Daraus folgt einerseits eine Rechenschaftspflicht für jeden Gebrauch von Tieren als Mittel, insofern sie einen Eigenwert haben und nie bloß als Mittel verzweckt werden dürfen. Andererseits ist auf die verschiedenen Bedürfnisse der einzelnen Tiere, aber auch die für die Art spezifischen Bedürfnisse Rücksicht zu nehmen.

Daraus folgt eine abgestufte Schutzwürdigkeit gemäß der Ausgeprägtheit der Empfindungsfähigkeit, da diese Voraussetzung dafür ist, um überhaupt Bedürfnisse zu haben. Aber jeder Gebrauch als Mittel bis hin zum Töten ist rechtfertigungspflichtig, aber auch rechtfertigungsfähig. Dennoch fordert er gemäß einer auf der Empfindungsfähigkeit beruhenden *scala naturae* eine Ausweitung des Tötungsverbotes vom Menschen auf bestimmte Tiere, „die über kognitive Fähigkeiten verfügen und deren Verhaltensweisen so interpretiert werden können, dass sie ein Bewusstsein von sich und ein wahrgenommenes Interesse am Leben haben, das über ein rein situativ empfundenen Selbsterfahren hinausreicht.“²¹ Darunter fallen Menschenaffen, Elefanten oder Delfine, wobei man jenen Kreis absolut schutzwürdiger Tiere aufgrund neuer wissenschaftlicher Untersuchung ausweiten kann.

Bei Lintner sieht man also gut, wie er Elemente aus physiozentrischen Ansätzen aufnimmt, etwa die Empfindungs- und damit Leidensfähigkeit aus dem Pathozentrismus, dabei aber die Sonderstellung des Menschen bewahrt. Die Moral- und Verantwortungsfähigkeit zeichnet den Menschen aus, ja, ist Ausdruck der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Tiere haben aufgrund

²⁰ M. LINTNER, Der Mensch und das liebe Vieh, 102.

²¹ M. LINTNER, Der Mensch und das liebe Vieh, 134.

der Empfindungsfähigkeit, die sie mit dem Menschen gemeinsam haben, einen vom Menschen abgestuften Eigenwert.

Von Seiten pathozentrischer Ansätze und damit auch von Andrew Linzey ist es aber problematisch, die Empfindungsfähigkeit noch einmal zu differenzieren und dies als das Entscheidende für die moralische Berücksichtigung zu postulieren. Lintner stellt zwar Tiere, die über ein nicht nur situatives Selbsterfahren verfügen, unter das gleiche Tötungsverbot wie Menschen, und dies gilt es, hervorhebend zu begrüßen. Jedoch ist zu fragen, ob ein Tier, das Leid nur situativ, also in einer absoluten Gegenwärtigkeit erlebt, nicht genauso absolut schutzwürdig ist, insofern es das Leid nicht kontextualisieren und damit relativieren kann.

Pathozentrisch betrachtet soll es eben nicht darum gehen, Leid bei unterschiedlichen Tieren in unterschiedliche Schweregrade zu differenzieren und damit eine differenzierte Schutzwürdigkeit zu begründen, sondern Leid ist das egalitäre Prinzip, das eine gleiche Berücksichtigung jener empfindungsfähigen Tiere und Menschen begründet.

2.2 Biozentrische Ansätze

Beim Biozentrismus ist jenes egalitäre Moment, das eine Aufnahme von nicht-menschlichen Lebewesen in den Kreis moralischer Objekte begründet, die Tatsache des Lebens selbst. Zwar ist dieser Ansatz differenzierter als ein holistischer, physiozentrischer Ansatz, der der Natur als Ganzes einen gleich zu berücksichtigenden Eigenwert zuspricht, dennoch wird der Umfang der ethisch zu berücksichtigenden Lebewesen enorm erweitert.

Einer der bekanntesten Ethiker und Theologen dieser Denkrichtung war Albert Schweitzer und seine Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben. Paradigmatisch ist der Satz: „Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will.“²² Diese Erkenntnis führt bei ihm zur Forderung, jedem Lebewesen aufgrund des gemeinsamen Lebenswillens die gleiche Ehrfurcht und damit ethische Berücksichtigung zuzugestehen. Daraus ergibt sich: „Gut ist, Leben erhalten und Leben fördern; böse ist, Leben vernichten und Leben hemmen.“²³

Wichtig ist, dass hier keine Differenzierung zwischen den Lebenswillen einer Pflanze, eines Tieres oder eines Menschen gemacht wird. Alles Leben ist wertvoll und schützenswert und gleich zu berücksichtigen einzig und allein, weil es lebt. Die Haltung, mit der der Mensch in der Welt anderem Leben begegnen soll, ist die der Ehrfurcht.

Diese Haltung und die damit verbundene Gleichwertigkeit allen Lebens ist aber nicht rein rational zu erschließen und widerspricht zudem der Intuition der meisten Menschen – auch wenn dies per se noch nichts über die Richtigkeit seines Ansatzes aussagt. „Schweitzer bezeichnet seine Position daher als ethische Mystik und spricht wiederholt von der Gesinnung der Ehrfurcht vor dem Leben, die erst aus dem Ergriffensein vom Lebenswillen in mir und außer mir erwächst und nicht aus bloß rationalem Denken.“²⁴ Schweitzers Ansatz übersteigt daher reine Rationalität mithilfe einer mystischen Qualität des Welterlebens. Diese religiöse Konnotation aber als Kritik einzubringen, würde die weltanschaulichen Voraussetzungen, die jeder andere Ansatz impliziert, verschleiern.

Vielmehr gilt es zu fragen, ob die gleiche Berücksichtigung allen Lebens aufgrund des gemeinsamen Lebenswillens aller Kreaturen in der Welt überhaupt lebbar ist. Insofern Leben

²² SCHWEITZER, Albert, Kultur und Ethik, München 1972, 330; [in Folge: A. SCHWEITZER, Ethik und Kultur].

²³ A. SCHWEITZER, Ethik und Kultur, 331.

²⁴ G. MARSCHÜTZ, theologisch ethisch nachdenken 2, 332.

immer nur auf Kosten anderen Lebens überleben kann, braucht es Kriterien, nach welchen ein Eingriff in die Integrität anderer Kreaturen zu rechtfertigen ist. Nach Schweitzer wäre dies aber eben nicht rechtfertigbar, sodass man eigentlich immer nur mit einem permanenten schlechten Gewissen handeln kann. Er selbst spricht in diesem Zusammenhang von der „Selbstentzweiung des Willens zum Leben“²⁵. Dies tut der Ehrfurcht vor dem Leben aber keinen Abbruch, sondern die Notwendigkeit, Leben zu schädigen, um zu überleben, ist unvermeidlich. Jedoch soll eben jene Unvermeidlichkeit bei der Nutzung der Natur und anderer Lebewesen nicht überschritten werden.

Aber es gibt bei Schweitzer keine Kriterien, die dieses unvermeidliche Maß an Eingriffen in anderes Leben bestimmen lassen könnten. Biozentrische Ansätze versagen also in Konfliktsituationen. Die gleiche Berücksichtigung allen Lebens kann nicht ohne Aporien durchgehalten werden.

Dennoch, und dies ist wohl mitunter auch ein Grund, weshalb Schweitzer bis heute rezipiert wird, drückt sich in der Ethik der Ehrfurcht eine Tugend aus, die gegenwärtig an Relevanz gewinnt. Wenn nämlich die Umwelteingriffe des Menschen globale Folgen zeitigen, wird besonders eine solche Tugend von immer mehr Menschen vermisst. Die Natur im Allgemeinen und die Lebewesen im Besonderen können nicht mehr bloß als reine Ressource, die es auszubeuten gilt, betrachtet werden. Dementsprechend beklagt man einen mangelnden Respekt bzw. eben eine mangelnde Ehrfurcht vor der Natur und dem Leben.

Schweitzers Ansatz überfordert ethisch den Menschen, indem er keine Kompromisse zulässt. Auch werden keine Kriterien für den Umgang im Konfliktfall angegeben. Leben lebt natürlicherweise von anderen Leben und dennoch trifft diese Haltung den Nerv der Zeit.

Schweitzers Ethik der Ehrfurcht, und das ist gerade für eine theologische Ethik wertvoll, liegt kein „natürlicher“, sondern ein „trans-natürlicher“ Imperativ zugrunde. Dieser wird auch bei Andrew Linzey eine Rolle spielen. Wie sich für Lintner in der Moralfähigkeit die Gottebenbildlichkeit des Menschen ausdrückt, so könnte man nun hinzufügen, dass die Fähigkeit des Menschen, diesen „trans-natürlichen“ Imperativ in Form der Ehrfurcht vor dem Leben zu erkennen und sich danach nach bestem Wissen und Gewissen zu richten, eine weitere Konkretisierung der Ebenbildlichkeit darstellt.

²⁵ A. SCHWEITZER, Ethik und Kultur, 339.

Hierin ist aber auch eine Hoffnung impliziert, dass die Natur, so wie sie jetzt ist, nicht das letzte Maß einer Ethik sein wird. Die ständige Schuldverstrickung, in der der Mensch, ja, die Natur als Ganzes zum Überleben gefangen ist, drückt auch die Erlösungsbedürftigkeit der ganzen Schöpfung aus. Bis jene Erlösung, die aus christlicher Sicht mit Christus zugesagt ist, durchbrechen wird, gilt es, dem Leben mit Ehrfurcht zu begegnen, gleichzeitig aber auch zu wissen, dass in einer erlösungsbedürftigen Welt in bestehendes Leben zum Überleben eingegriffen werden muss, man also keinem moralischen Perfektionismus, der zwangsläufig zur Überforderung führt, anheimzufallen braucht. Genauso wenig ist aber aufgrund jenes eschatologischen Vorbehalts Selbstgerechtigkeit angebracht.

2.3 Pathozentrische Ansätze

Beim Pathozentrismus steht die Empfindungsfähigkeit im Zentrum. Allen Lebewesen, die Schmerz und Leid empfinden, wird ein Eigenwert zugeschrieben. Die moralische Berücksichtigung, die bisher nur Menschen galt, wird mittels des Ausdehnungsargument der Empfindungsfähigkeit auf jene Lebewesen ausgeweitet, die leiden können.

Die Frage ist nun, wie diese ethischen Überlegungen in die Praxis umgesetzt werden können. Die zwei wohl bekanntesten Vertreter dieser Denkrichtung sind Peter Singer und Tom Regan. Diese prägten Andrew Linzey stark, auch weil er in einer kritischen Auseinandersetzung mit beiden zu den Pionieren der modernen Tierethik seit den 1970er Jahren zählt.

Der Australier Peter Singer begründet pathozentrisch die Inkludierung von bestimmten Tieren in seine utilitaristische Ethik. Die Empfindungsfähigkeit ist Voraussetzung dafür, dass Lebewesen Interessen haben können, und diese Interessen oder auch Präferenzen gilt es gleichberechtigt gegeneinander abzuwägen, sodass er von einem Präferenzutilitarismus ausgeht, der (bestimmte) Menschen und bestimmte Tiere gleichberechtigt berücksichtigt.

Der Amerikaner Tom Regan hingegen geht durchaus in kritischer Auseinandersetzung mit Singer vom Würdebegriff aus. Würde bezeichnet er als inhärenten Wert, den alle Lebewesen haben, die sein sog. „subject-of-a-life“-Kriterium erfüllen. Neben anderen Faktoren spielt hierfür die Empfindungsfähigkeit eine maßgebende Rolle. Bestimmte Tiere und (bestimmte) Menschen erfüllen dieses Kriterium, besitzen also inhärenten Wert, der gleichberechtigt in die ethischen Überlegungen einfließen muss. Konkret fordert er die Ausweitung der Rechtstheorie auf Tiere und fordert Tierrechte aufgrund des inhärenten Wertes aller Subjekte eines Lebens.

Beide Ansätze werden kurz vorgestellt und in einer kritischen Würdigung sollen Andrew Linzeys Abgrenzungen zu Wort kommen.

2.3.1. Peter Singers Präferenzutilitarismus

Peter Singer prägte mit seinem 1975 erschienenen Werk „Animal Liberation“ eine ganze Generation an Tierethiker:innen. Wie der Titel schon sagt, sieht er in der ethischen Beschäftigung mit dem Status von Tieren eine Befreiungsbewegung, die sich in die vielen anderen Befreiungsbewegungen des 20. Jahrhunderts einreihet. Egal, ob die Befreiung der Frau oder der

Bürgerrechtsbewegung in Amerika, „[e]ine Befreiungsbewegung ist eine Forderung nach dem Ende von Vorurteil und Diskriminierung“ und „verlangt eine Ausdehnung der moralischen Horizonte.“²⁶ Wie bei der Diskriminierung der Frau oder der rassischen Diskriminierung geht es bei dieser Befreiungsbewegung um Gleichberechtigung. Dabei sind Singer die bleibenden Unterschiede zwischen Menschen und Tieren bewusst, diese können durchaus auch verschiedene Rechte zur Folge haben. Er tritt also nicht einfach dafür ein, alle Rechte der Menschen auf Tiere auszuweiten. Je nach der Ausstattung mit bestimmten Fähigkeiten ist die Übertragung bestimmter Rechte auf Tiere sinnvoll oder eben auch nicht. „Da ein Hund nicht wählen kann, ist es sinnlos, von seinem Stimmrecht zu reden.“²⁷

Folglich geht es ihm um die Berücksichtigung aufgrund von Fähigkeiten, die Mensch und Tier teilen. Die Empfindungsfähigkeit ist die gemeinsame Eigenschaft von Menschen und Tieren, die eine gleichberechtigte ethische Berücksichtigung begründet. Wenn ein Lebewesen Empfindungen haben kann, kann es auch Lust und Unlust, aber vor allem auch Schmerz und Leid empfinden. Folglich hat dieses Lebewesen das legitime Interesse bzw. die Präferenz, Leid zu vermeiden.

Peter Singer ist Utilitarist und sah in dem auf die Berücksichtigung von Tieren bezogenen Diktum, „Die Frage ist nicht: Können sie vernünftig denken? noch: Können sie sprechen? sondern: Können sie leiden?“²⁸, des Begründers des Utilitarismus, Jeremy Bentham, einen wichtigen Fingerzeig für seinen präferenzutilitaristischen Ansatz. Nach diesem sind die Interessen aller empfindungsfähigen Lebewesen gleichberechtigt zu berücksichtigen. Denn „[d]iese Grenze, durch irgendwelche anderen Merkmale wie Intelligenz oder Rationalität festsetzen hieße, sie willkürlich zu setzen.“²⁹

Dabei ist sich Singer bewusst, dass im Zweifelsfall bisher die Interessen empfindungsfähiger Menschen jenen empfindungsfähiger Tiere immer vorgezogen wurden, bloß weil diese nicht Mitglieder der Spezies Mensch sind. Diese Argumentation nennt er Speziesismus: „Speziesismus [...] ist ein Vorurteil oder eine Befangenheit gegenüber den Interessen von Mitglie-

²⁶ SINGER, Peter, *Befreiung der Tiere. Eine neue Ethik zur Behandlung der Tiere*, München 1980, 12; [*in Folge*: P. SINGER, *Befreiung der Tiere*].

²⁷ P. SINGER, *Befreiung der Tiere*, 21.

²⁸ BENTHAM, Jeremy, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation. A new edition corrected by the Author*, Oxford 1823, 311.

²⁹ SINGER, Peter, *Praktische Ethik*. 3. Revidierte und erweiterte Auflage, Stuttgart 2013, 102; [*in Folge*: P. SINGER, *Praktische Ethik*].

dern der eigenen Spezies, gerichtet gegen die Interessen der Mitglieder anderer Spezies.“³⁰ Der Speziesismus-Vorwurf wird für die weitere Tierethik-Diskussion ein wichtiges Konzept sein, hinter den es nicht zurückzufallen gilt. Seit Singer gilt es, bei tierethischen Überlegungen über die Rechtfertigung einer Bevorteilung des Menschen diese nicht bloß auf seine Spezieszugehörigkeit zurückzuführen.

Dabei ist aber zu beachten, dass Singer mit der Ablehnung des Speziesismus nicht den gleichen Wert allen (empfindungsfähigen) Lebens postuliert, wenn er sagt: „Das Übel des Schmerzes an sich wird nicht beeinflusst von den anderen Merkmalen des Wesens, das den Schmerz empfindet; der Wert des Lebens wird von diesen Merkmalen jedoch beeinflusst.“³¹ Eigenschaften wie Selbstbewusstsein, Intelligenz etc. können durchaus, wenn es um die Frage der Tötung von Lebewesen geht, berücksichtigt werden. Dies gilt jedoch nicht bei der Zufügung von Schmerzen, insofern Schmerz bei allen empfindungsfähigen Lebewesen Schmerz bleibt und nicht zu differenzieren ist.

Für die Frage der Rechtfertigung der Tötung eines empfindungsfähigen Lebewesens ist Singers Person-Verständnis entscheidend. Allgemein gilt für ihn, dass es schwerer ist, den Tod einer Person als einer Nicht-Person zu rechtfertigen.

Er lehnt die klassischen Definitionen von Person für einer Neudefinition ab, die nicht nur auf Menschen beschränkt ist. Dabei bedient er sich eines empirischen Person-Begriffs, der den Personenstatus an nachweisbare Fähigkeiten knüpft. Wiederum ist es die Empfindungsfähigkeit, die er hierfür ins Auge fasst, wobei noch weitere Eigenschaften hinzukommen müssen:

„Es gibt viele Wesen, die empfindungsfähig sind und daher Lust und Schmerz zu erfahren vermögen, aber nicht selbstbewusst und vernunftbegabt und somit keine Personen sind. [...] Viele nicht-menschlichen Tiere gehören zu dieser Kategorie; das gilt auch für Neugeborene und manche geistig Behinderte.“³²

Diese bloß bewussten, empfindungsfähigen Lebewesen unterscheidet er von den selbstbewussten und vernunftbegabten Lebewesen, die als Personen bezeichnet werden und auch bestimmte Tiere umfassen. Die Interessen von Personen sind immer gleichberechtigt in präferenzutilitaristischen Überlegungen zu berücksichtigen. Dies hat folgende Konsequenzen: „So

³⁰ P. SINGER, Befreiung der Tiere, 26.

³¹ P. SINGER, Befreiung der Tiere, 41.

³² P. SINGER, Praktische Ethik, 160.

scheint es, dass etwa die Tötung eines Schimpansen – alle übrigen Umstände als gleich vorausgesetzt – schlimmer ist als die Tötung eines menschlichen Wesens, welches aufgrund einer schweren Behinderung keine Person ist und nie sein kann.“³³

Dieses Beispiel dürfte wohl auch die größte Kritik an seinem Ansatz begründen, nämlich, dass auf Kosten der schwächsten Menschen die gleichberechtigte Schutzwürdigkeit von bestimmten Tieren, die seinen Personenbegriff erfüllen, erreicht werden soll.

Auch gilt es zu betonen, dass der Würdebegriff, der in seinem Personenbegriff mitenthalten ist, so zu einem Leistungsbegriff wird. Die hart erkämpfte unbedingte Menschenwürde, wird so an die empirische Nachweisbarkeit von bestimmten Fähigkeiten geknüpft. Die unbedingte wird so zu einer bedingten Würde, etwas, das einem zugesprochen wird und etwas, das man auch wieder verlieren kann.

Weitere Kritikpunkte wird im Folgenden Tom Regan in seinem Ansatz miteinbeziehen und vor allem bei Andrew Linzey werden zudem auch theologische Probleme besprochen.

2.3.2 Tom Regans subject-of-a-life Kriterium

Tom Regan publizierte 1983 „The Case for animal rights“ durchaus auch in kritischer Reaktion auf Peter Singers Ansatz. In weiterer Folge arbeitete er auch zusammen mit Andrew Linzey an einigen gemeinsam herausgegebenen Publikationen. Regan setzt sich für eine Konkretisierung seines Ansatzes in Form von Tierrechten ein. Die Konkretisierung der Tierethik in der Rechtsterminologie sollte auch Linzey stark prägen.

Ausgangspunkt bildet wieder das Anliegen, die moralische Berücksichtigung auf Tiere hin zu erweitern. Leitend ist dabei die pathozentrische Argumentation, dass (manche) Tiere ebenso wie Menschen empfindungsfähig sind und damit Schmerz und Leid empfinden können und darüber hinaus über bestimmte Fähigkeiten verfügen, die Regan in seinem *subject-of-a-life* Kriterium zusammenfasst. Diese Tatsache begründet eine gleiche Berücksichtigung dieser Lebewesen bei unseren ethischen Überlegungen.

Daraus folgt zunächst das sog. „harm-principle“:

³³ P. SINGER, Praktische Ethik, 186.

„Dieses Prinzip begründet eine prima facie direkte Pflicht alle relevant ähnlichen Individuen nicht zu verletzen, die verletzt werden können – das ist jedes Individuum, das Ansichten und Wünsche hat, fähig ist intentional zu handeln, usw., und das ein erfahrungsgemäßes Wohlergehen hat.“³⁴

Wichtig ist zu sehen, dass Regan betont, dass es sich um eine direkte Pflicht handelt, also etwas, das dem Lebewesen aus sich heraus geschuldet ist und nicht indirekt aufgrund etwa der Gefahr der menschlichen Verrohung. Ebenso klingt hier schon sein *subject-of-a-life* Kriterium an.

Alle Lebewesen, die das folgende Kriterium erfüllen, haben einen inhärenten Wert. Um Subjekt eines Lebens zu sein, muss das Individuum neben den bereits genannten Ansichten und Wünschen auch Wahrnehmung, Erinnerung und einen Sinn für die (eigene) Zukunft haben, zudem muss es ein emotionales Leben haben, also Lust und Schmerz fühlen und dementsprechende Interessen haben und nach ihnen handeln. Hinzu kommt noch eine psychologische Identität über den Augenblick hinaus sowie ein individuelles Wohlergehen, das unabhängig von externen Interessen an diesem Individuum hergeleitet werden kann.³⁵

Solche Lebewesen haben also einen inhärenten Wert, den Regan von intrinsischen Werten unterscheidet. Darunter versteht er alle Bewertungen eines Lebewesens, die ihm von außen zugeschrieben wurden. Dahinter steht auch eine Kritik an Singer, dem es um die Maximierung des nach Regan intrinsischen Werts der Lust geht. Der inhärente Wert eines Tieres kann sich zwar auch in der Berücksichtigung seines Lustempfindens äußern, jedoch ist er nicht auf diesen intrinsischen Wert zu reduzieren.

Der Pflichtcharakter Regans Ansatzes soll auch in die Praxis umgesetzt werden. Deshalb setzt er sich für die Implementierung seiner Überlegung in Form von konkreten Tierrechten ein. Anders als Singer geht es ihm also nicht bloß um die gleiche Berücksichtigung aller empfindungsfähigen Tiere bei utilitaristischen Kosten-Nutzen-Rechnungen, insofern die Leidzufügung oder vor allem das Töten weiterhin rechtfertigbar sind.

Grundlegend ist für ihn vielmehr das Recht auf respektvolle Behandlung, das es verbietet, Subjekte eines Lebens so zu behandeln, als hätten sie keinen Wert an sich. Man darf sie also

³⁴ REGAN, Tom, *The Case for animal rights*. London 1984, 194; [*in Folge*: T. REGAN, *The Case for animal rights*]: „That [harm] principle lays down a prima facie direct duty not to harm any relevantly similar individual who can be harmed – that is, any individual who has beliefs and desires, is capable of acting intentionally, and so forth, and who has an experiential welfare.“

³⁵ vgl. T. REGAN, *The Case for animal rights*, 243.

nicht auf ihnen bloß von außen zugesprochene Werte reduzieren.³⁶ Dies kommt zum oben bereits erwähnten prima-facie Recht, nicht verletzt zu werden, hinzu.

Das Quälen oder in weiterer Folge das Töten aller Lebewesen, die Subjekte eines Lebens sind, ist hiermit also verboten. Das betrifft Menschen, ebenso wie viele Tierarten. Dies wird nicht aus der gleichen Berücksichtigung der jeweiligen Interessen geschlossen, sondern aufgrund der Rechte, die diesen Lebewesen aufgrund ihres gleichberechtigten inhärenten Wertes zustehen. Ausnahmen von diesem Lebensrecht bestehen analog zu jenen vom Tötungsverbot von Menschen, etwa bei akuter Notwehr.

Wie bei Singer ist aber der Hauptkritikpunkt, dass der inhärente Wert wieder an empirisch nachweisbare Eigenschaften gebunden ist. Manche Menschen erfüllen das Subjekt-eines-Lebens-Kriterium noch nicht oder nicht mehr. Ihre absolute Schutzwürdigkeit steht dementsprechend zur Disposition.

Bei Regans Tierrechtsansatz bestehen zudem rechtstheoretische Bedenken. Menschen werden Rechte zugesprochen, insofern sie auch Pflichten übernehmen können. Von daher wird oft angefragt, wie Tieren Rechte zugesprochen werden können, obwohl man sie nicht zu diesen reziprok verpflichten kann.

2.4 Andrew Linzeys Abgrenzung zu Singer und Regan

Peter Singer und Tom Regan zählen zu den bekanntesten Tierethikern und gerade Peter Singers (präferenz-)utilitaristische Ansatz gehört zu den meist rezipierten und kritisierten Ansätzen. Zudem publizierte er „Animal Liberation“ im Jahr 1975 in Australien, das ein Jahr später im Vereinigten Königreich erschien, in etwa zeitgleich mit Andrew Linzeys erstem Werk zur Tierethik- und Tierrechtsfrage „Animal Rights: A Christian Perspective“ von 1976. Tom Regan wiederum legt mit „The Case for Animal Rights“ 1983 eine dezidiert tierrechtliche Argumentation vor.

Linzey wird beide Ansätze zunächst aufgrund ihrer Grundintention, nämlich Tiere in die moralische Gemeinschaft zu integrieren, würdigen. Er kritisiert aber den Versuch, die Unterschiede zwischen Mensch und Tier zu nivellieren, um (manchen) Tieren, einerseits aufgrund ihrer Fähigkeit Präferenzen bzw. Interessen zu haben, andererseits aufgrund ihrer Fähigkeit Subjekt eines Lebens zu sein, die gleiche moralische Berücksichtigung oder die gleichen

³⁶ vgl. T. REGAN, The Case for animal rights, 327.

Rechte und damit auch die gleiche Schutzwürdigkeit zu gewähren. Denn damit wird gleichzeitig manchen Menschen, die diese Bedingungen noch nicht oder nicht mehr erfüllen, ihre Schutzwürdigkeit abgesprochen.

Basis also für die Ausdehnung der moralischen Gemeinschaft auf nicht-menschliche Tiere ist der Gleichheitsgrundsatz, wonach gleiches gleich und ungleiches ungleich behandelt werden soll. Die Differenzen zwischen Menschen und (manchen) Tieren werden in Hinblick auf bestimmte Fähigkeiten negiert, um auf dieser Gleichheit dann moralische Berücksichtigung oder Rechte begründen zu können.

Viele Konzepte, die im Folgenden nur stichwortartig erwähnt werden, werden später breiter entfaltet. Man möge dies als eine kurze Ouvertüre zu Linzeys tierethischen Ansatz betrachten.

2.4.1 Kritik an Peter Singer

Linzey teilt die häufig vorgebrachte Kritik, dass zum Wohle mancher Tiere die Schutzwürdigkeit der verletzlichsten Menschen gemindert wird. Im Gegensatz zu Singer geht es ihm nicht darum, Tierrechte aufgrund von Gleichheit zu begründen. Zwar vertritt er einen pathozentrischen Ansatz, insofern die Empfindungsfähigkeit jenes Kriterium ist, um eine besondere moralische Obsorge zu argumentieren, jedoch soll mit dieser Menschen und Tieren gemeinsamen Eigenschaft die Differenz zwischen Mensch und Tier nicht einfach nivelliert werden.

Dies begründet Linzey theologisch. Der Mensch hat, bibeltheologisch aufgrund der Ebenbildlichkeit Gottes, eine Sonderstellung innerhalb der Schöpfung. Der Mensch ist zwar biblisch nicht als ein völlig vom Tier verschiedenes Wesen gedacht worden, insofern er mit den Landtieren gemeinsam am 6. Tag erschaffen (Gen 1, 24-27) oder aus demselben Lehm gebildet wurde (Gen 2, 7.19), jedoch ist dem Menschen der Herrschaftsauftrag (Gen 1, 28) erteilt worden.

Diese Herrschaft bedeutet aber keine Dominanz des Menschen über alle Tiere. Gottes Ebenbild zu sein bedeutet ebenso wenig alleinigen Wert vor Gott beanspruchen zu können. Überhaupt ist durch die Übertragung der Herrschaft über die Schöpfung durch Gott ausgedrückt, dass diese einen Wert vor und für Gott besitzt und dieser Wert unabhängig von jedem vom Menschen zugeschriebenem Wert besteht. Alle Geschöpfe, und die Schöpfung als Ganzes haben vor und für Gott einen Wert. Besonderen Wert haben dann die durch den (Lebens-) Geist belebten Geschöpfe aus Fleisch und Blut, die empfindungsfähig sind. In ihnen erfährt

Gott durch den Geist die Schöpfungsrealität in besonderer Weise, nämlich in ihrer leidvollen Dimension. Hierin begründet sich die pathozentrische Grenzziehung der moralischen Berücksichtigung bei Linzey. Diese ist aber nicht durch das bloße Gleichheitsprinzip geprägt, sondern durch eine Haltung der Großmütigkeit. Empfindungsfähige Geschöpfe haben nicht die gleiche Rücksichtnahme wie der Mensch verdient, sondern eine größere. Dies ist wiederum christologisch begründet, insofern die Liebe Gottes an der Schöpfung im inkarnierten Logos sichtbar wurde. In der Lehre und dem Handeln Jesu, in seiner Fürsorge und seinem Einsatz für Schwache und Verstoßene zeigt sich dieses Großmütigkeits- statt Gleichheits-Paradigma.

Das Gleichheitsprinzip liefert zudem, und das ist zumindest schon ein tierethischer Fortschritt, nur eine neutrale, aber keine positive Sicht auf die Mensch-Tier-Beziehung. Menschen und Tiere werden als Konkurrenten in einem utilitaristischen Abwägen konstituiert, das aber (wenigstens) nicht von vornherein für den Menschen entschieden ist.

Mit dem Großmütigkeitsprinzip hingegen hat der Mensch für die Schwachen zu sorgen, hat sie ethisch zu bevorzugen. Damit kann man nicht mehr den schwächsten Menschen, die in ihren mentalen Fähigkeiten das Niveau mancher Tiere nicht erreichen, weniger Schutz, sondern im Gegenteil mehr Schutz und Rechte zugestehen.

Der Schutz und die Berücksichtigung, die Kindern trotz ihrer noch geringeren mentalen Fähigkeiten gewährt wird, gilt Linzey als Vorbild für unseren Umgang mit empfindungsfähigen Tieren. Auch historisch war die Tierrechtsdebatte mit der Kinderleids-Debatte verknüpft und umso bedauernswerter findet es Linzey, dass Singer diese historische Verknüpfung kappt. Also nicht Gleichheit, sondern Großmütigkeit ist für ihn die leitende Kategorie.

2.4.2 Kritik an Tom Regan

Regan und Linzey stehen sich in ihren Anliegen näher. Beide plädieren für die Implementierung von Tierrechten und beide sind sich darin einig, dass es Subjekte mit inhärentem Wert in der Schöpfung gibt. Zudem sieht Linzey die Rechtssprache auch für notwendig an, insofern durch sie objektive moralische Ansprüche formuliert werden können.

Wiederum kritisiert er das Gleichheitsprinzip, das beim Subjekt-eines-Lebens-Prinzips leitend ist. Alle Lebewesen, die dieses Kriterium erfüllen, aber auch nur jene, haben einen inhärenten Wert. Damit würden wieder die schwächsten Menschen ihres inhärenten Wertes beraubt. Die-

sen ist aber gemäß des Großmütigkeitsprinzip nicht weniger, sondern mehr Berücksichtigung und Schutz zu gewähren.

Daneben ist aber die bedeutendere Kritik jene der Begründung von Rechten. Diese werden bei Regan bloß aufgrund des *subject-of-a-life* Kriteriums begründet, anstatt dass, wie bei Linzey, die Rechte Gottes, des Schöpfers, an seiner Schöpfung die Rechte der Geschöpfe begründen.

Linzey Konzept von sog. „Theos-Rechten“ kommt hier zum Tragen. Die Schöpfung wurde von und für Gott geschaffen, gleichzeitig ist Gott aber auch für die Schöpfung, was sich dynamisch in der *creatio continua* und der Einhauchung des Geistes in Tiere zeigt. Ebenso wie Gott für die Schöpfung ist, muss auch der Mensch für die Schöpfung sein und sie aufgrund der Wert-Schätzung Gottes ebenso wertschätzen. Eine Verletzung der so begründeten Rechte von Tieren wäre also auch eine Verletzung der Rechte Gottes an seinen Geschöpfen.

Zuletzt sieht Linzey wie oben beschrieben Rechte durchaus als nützlich an, um die Ansprüche, die Tiere an den Menschen stellen, verbindlich zu objektivieren. Jedoch stellen sie nur das Mindestmaß an Verhaltensregeln dar. Sie sind ein wichtiger eingrenzender Schritt, der aber nicht die motivatorische Dimension ihrer Einhaltung umfasst, nämlich die Haltung der Großmütigkeit.

3. Die Begründung des Eigenwerts der Tiere bei Linzey

Andrew Linzey nimmt philosophische tierethische Strömungen kritisch auf, bietet aber darauf aufbauend auch einen dezidiert theologischen Ansatz für die Erweiterung der moralischen Obsorge auf nicht-menschliche Lebewesen an. Er will aufweisen, dass das Christentum, trotz der langen Geschichte der Rechtfertigung einer instrumentellen Sicht auf die Schöpfung im Allgemeinen und Tiere im Besonderen in sich Ressourcen hat, um für einen Eigenwert der nicht-menschlichen Geschöpfe und v.a. der empfindungsfähigen Tiere einzutreten. Er geht dabei trinitätstheologisch vor, wenn er sagt: „Ich beginne mit der Aufnahme der theologischen Vorstellung, dass Tiere einen nicht reduzierbaren, nicht-utilitaristischen Wert haben und ich versuche zu zeigen, wie diese Einsicht in der traditionellen Lehre von Gott als Vater, Sohn und Heiliger Geist begründet ist.“³⁷

Trinitätstheologisch kommt Gott zunächst als Schöpfer vor, der die Schöpfung als das nicht-göttliche Gegenüber schafft. Wie Gott in sich Liebe ist, ist auch das Schöpfungsverhältnis durch ebenjene Liebe geprägt. Diese geht so weit, dass Gott trotz des Sündenfalls, trotz der Abkehr der Natur von der eigentlichen Schöpfung(-sordnung), einerseits im Geist in der Schöpfung anwesend ist, sie erhält und belebt und andererseits im Christusgeschehen, eben in der Inkarnation des schöpferischen Logos, seine endgültige Zuwendung und Erlösung zusagt, die für Linzey nicht auf den Menschen reduziert werden kann.

Der Wert, den Gott in seiner Liebe in seinen Geschöpfen als Gegenüber anerkennt, zeigt, dass alle Geschöpfe für Gott einen Wert an sich haben. Dieser Eigenwert ist folglich von menschlichen Bewertungen unabhängig.

Pneumatologisch sieht er in der Geisterfülltheit mancher Geschöpfe einerseits ein weiteres Zeichen für eine Wertschätzung Gottes für seine Geschöpfe, insofern *nefesch*, der (Lebens-) Geist, sowohl Tieren als auch dem Menschen eingehaucht wird. Andererseits ist es aber auch jene Geisterfülltheit zusammen mit dem Fleisch und Blut, in der er eine theologisch gewendete Variante des pathozentrischen Ansatzes sieht. Geisterfüllung bedeutet für Linzey auch Antwortfähigkeit auf den Ruf Gottes, was eine zum Menschen analoge Empfindungsfähigkeit

³⁷ LINZEY, Andrew, *Animal Theology*, London² 1996, 95; [in Folge: A. LINZEY, *Animal Theology*]: “I begin by picking up the theological notion that animals have an irreducible non utilitarian value and I try to show how this insight is grounded in the traditional doctrine of God as Father, Son, and Holy Spirit.”

und neuronale Struktur voraussetzt. Der Wert, der die ganze Schöpfung und jedes Geschöpf für Gott hat, wird so zwar nicht gemindert, aber dennoch wird pneumatologisch ein besonderer, ein inhärenter Wert für empfindungsfähige Lebewesen begründet, der für die tierethische Diskussionen von großer Bedeutung ist.

In einer ersten Konkretion bezüglich der konkreten Handlungsnormen geht es Linzey dann darum, Tierrechte theologisch zu begründen. Hierzu führt er das Konzept von Theos-Rechten ein, d.h. Gottes Rechte an seiner Schöpfung. Dies führt die schöpfungstheologische und pneumatologische Argumentation zusammen. Insofern Gottes Beziehung zum geschöpflichen Gegenüber durch Liebe geprägt ist, hat jedes Geschöpf aufgrund seines bloßen (Geschöpf-) Seins einen Wert vor und für Gott. Dies drückt sich darin aus, dass Gott, der Schöpfer und Erhalter, ein Interesse und als einziger absoluter Souverän auch ein Recht am Erhalt seiner Schöpfung hat. Empfindungsfähige, geisterfüllte Lebewesen haben daher ein auf diesen Theos-Rechten aufbauendes Recht, in ihrer geschöpflichen Integrität nicht verletzt zu werden, insofern sie diese Verletzungen auch als solche wahrnehmen können. Tierrechte werden so aber primär nicht über die Empfindungsfähigkeit begründet, sondern über die Theos-Rechte, die Gott an seiner Schöpfung hat. Bei der Frage, welche empfindungsfähigen Tiere dann in den Genuss solcher moralischen Rechte kommen, gibt es für Linzey einerseits eine inklusive, d.h. eine alle Tiere umfassende Sicht, also auch jene Lebewesen, deren zum Menschen analoge Empfindungsfähigkeit (noch) zweifelhaft scheint, und andererseits eine exklusive Sicht, die sich für die sicheren Fälle einsetzt, um die Tierrechtsargumentation nicht zu schwächen.

Da Rechte für Linzey aber nur Minimalstandards im Umgang mit Tieren festlegen, führt er eine zweite, christologische Konkretion ein. Diese wird im vierten Kapitel näher ausgeführt. Hierbei wird nicht nur der präferenzutilitaristische Ansatz Singers, sondern allgemein der traditionelle Gleichheitsgrundsatz kritisiert. In der Liebe Gottes, die sich in Christus offenbarte, zeigt sich nicht bloß, dass Gleiches gleich und Ungleiches ungleich zu behandeln ist, sondern dass sich das Höhere für das Niedrigere aufopfert. Linzey begründet so christologisch das Großmütigkeits-Paradigma. In Analogie zur Verantwortung von Eltern gegenüber ihren Kindern, soll die Andersheit der nicht-menschlichen, empfindungsfähigen Geschöpfe und ihre unterschiedlich ausgeprägten Fähigkeiten keinen verminderten, sondern einen bevorzugten moralischen Status begründen.

Im Nachfolgenden kommt es schon allein aufgrund der Natur der Trinitätslehre zu Vor- und Rückgriffen, insofern die theologische, pneumatologische und christologische Dimension des

Ansatzes zwar unterschieden, nicht aber getrennt, aber auch nicht einfach vermischt werden können. Er „betont die schöpferische Rolle des Vaters, die inkarnatorische und erlösende Rolle des Sohnes und die belebende Rolle des Geistes.“³⁸ Doch letztlich ist sein Ansatz nur zu verstehen, wenn man alle drei Aspekte zusammennimmt.

³⁸ MCLAUGHLIN, Ryan Patrick, Andrew Linzey (1952-), in: LINZEY, Andrew / LINZEY, Clair (Hgg.), *Animal Theologians*, New York 2023, 423; [*in Folge*: R.P. MCLAUGHLIN, Andrew Linzey]: “[...] affirms the creative role of the Father, the incarnational and redemptive role of the Son, and the vitalizing role of the Spirit.”

3.1 Schöpfungstheologische Begründung

Das Verständnis der Schöpfung, ihr Charakter und ihr Daseinsgrund sind für Linzeys Ansatz grundlegend. Die ontologische Schöpfungsdifferenz ist von einer liebenden Relation zwischen Schöpfer und Geschöpf geprägt. Gottes Liebe ist das Motiv, aus dem heraus Gott die Schöpfung in Freiheit schuf und sie somit vor und für Gott dementsprechend einen Wert an sich hat. Dieser Eigenwert, den die Geschöpfe für Gott haben, ist daher unabhängig von menschlichen Zuschreibungen. Die Liebe des Schöpfers zu seinem geschöpflichen Gegenüber zeigt zudem, dass sie in ihrer Geschöpflichkeit von Gott gewollt sind und daher in ihrer schöpfungsgemäße Integrität erhalten werden soll.

3.1.1 *Creatio ex amore*

Linzey geht von der Lehre der *creatio ex amore* aus. Diese wurde vor dem Hintergrund entwickelt, dass Gott, als vollkommenes Wesen gedacht, eigentlich die Schöpfung nicht braucht, in dem Sinne, dass sie ihm etwas gäbe, das ihm zuvor gefehlt hätte. Er würde damit aufhören vollkommen und damit Gott zu sein. Die Schöpfung muss also aus einer absoluten Freiheit heraus geschaffen worden sein.

Gleichzeitig machen die Menschen die Erfahrung, dass der Schöpfer seiner Schöpfung nicht bloß indifferent gegenübersteht. Gott ist transzendent, aber gleichzeitig auch immanent zu denken: „Gott ist *für* die Schöpfung. Ich meine damit, dass Gott, wie im trinitarischen Glauben definiert, nicht fundamental indifferent, negativ oder feindlich gegenüber der Schöpfung sein kann, die gemacht wurde.“³⁹ Er engagiert sich in der Schöpfung in einer ihre Freiheit nicht übergehenden, positiven Weise. Freiheit und gleichzeitige Wertschätzung müssen sich also auch im Motiv⁴⁰ der Schöpfung ausdrücken.

So wurde schließlich die theologische Vorstellung einer *creatio ex amore* entwickelt. Diese besagt, dass Gott nicht aus irgendeiner Notwendigkeit heraus die Schöpfung geschaffen hat, sondern aus Liebe, also aus einem absoluten Freiheitsentschluss.

³⁹ A. LINZEY, *Animal Theology*, 24: “God is *for* creation. I mean by that that God, as defined by trinitarian belief, cannot be fundamentally indifferent, negative, or hostile to the creation which is made.”

⁴⁰ Auch wenn Motiv vom Wortsinn her gerade der aristotelischen und thomistischen Vorstellung Gottes als unbewegten Beweger widerspricht, drückt es in diesem Zusammenhang am besten aus, was Linzey damit ausdrücken will.

Dies wird trinitätstheologisch begründet. Gottes Beziehung in sich zwischen dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist ist im Bild der Liebe zu beschreiben, insofern es die Liebe ist, die Alterität so zulässt, dass dennoch Einheit gewahrt bleibt. Die jeweilige Andersheit zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist wird nicht trennend als Konkurrenz, sondern als liebendes und damit einendes Zulassen des jeweils anderen verstanden. Die Liebe lässt die Andersheit der jeweiligen göttlichen Personen erst entstehen und hält sie gleichzeitig im Wesen Gottes unvermischt und ungetrennt zusammen.

Liebe ist aber auch etwas Überströmendes, insofern schon Richard von St. Victor zum Verständnis der Trinität den Liebenden (*diligens*) vom Geliebten (*dilectus*) unterschied. Diese Liebe kann, und darin zeichnet sich ihre Vollkommenheit und Göttlichkeit ab, nicht bloß auf diese Zweiheit beschränkt sein. Vielmehr öffnet sie sich auf einen Mitgeliebten (*condilectus*), einen Dritten:

„Wenn Gott der Dreifaltige der Höchste und zugleich der höchst Gute ist, dann gehört dazu, dass er dieses Gutsein nicht für sich behalten kann. Seine Liebe strebt nach außen, verlangt nach einem Geliebten, der diese Liebe ganz empfängt und erwidert. Das ist die Liebe, die den Sohn hervorbringt. Diese Liebe von Vater und Sohn bleibt aber nicht in sich verschlossen, sondern das Band der Gemeinschaft, der Heilige Geist, geht daraus hervor. Diese Liebe ist überfließend, sie hat immer noch mehr, sie kann sich noch über sich hinaus steigern. Aus diesem Überfluss an Liebe entsteht die Welt [...].“⁴¹

Die Schöpfung wurde also aus überströmender Liebe heraus geschaffen. Sie wird von Gott als das von ihm vollkommen Unterschiedene aus derselben innertrinitarischen Liebe heraus geschaffen und geliebt. Sie ist das von Gott unterschiedene, geliebte Andere, das sich gerade im geschöpflichen Nicht-Göttlichen vom schöpferischen Göttlichen unterscheidet.

Insofern aber Gott diese Schöpfung als das von ihm Unterschiedene in ihrem bloßen Sein liebt, lässt sich aus dieser Liebe ein absoluter Wert deduzieren, den sie außerhalb jeder geschöpflichen Bewertung vor und für den Schöpfer hat. Dieser Wert drückt sich auch in der wiederholten Affirmation als gut (Gen 1, 4.10.12.18.21.25) und der Schöpfung als Ganzes als sehr gut (Gen 1, 31) und im Segen über bestimmte Geschöpfe (Gen 1, 22.28) aus. Die Geschöpfe und die Schöpfung als Ganzes haben also einen von menschlichen Zuschreibungen

⁴¹ WEBER, Hubert Philipp, Und Gott segnete sie. Die Schöpfungsgeschichte verstehen, Ostfildern 2019, 135.

unabhängigen Eigenwert, der sich aus dem Geliebt-Werden durch Gott als eigenständiges Gegenüber ableiten lässt.

Aus der Liebe Gottes für seine Schöpfung geht also für die ethische Berücksichtigung ein Eigenwert aller Geschöpfe hervor, der nicht anthropozentrisch auf ihren Nutzwert für den Menschen reduziert werden kann. In ihrem bloßen Sein als Geschöpfe haben sie einen Wert vor und für Gott, der sich nicht bloß in einem neutralen Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf äußert, sondern in Liebe. Jedes Eingreifen in die Integrität von Geschöpfen wird somit rechtfertigungspflichtig. Denn insofern sie als Geschöpfe, als das vom Schöpfer unterschiedene Andere von ihm gewollt sind und geliebt werden, haben sie einen Wert, der jenseits geschöpflicher Bewertungen liegt, folglich eben auch jenseits ihrer Nützlichkeit für menschliche Interessen.

3.1.2 Sündenfall und Erlösungsbedürftigkeit der ganzen Schöpfung

Man mag nun einwenden, dass alles bisher Besprochene sich auf die intendierte Schöpfungswelt in Gen 1-2 beschränkt, insofern die Natur, so wie sie heute ist, doch voll Tod und Leid ist und das Überleben nur auf Kosten anderen Lebens möglich ist. Dass die gegenwärtige Natur nicht dem friedvollen Entwurf der Schöpfung entspricht, ist Linzey klar. Er spricht auch von der parasitäreren Natur⁴² seit dem Sündenfall in diesem Zusammenhang. Er betont diese Tatsache sogar, um sich gegen drei Ansichten zu wehren:

Einerseits wehrt er sich gegen die Vorstellung, die er in ökologisch-theologischen Entwürfen meist vertreten sieht. Um richtigerweise für den Schutz der Umwelt einzutreten, gehen diese Theolog:innen nicht von einer gefallenen Natur aus, sondern die gegenwärtige Natur entspricht völlig dem Willen Gottes und es gilt, sie daher zu bewahren. Dies würde bedeuten, dass all die Gewalt und das Leid von Gott nicht nur toleriert, sondern auch gewollt wird, was eine massive Verdunkelung des Gottesbildes zur Folge hätte. Theologische Ethik argumentiert so für den Schutz dieser parasitären Natur und soll den Menschen helfen, sich möglichst umweltschonend in sie einzufügen. Die Schönheit der Schöpfung wird demnach überbetont und ihre leidvolle Seite ausgeblendet. „Dass es Schönheit, Wert, [und] Güte in der Schöp-

⁴² vgl. A. LINZEY, Animal Theology, 76-83.

fungsordnung gibt, ist rechte christliche Lehre; dass die ganze Schöpfung, so wie sie ist, richtig ist, oder sie in keiner Weise unvollendet und unfertig ist, ist es nicht.“⁴³

Die Schöpfung ist aber auch nicht einfach nur böse, dies würde ebenfalls der Güte und Vollkommenheit des Schöpfers widersprechen. Vielmehr erklärt Linzey den Zustand der gegenwärtigen Schöpfung mit der ontologischen Schöpfungsdifferenz: „Weil die Welt Schöpfung und nicht der Schöpfer ist, kann sie nichts anderes sein als weniger als göttlich. Ein Geschöpf zu sein bedeutet notwendigerweise, inkomplett, unvollendet und imperfekt zu sein.“⁴⁴ Insofern die Schöpfung eben nicht-göttlich ist, ist in ihr grundsätzlich das Risiko zum Bösen gegeben. Gleichzeitig ist aber auch die Möglichkeit der Güte gegeben. Sie ist also immer ambivalent.

Linzey spricht im englischen Original auch vom *fall* also dem Gefallen-Sein der Schöpfung, stellt also eine Verbindung zum Sündenfall her. Doch dies dient nicht dazu, dem Menschen die Schuld am gegenwärtigen Zustand der Schöpfung zu geben. Es geht ihm vielmehr darum, die Erlösungsbedürftigkeit auch auf die nicht-menschliche Schöpfung auszudehnen, auch in Vorbereitung dafür, die Erlösung durch Christus nicht nur auf die Menschen zu beschränken. Denn „[d]er Gott, der die Schöpfung schafft, versöhnt, heiligt, erneuert und inspiriert, ist auch und notwendigerweise der Gott, der dieselbe Schöpfung erlöst. [...] Gott ist der Ursprung und die Bestimmung aller geschaffenen Dinge.“⁴⁵

Andererseits soll das Gefallen-Sein der Schöpfung gegen eine naturrechtliche Argumentation der Ausbeutung der nicht-menschlichen Geschöpfe betont werden. Nur weil die gegenwärtige Natur vom Ausnutzen und dem Eingriff in andere Leben zum Überleben geprägt ist, kann daraus nicht eine normative Argumentation gewonnen werden, noch weniger ein Verweis auf eine etwaige göttliche Ordnung, die sich in der Natur ungebrochen widerspiegelt.

Dabei begnügt sich Linzey aber nicht, bloß auf den naturalistischen Fehlschluss hinzuweisen, sondern auch, dass aufgrund der parasitären Natur der gegenwärtigen Schöpfung kein Natur-

⁴³ A. LINZEY, *Animal Theology*, 85: “That there is beauty, value, goodness in the created order is judicious Christian doctrine; that the whole creation is right as it is, or in the way it is, that it is in no way incomplete or unfinished, is not.”

⁴⁴ A. LINZEY, *Animal Theology*, 81: “Because the world is creation and not Creator, it cannot be anything other than less than divine. To be a creature is necessarily to be incomplete, unfinished, imperfect.”

⁴⁵ LINZEY, Andrew / COHN-SHERBOK, Dan, *After Noah. Animals and the Liberation of Theology*, London 1997, 83; [in Folge: A. LINZEY / D. COHN-SHERBOK, *After Noah*]: “The God who creates, reconciles, sanctifies, renews and inspires creation is also and necessarily the God who redeems this same creation. [...] God is both the origin and the destiny of all created things.”

recht unreflektiert abgeleitet werden kann. „Es gibt nichts in der Schöpfung, das uns aus sich heraus ein eindeutiges Verständnis der moralischen Verpflichtungen Gottes geben kann.“⁴⁶

Wenn man schon theologisch naturrechtlich argumentieren will, dann soll man nach Linzey vielmehr von einem trans-natürlichen Imperativ, also eine Transformation des Naturrechts ausgehen. Nicht das, was die Natur als solche uns gegenwärtig zeigt, ist von bedeutsamem normativem Gehalt, sondern vielmehr die Schöpfungsintention dahinter, der Schöpfungsfriede, der in Gen 1-2 besungen wird und den Jesaja für die Zukunft prophezeit:

„Dann wohnt der Wolf beim Lamm, der Panther liegt beim Böcklein. Kalb und Löwe weiden zusammen, ein kleiner Knabe kann sie hüten. Kuh und Bärin freunden sich an, ihre Junge liegen beieinander. Der Löwe frisst Stroh wie das Rind. Der Säugling spielt vor dem Schlupfloch der Natter, das Kind streckt seine Hand in die Höhle der Schlange.“ (Jes 11, 6-8)

Nicht die parasitäre Natur, sondern die Liebe des Schöpfers, die die Schöpfung am Anfang durchdrang und am Ende vollkommen durchdringen wird, ist von normativer Bedeutung. Insofern aber der Wille Gottes meist aufgrund des Sündenfalls kaum noch transparent in der Schöpfung ist, braucht es wiederum die Erlösung durch Gott selbst in der Inkarnation des Logos. In Christus wird der trans-natürliche Imperativ dann konkretisiert.

Zuletzt wird der gegenwärtige Status der Schöpfung als nicht dem Willen Gottes vollkommen entsprechend betont, um die Bedeutung der Liebe Gottes für seine Schöpfung zu unterstreichen. Trotz der Ablehnung Gottes innerhalb der Schöpfung wird sie nicht einfach der Sünde überlassen. Trotz der ontologischen Schöpfungsdifferenz, die seit dem Sündenfall auch eine moralische Differenz ist, wird die Schöpfung immer in der Beziehung zu Gott gehalten. Und trotz der oft missbrauchten Macht des Menschen über die nicht-menschliche Schöpfung ist es dennoch der Mensch, in dem sich der göttliche Logos offenbart.

Zugleich wird aber auch immer die Erinnerung an die ursprüngliche Schöpfungsordnung und die Aussicht auf die zukünftige Vollendung gewahrt. Als Beispiel nennt Linzey etwa den Bund nach der Sintflut. Zwar wird darin der Fleischkonsum im Gegensatz zur vorgeschriebenen vegetarischen Ernährung im Paradies (Gen 1, 29) unter bestimmten Voraussetzungen erlaubt, dennoch wird aber der gemeinsame Ursprung der Menschen und Tiere am sechsten Schöpfungstag bewahrt, insofern der Bund nicht nur Noah, sondern auch allen Tieren aus

⁴⁶ A. LINZEY, *Animal Theology*, 82: “There is nothing in creation which of itself can give us an unambiguous understanding of the moral purposes of God.”

Fleisch und Blut gilt. (Gen 9, 9f.) Für die weitere tierethische Argumentation ist gerade die Inklusion der Tiere in diesen Bund wichtig, denn „zumindest impliziert dies ein gemeinsames Band zwischen Menschen, Tieren und Schöpfer.“⁴⁷

Die Liebe Gottes geht aber auch so weit, dass er die Schöpfung in all ihrer Freiheit wieder für sich gewinnen will, und zwar indem er selbst Fleisch annimmt, sich selbst in die Schöpfung erniedrigt. Die Inkarnation ist somit von kosmischer Bedeutung, insofern die ganze Schöpfung durch Christus, dem Logos, durch den alles geworden ist (Joh 1, 3), erlöst wurde. Das Christusereignis hat daher für Linzey nicht nur für den Menschen Bedeutung, sondern für alles fleischliche Leben, ja, für die ganze Schöpfung. Die Inkarnation ist daher keine exklusiv für den Menschen bedeutsame Menschwerdung, sondern eine für den ganzen Kosmos relevante Fleischwerdung.

⁴⁷ LINZEY, Andrew, *Creatures of the same God. Exploration in Animal Theology*, New York 2009, 34; [*in Folge*: A. LINZEY, *Creatures of the same God*]: “At the very least, this implies a common bond between humans, animals, and their Creator.”

3.2 Pneumatologisch begründete Pathozentrik

Schöpfungstheologisch wurde bisher ein Eigenwert der Schöpfung im Allgemeinen und der Geschöpfe im Einzelnen begründet. Da sie als freies Gegenüber von Gott geliebt werden, insofern sie gewollt sind, haben alle Geschöpfe an sich einen Eigenwert, der jenseits aller menschlichen Bewertungen besteht. Aus dem bisherigen lässt sich aus der biblischen Tradition heraus ein holistischer physiozentrischer Ansatz begründen, der weitgehend dem Ehrfurchtsprinzip bei Albert Schweitzer entsprechen würde.

Linzey geht es aber darum, die ethische Berücksichtigung auf empfindungsfähige Tiere also pathozentrisch auszudehnen. Trinitätstheologisch argumentiert Linzey pneumatologisch einen besonderen Eigenwert aller geisterfüllten Geschöpfe aus Fleisch und Blut, den er in Anlehnung an Tom Regan als inhärenten Wert bezeichnet.

Diesen begründet nämlich einerseits eine spirituelle Kontinuität zwischen Tier und Mensch, da Gott durch die „Inspiration“ in der Schöpfung anwesend ist und diese Geschöpfe durch den Geist anspricht und antwortfähig macht. Andererseits vertritt Linzey ein Gottesbild, das nicht indifferent zum Leid auf der Welt bleibt. Aufbauend auf das Engagement Gottes in der Inkarnation, die auch das Leid des Menschen und damit das geschöpfliche Leid annimmt und überwindet, geht Linzey von einem (Mit-) Leiden Gottes aus. Ihm ist dabei aber der verurteilte modalistische Patripassianismus bekannt, den er vermeidet, gleichzeitig aber eine völlige „Apathie“ Gottes ablehnt.

Insofern auch Tiere leiden können und in ihrem Leiden Gott anwesend ist und mitleidet, vergrößert sich auch das Theodizee-Problem und es rückt die Frage wieder in den Fokus, ob Tiere, entgegen der langen anthropozentrischen Tradition nicht auch einen Anteil an der Erlösung durch Christus zugesprochen werden muss. Neben den spirituellen Fähigkeiten von Tieren wäre also auch die Reichweite der Erlösungstat Christi eine interessante dogmatische Frage, die aber den Rahmen dieser Arbeit sprengen würden. Doch für die weitere ethische Diskussion ist seine pathozentrische Konkretion des besonderen Eigenwertes aller leidensfähiger Lebewesen wichtig, die einerseits für die theologische Konzeption für Tierrechte und andererseits auch für die christologisch begründete und motivierte Ethik der Großmütigkeit wichtig sein wird.

3.2.1 Spirituelle Kontinuität

Es geht bei der pneumatologischen Konkretion um eine Grenzziehung dahingehend, welche Geschöpfe einen inhärenten Wert haben und welche „bloß“ einen Eigenwert haben. Hierzu setzt Linzey wiederum biblisch in der Schöpfungserzählung an.

Die darin zum Ausdruck kommende Idee einer Schöpfungsordnung wird positiv aufgenommen. Nachdem die Grundlagen für das Leben geschaffen wurden, werden am sechsten Tag (Land-)Tiere und Menschen geschaffen. Man könnte nun eine hierarchische Vorstellung des priesterlichen Autors dieser Bibelstelle vermuten, doch für Linzey geht es hier eben nicht primär um eine Etablierung einer hierarchischen *scala naturae*, „doch ich widerspreche nicht der Sicht, dass Genesis 1 Kreise engerer oder loserer Intimität mit Gott postuliert.“⁴⁸ Insofern der Mensch in weiterer Folge als Bild Gottes ausgezeichnet wird, ist es für Linzey von Bedeutung, dass am selben Tag, im selben engen Kreis der Intimität mit Gott, auch die Tiere geschaffen wurden.

Des Weiteren ist auch der Herrschaftsauftrag des Menschen aufgrund der Gottebenbildlichkeit keine Rechtfertigung einer Unterjochung aller nicht-menschlichen Lebewesen, insofern unmittelbar nach Gen 1, 26-28, eine vegetarische, ja, vegane Lebensweise vorgeschrieben wird, wenn es heißt: Dem Menschen und „[a]llen Tieren der Erde, allen Vögeln des Himmels und allem, was auf der Erde kriecht, *das Lebensatem in sich hat*, [*Hervorhebung d. Verf.*] gebe ich alles grüne Gewächs zur Nahrung.“ (Gen 1, 29). Neben demselben Schöpfungstag wird hier nun auch die Geisterfülltheit durch den Lebensatem Gottes als gemeinsame Eigenschaft eingeführt.

Zuletzt, und das gilt es gegenüber dem Einwand zu betonen, dass sich das Bisherige lediglich auf den prälapsarischen Urzustand bezog, ist auch der Bund Gottes mit Noah nicht nur auf den Menschen beschränkt⁴⁹. „Siehe, ich richte meine Bund auf mit euch und mit euren Nachkommen nach euch und mit allen Lebewesen bei euch, [...] mit allen, die aus der Arche gekommen sind, mit allen Wildtieren der Erde überhaupt.“ (Gen 9, 9-10) Selbst als der paradiesische Frieden verloren ging und man nur auf Kosten anderen Lebens überleben konnte, also selbst in der gegenwärtigen Natur bilden Menschen und Tiere eine Schicksalsgemeinschaft.

⁴⁸ A. LINZEY, *Creatures of the same God*, 34. „But I do not dissent from the view that Genesis 1 does posit circles of greater or lesser intimacy with God.“

⁴⁹ Auch ist zu bemerken, dass Gott Noah befiehlt neben seiner Familie, lediglich Tiere in der Arche zu retten. Hierin drückt sich also ebenfalls ein besonderer Wert der Tiere und Menschen vor Gott aus.

Der gemeinsame Ursprung am sechsten Schöpfungstag, die Konkretion des Herrschaftsauftrag und der Bundesschluss nach der Sintflut zeigen biblisch für Linzey, dass Tiere und Menschen für Gott einen besonderen, einen inhärenten Wert zusätzlich zu ihrem geschöpflichen Eigenwert haben.

Die Kontinuität zwischen Mensch und Tier besteht für Linzey also in der Geisterfülltheit, die bundesfähig macht und sich in der Empfindungsfähigkeit äußert, die Voraussetzung für die Antwortfähigkeit der Geschöpfe auf das Wort Gottes ist. Sie begründet und ermöglicht Linzey eine Grenzziehung zwischen den vielen Tierarten gemäß der Leidensfähigkeit, also pathozentrisch. Er zählt zumindest Vögel und Säugetiere zu den klaren Fällen einer solchen Geisterfülltheit.

Hierbei betont er den hebräischen Begriff für Geist, *nefesch*, der in Gen 2, 7 als Lebensatem Gottes vorgestellt wird, und nach Lev 17, 11, seinen Sitz im Blut hat. „Unter *nefesch*, hebräisch für Geist, Seele, Leben sei der Geist Gottes zu verstehen, dem sich, wenn auch in unterschiedlichen Formen, alles Leben verdankt. Durch die gemeinsame *nefesch* konstituiert sich *berit* als Gemeinschaftsbund von Mensch und Tier mit Gott.“⁵⁰ Dieser Bund macht aber deutlich, dass Gott auch Tiere als Bundespartner anerkennt und sie somit ebenfalls fähig sein sollten, diesen Bund zu erfüllen. Sie müssen also transzendente Fähigkeiten besitzen, also wie der Mensch zu einer Offenheit und v.a. Antwortfähigkeit auf Gottes Ruf fähig sein.

Diese Tieren und Menschen gemeinsame Geisterfülltheit wird zudem in den Psalmen betont, wenn es heißt: „Verbirgst du dein Angesicht, sind sie [die Tiere, *Anm. d. Verf.*] verstört, / nimmst du ihnen den Atem, so schwinden sie hin und kehren zurück zum Staub. Du sendest deinen Geist aus: sie werden erschaffen und du erneuerst das Angesicht der Erde.“ (Ps 104, 29f.) Hierin drückt sich neben der Angewiesenheit auf das erhaltende schöpferische Handeln Gottes (*creatio continua*) auch eine Schicksalsgemeinschaft zwischen den Menschen und Tieren aus. Beide sind auf die Hinwendung Gottes angewiesen, beide sterben, wenn er sein Angesicht verbirgt. Biblisch wird hier also das Angesprochen-Sein aller geisterfüllten und damit auch antwortfähigen Geschöpfe ausgedrückt.

⁵⁰ KIMMEL, Wolfgang, Gott der Tiere. Theologisch-ethische Grundlagen im Dialog mit Andrew Linzey, (Diss.) Universität Wien 2011, 100.

Dieses gemeinsame Schicksal, das sich schon bei der Erzählung des Sündenfalls abzeichnet, der auch alle Tiere betrifft, wird wiederum mit Bezug auf denselben Geist bei Kohelet vorgestellt:

„Denn jeder Mensch unterliegt dem Geschick und auch die Tiere unterliegen dem Geschick. Sie haben ein und dasselbe Geschick. Wie diese sterben, so sterben jene. Beide haben ein und denselben Atem. Einen Vorteil des Menschen gegenüber dem Tier gibt es da nicht. Denn beide sind Windhauch.“ (Koh 3, 19)

Hier ist zwar nicht der Ort, zu erörtern, wie diese transzendentalen Fähigkeiten von Tieren aufgrund der gemeinsamen Geisterfülltheit genau zu denken sind, aber es geht Linzey darum, zu zeigen, dass aus der biblischen Tradition heraus Tieren durchaus spirituelle Fähigkeiten zugesprochen werden können, und dass Menschen sich in diesem Punkt von Tieren wenn dann nur graduell unterscheiden. Dies betont er v.a. aufgrund der langen christlichen Tradition, die sich schon auf Aristoteles berufen konnte, Tiere, weil sie keinerlei seelische Kapazitäten und Qualitäten haben, als bloße Utensilien für menschliche Zwecke zu betrachten.

Zudem sieht er hierin einen Anschlusspunkt an philosophische pathozentrische Tierethiken, die in der Empfindungsfähigkeit eine Begründung für die Aufnahme von Tieren in den Kreis moralischer Objekte sehen:

„In einer Beziehung mit Gott zu sein, ist ein Gut, das zweifelsfrei alle geschaffenen Dinge (vielleicht sogar Steine) haben, aber ein *antwortendes Subjekt* in der Beziehung mit Gott zu sein, mit allem, was dies beinhaltet, einschließlich spiritueller Wahrnehmung und Selbstbewusstsein, ist unbestreitbar ein größeres (aber nicht unvermisches) Gut.“⁵¹

Menschen und Tiere, die aus Fleisch und Blut bestehen und den Geist Gottes in sich haben, sind zum einen be-geistert, insofern in ihnen Gottes Geist ruht. Sie sind zum anderen dadurch be-gabt zu leben, insofern es der Geist Gottes ist, der in der Schöpfung Leben schenkt und es bewahrt. Zuletzt sind sie auch be-fähigt, auf Gottes Ruf zu antworten, insofern sie dafür auch Selbstbewusstsein und damit die Fähigkeit haben, Leid und nicht bloß Schmerz zu empfinden.

⁵¹ LINZEY, Andrew, *Christianity and the Rights of Animals*, London 1987, 81; [in Folge: A. LINZEY, Christianity]: “To be in a relationship with God is a good which doubtless all created things (perhaps even stones) possess, but to be a *responding subject* in relationship with God, with all that that entails, including spiritual perception and self-consciousness, is undoubtedly a greater (though not unmixed) good.”

3.2.2 Die pathozentrische Kontinuität durch den (mit-)leidende Gott

Neben der spirituellen Kontinuität zwischen Menschen und empfindungsfähigen Tieren aus Fleisch und Blut umfasst die pneumatologische Dimension von Linzeys Ansatz zudem eine „pathozentrische“ Kontinuität. Durch die Geistbegabung ist das Leiden nicht nur des Menschen, sondern aller Tiere mit inhärentem Wert für Gott relevant. Gott wird zudem nicht als apathisch gegenüber dem Leid in der Schöpfung, sondern als (Mit-)Leidender gedacht. Wenn folglich für Gott das Leiden der Tiere ebenso Bedeutung hat, – und dies für Linzey so weit geht, von einer Erlösung auch für Tiere zu sprechen – dann kann dies für die ethische Berücksichtigung von Tieren für den Menschen nicht irrelevant sein.

Linzey reiht sich hier in einen Strang moderner Theologie ein, der eine völlige Impassibilität Gottes verneint. Die Vorstellung von der Leidunfähigkeit Gottes geht zurück auf das antike Apathie-Axiom, wonach in der philosophischen Kritik am homerischen Götterpantheon mit all seinen leidenschaftlichen Göttern das Eine, der Ursprung des Vielen, als völlig leidenschaftslos gedacht wird. Der hellenistisch-philosophische Gott muss völlig frei von jeglichem Werden gehalten werden. Er ist das Ist, dass das Werden erst ermöglicht. Er ist der erste Beweger, der selbst unbeweglich sein muss. Eine Immanenz Gottes und damit ein geschichtliches Engagement ist ausgeschlossen, somit also das Leiden, aber auch die Liebe.

Der Gott, wie ihn die Israeliten erfahren und in der Bibel bezeugt haben, stimmt zwar mit der hellenistischen Kritik am mythologischen Götterpantheon überein, jedoch divergiert er bei der apathischen Göttervorstellung. Vielmehr engagiert sich Gott in der Geschichte und schließt einen Bund mit den Menschen (und den Tieren). „Statt in selbstgenügsamer Indifferenz und Apathie zu verharren, kommt es in der Bibel zu vielfältigen Interaktionen zwischen Gott und den Menschen“⁵²

Dieses Engagement Gottes hat dann seinen Kulminationspunkt in der Inkarnation des göttlichen Logos in Jesus Christus und hat am Kreuz seinen leidensgeschichtlichen Tiefpunkt und in weiterer Folge in der Auferstehung seinen erlösenden Höhepunkt erreicht, dessen Vollendung noch aussteht.

⁵² TÜCK, Jan-Heiner, Gottes Augapfel. Bruchstücke zu einer Theologie nach Auschwitz, Freiburg i. Br.² 2016, 160; [in Folge: J.-H. TÜCK, Gottes Augapfel].

In der Alten Kirche hat sich aber gerade in der Deutung des Leidens am Kreuz eine massive Anfrage an das Apathie-Axiom der hellenistischen Philosophie ergeben. „[D]ie biblischen Aussagen über die Passibilität Gottes [sind] durch die Vorherrschaft des Apathie-Axioms lange neutralisiert worden, auch wenn die patristische Theologie die Frage durch die paradoxe Formel vom leidlosen Gott, der leidet, gewissermaßen in der Schwebe gelassen hat.“⁵³

Doch ab Mitte des 20. Jahrhunderts hat sich eine neue Diskussion über die Leidensfähigkeit Gottes ergeben. Das Kreuzesgeschehen wurde trinitätstheologisch neu gedeutet, um zum einen den verurteilten Patripassianismus zu vermeiden, zum anderen das Kreuzesgeschehen in seiner Leidensdimension soteriologisch ernst zu nehmen. So spricht Jürgen Moltmann etwa vom Patricompassianismus, um die Affiziertheit Gottes am Leiden seines Sohnes, sein freiwilliges Mitleiden aus Liebe auszudrücken.⁵⁴ Für eine genauere Vorstellung von Moltmanns Ansatzes ist hier zwar nicht der Platz, aber wichtig ist, dass Linzey sich in diesen Strang der Theologie des 20. Jahrhunderts einfügt, wenn er von einem (Mit-)Leiden Gottes spricht, und dass dies auch für katholische Theologie kein fremdes Konzept darstellt.

Linzey weitet aber die erlösende Wirkung des Christusgeschehens vom Menschen auf alle Geschöpfe aus, auf alles „Fleisch“, insofern es die *Inkarnation* des schöpferischen Logos war, der in Christus mit dem Kreuz alles Leid angenommen und mit der Auferstehung auch den Tod überwunden hat. „Obwohl für eine Vielzahl an Gründen christliche Tradition zeitweise dazu tendierte, die menschliche Bedeutung des Erlösungswerkes Christi zu betonen, ist es nur biblisch seine Reichweite zu erweitern, um die Welt der leidenden Tiere zu inkludieren.“⁵⁵

Die christologischen Implikationen und Voraussetzung hierfür werden weiter unten thematisiert. Es soll nun um die pneumatologische Begründung für diese Erweiterung der Erlösungstat Christi und damit aber auch um die Erweiterung der ethischen Berücksichtigung empfindungsfähiger Tiere gehen.

Für Linzey zeigt sich nämlich das Engagement Gottes aus Liebe nicht nur am Kreuz, sondern, wie oben schon näher beschrieben, schon die ganze Schöpfung ist aus Liebe geschaffen worden. Aber Gott engagiert sich auch weiterhin innerhalb der Schöpfung, indem er seinen Geist

⁵³ J.-H. TÜCK, Gottes Augapfel, 161f.

⁵⁴ vgl. J.-H. TÜCK, Gottes Augapfel, 168-180.

⁵⁵ A. LINZEY, *Animal Theology*, 79: “Although, for a variety of reasons, Christian tradition has tended at times to emphasize the human significance of Christ’s saving work, it is only biblical to extend its range to include the world of suffering creatures.”

ausschüttet. Daraus lässt sich schließen: insofern Gott Liebe ist, bedeutet es, zu behaupten, „dass der Schöpfer indifferent gegenüber seinen Geschöpfen sei, besonders jenen, die erfüllt sind durch den Geist, letztlich einen Gott zu behaupten, der indifferent zu seiner oder ihrer Natur und [seinem oder ihrem] Wesen ist.“⁵⁶

Da Gott aber durch den Geist in den Geschöpfen aus Fleisch und Blut ist und sie befähigt, antwortende Subjekte dieses Anspruches Gottes zu sein, erfährt er durch sie auch das Leid der Welt. „Im Geist erfährt Gott das *Pathos* der Welt. Der Geist ist daher einzigartig präsent in denjenigen Lebewesen, die leiden können.“⁵⁷

Dabei geht es auch nicht darum, das Leiden von Tieren und Menschen zu unterscheiden oder abzuwägen. Gott leidet mit, und zwar durch den Geist in allen empfindungsfähigen Lebewesen. Aber er litt und nahm durch den Sohn das kreatürliche Leiden an, indem Christus sich erniedrigte und gehorsam war bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz (Phil 2, 8); und schließlich wird er auch alle Geschöpfe vom Leiden erlösen.⁵⁸

Linzey plädiert damit für eine neue theologische Sicht auf Tiere und eine neue, nicht mehr bloß anthropozentrische Sicht auf den Umfang der Erlösungsbedürftigkeit innerhalb der Schöpfung. „Durch den Heiligen Geist, dem Geber des Lebens und Inspiration von allem, erfährt Gott die Schöpfung wie von innen und sieht und fühlt durch alle Geschöpfe auf der Erde.“⁵⁹ Die Schöpfung ist nicht nur für den Menschen gemacht und Gott hat auch an anderen geisterfüllten Lebewesen Interesse.

Dies zeigt sich ebenfalls biblisch etwa in der zweiten Rede des Herrn in Hiob 40, 6 – 41, 26. Hiob wird hier mit einer Schöpfung konfrontiert, die nicht um ihn als Zentrum kreist und in der sich Gott um die Tiere kümmert und die Schöpfung erhält. Hiob erfährt hierdurch Trost, insofern Gottes Grenzen nochmal andere sind als jene des Menschen. „Unsere [Augen] sind nicht die einzigen Augen, durch welche Gott in die Welt hinausschaut.“⁶⁰

⁵⁶ A. LINZEY, *Animal Theology*, 25: “[...] that the Creator can be indifferent to creatures, especially those who are indwelt by the Spirit, is ultimately to posit a God indifferent to his or her own nature and being.”

⁵⁷ R.P. MCLAUGHIN, Andrew Linzey, 426: “In the Spirit, God experiences the *pathos* of the world. The Spirit is thus uniquely present in those life forms who can suffer.”

⁵⁸ vgl. A. LINZEY, *Animal Theology*, 52.

⁵⁹ A. LINZEY, *Creatures of the same God*, 18: “Through the Holy Spirit, the giver of life and inspirer of all, God experiences the creation as it were from the inside, and sees and feels through all the creatures of the earth.”

⁶⁰ A. LINZEY, *Creatures of the same God*, 18: “Ours are not the only eyes through which God looks out on the world.”

Gott hat also eine Welt geschaffen, die von ihm durch mehr Augen und durch mehr fühlende Wesen, die vom Geist erfüllt sind, wahrgenommen und erhalten wird.⁶¹ Diese Sicht auf die Geschöpfe zu entwickeln, mag zwar noch schwer sein, aber für Linzey ist es gerade der Geist in uns, der diese neue Sicht zum Durchbruch verhelfen wird. Denn, „wenn es wahr ist, dass Gott der Schöpfer und Erhalter der ganzen Welt des Lebens ist, dann ist es undenkbar, dass Gott nicht auch Mit-Leidender in der Welt der nicht-menschlichen Geschöpfe ist.“⁶²

Im (Mit-)Leiden Gottes durch den Geist und der Anerkennung der Erlösungsbedürftigkeit aufgrund allen kreatürlichen Leidens begründet sich also pathozentrisch der besondere Wert, den alle empfindungsfähigen Lebewesen haben. Durch die Geistgabe wurden sie zu Ansprech- und in weiterer Folge auch Bundespartnern Gottes. Sie wurden zu antwortenden Subjekten gemacht und haben daher einen inhärenten Wert. Der schöpfungstheologisch begründete Eigenwert wird pneumatologisch zu einem pathozentrisch begründeten inhärenten Wert aller empfindungsfähigen Lebewesen. Dies erlaubt es, Linzeys Ansatz einer pathozentrischer Tierethik zuzuordnen.

„Die einzigartige Präsenz des Geistes in bestimmten Geschöpfen als *ruach* („Atem“), zusammen mit der erlösenden Rolle des Geistes für die individuell leidenden Geschöpfe, erlaubt eine Unterscheidung zwischen empfindungsfähigen (fleischlichen) Geschöpfen und anderen Lebensformen.“⁶³

Das (Mit-)Leiden Gottes mit der ganzen Schöpfung befreit einen von anthropozentrischen Verkürzungen:

„Gott leidet nicht einfach mit ‚uns‘ (d.h. Menschen); Gott leidet mit allen von uns (d.h. mit allem empfindungsfähigen Leben). Mit dieser Erweiterung verschieben sich Theologie und Ethik dramatisch. Das Leiden des Tieres, von welchem Menschen essen, ist auch das Leiden des Gottes, der beide, es und die, die es essen, erschaffen hat.“⁶⁴

⁶¹ vgl. A. LINZEY, *Creatures of the same God*, 7.

⁶² A. LINZEY, *Animal Theology*, 50: “If it is true that God is the Creator and sustainer of the whole world of life, then it is inconceivable that God is not also a co-sufferer in the world of non-human creatures as well.”

⁶³ R.P. MCLAUGHIN, Andrew Linzey, 431: “The Spirit’s unique presence in certain creatures as *ruach* („breath“), coupled with the Spirit’s redemptive role for individual suffering creatures, permits a distinction between sentient (fleshy) creatures and other life forms.”

⁶⁴ R.P. MCLAUGHIN, Andrew Linzey, 430f.: “God does not simply suffer with “us” (i.e. humans); God suffers with all of us (i.e. all sentient life.) With this expansion, theology and ethics shift dramatically. The suffering of the animal whom humans eat is also the suffering of the God who created both her and those who eat her.”

Das Leiden von Tieren ist daher zum einen als echtes und damit aus theologischer Sicht erlösungsbedürftiges Leiden genauso wie beim Menschen anzuerkennen. Zum anderen folgt hieraus theologisch begründet und motiviert, Tiere aufgrund ihrer Leidensfähigkeit in den ethischen Überlegungen nicht bloß als Mittel für menschliche Zwecke zu berücksichtigen. Dabei ist aber diese Berücksichtigung nicht primär an den Nachweis bestimmter Fähigkeiten gebunden. Vielmehr liegt der ethisch zu berücksichtigende (Eigen-)Wert der Tiere schöpfungstheologisch am Gewollt-Sein durch Gott, was sich in der Gabe seines Geistes pneumatologisch bei empfindungsfähigen Lebewesen zu einem inhärenten Wert konkretisieren lässt.

3.3 Theos-Rechte

Nachdem pneumatologisch ein pathozentrisch begründeter inhärenter Wert empfindungsfähiger Lebewesen bestimmt wurde, geht es nun um die handlungsnormativen Konsequenzen dieses inhärenten Wertes. Dies soll nun in einem ersten Schritt in seiner theozentrischen Konzeption von Tierrechten geschehen. In einem zweiten Schritt wird dann im vierten Kapitel die christologisch konkretisierte und begründete Ethik der Großmütigkeit vorgestellt.

Es geht Linzey darum, dass aus der Liebe, die Gott für seine Geschöpfe hat, nicht nur ein Eigenwert folgt, der jeden Eingriff in die geschöpfliche Integrität rechtfertigungspflichtig macht. Zusätzlich soll der zuvor pneumatologisch begründete inhärente Wert empfindungsfähiger Lebewesen zu bestimmten Rechten führen: „Weil die Natur Gottes Liebe ist, und weil Gott die Schöpfung liebt, folgt daraus, dass das, was von dieser Liebe aufrichtig gegeben und beabsichtigt ist, Rechte in Relation zum Schöpfer erwerben muss.“⁶⁵ Gott hat aus Liebe die Schöpfung geschaffen, die dadurch in ihrem bloßen Sein einen Wert vor und für Gott hat, sodass sich daraus sein Recht an ihrem Erhalt ergibt. Der Geschenk-Charakter der Schöpfung und ihr Erhalt, die durch die Ausschüttung seines Geistes in Menschen und Tieren und auch trotz ihrer Sündenverfallenheit in der Inkarnation Christi nochmal betont werden, zeigen, dass Gott als einziger absoluter Souverän ein Recht darauf hat, dass das, was er geschaffen hat, geehrt und respektiert wird, und zwar nicht aufgrund einer menschlichen Bewertung, sondern durch ihr bloßes, gottgegebenes Geschöpf-Sein.

Linzey nennt dieses theozentrische Konzept Theos-Rechte. Hierdurch sollen theologisch Tierrechte begründet werden. Diese Einschränkung der Rechte auf alle empfindungsfähigen Tiere – und wie unten noch spezifiziert wird exklusiv auf Vögel und Säugetiere – begründet sich aus dem inhärenten Wert der geisterfüllten Tiere aus Fleisch und Blut. Anders als leblose Steine oder „niedere“ Lebewesen wie Pflanzen, können empfindungsfähige Geschöpfe in ihrem moralischen Recht auf Bewahrung ihrer schöpfungsgemäßen Integrität geschädigt werden, insofern sie dies auch als unrechtmäßige Verletzung aufgrund ihrer Leidensfähigkeit wahrnehmen können.

⁶⁵ A. LINZEY, *Animal Theology*, 24: “Since God’s nature is love, and since God loves creation, it follows that what is genuinely given and purposed by that love must acquire some right in relation to the Creator.”

Linzey geht es aber darum, dass diese Tiere nicht primär aufgrund ihrer Empfindungsfähigkeit Rechte beanspruchen können, sondern aufgrund ihres inhärenten Wertes, den sie für Gott haben und der durch die Geistgabe deduziert werden kann. So können Tiere als Träger moralischer Rechte anerkannt werden, auch wenn sie nicht reziprok nach kontraktualistischer Logik zur Einhaltung der Rechte von anderen empfindungsfähigen Lebewesen verpflichtet werden können. Das Recht der Tiere, in ihrer schöpfungsgemäßen Integrität bewahrt zu werden, leitet sich nämlich „aus unserer Anerkennung von Gottes Recht [ab], dass seine Geschöpfe mit Respekt behandelt werden sollen“⁶⁶, insofern sie von ihm gewollt und in ihrem Geschöpf-Sein geliebt werden. So können Tierrechte gerade eben nicht auf Kosten der Rechte der verletzlichsten Menschen begründet werden, die ebenso wenig auf die Einhaltung von Rechten reziprok verpflichtet werden können. Anders als Regan, der aufgrund der Fähigkeit Subjekt eines Lebens zu sein, Rechte für alle Lebewesen, die dieses Kriterium erfüllen, einfordert, braucht es keine bestimmte Leistung, um Rechte zu erhalten, sondern diese sind durch das Gewollt- und Geliebt-Sein Gottes begründet.

Tiere und Menschen haben Rechte, weil Gott Rechte an seiner Schöpfung hat. Als *seine* Schöpfung steht sie nur unter seiner absoluten Verfügungsmacht. Dies hat auch, wie man später sehen wird, Folgen für Linzeys Deutung des Herrschaftsauftrag an den Menschen. Gott als der Schöpfer hat die alleinige absolute Macht über die Schöpfung, sodass die Herrschaft des Menschen eine abhängige Herrschaft ist, die Gott dementsprechend in ihrer Ausübung widerspiegeln soll.

Um die Argumentation für Tierrechte zu stärken, stellt Linzey zwei Alternativen bezüglich der Eingrenzung jener Tiere zur Verfügung, die aufgrund der Theos-Rechten für sich moralische Rechte beanspruchen können. Aus dem pneumatologisch begründeten inhärenten Wert aller empfindungsfähigen Lebewesen ließe sich eine inklusive Sicht der Theos-Rechte argumentieren:

„Die inklusive Sicht nimmt dafür die umfassendste Definition geistlichen Lebens an, um beinahe jedes Wesen zu inkludieren, das selbstbewusst ist, zu eigenständigen Bewegungen fähig ist, und

⁶⁶ A. LINZEY, Christianity, 74: “[...] from our recognition of God’s right to have his creatures treated with respect.”

möglicherweise oder nur potenziell offen ist für die auch nur momentane Erfahrung von Schmerz.“⁶⁷

Nach dieser Argumentation würden im Zweifelsfall jedem Tier, von dem in irgendeiner Weise konkret oder auch nur potenziell angenommen werden kann, dass sie über spirituelle Fähigkeiten verfügen, moralische Rechte zugesprochen werden. Hierfür würde sprechen, dass mit allerletzter Sicherheit keine biologisch begründete Grenze gezogen werden könnte, welche Tiergruppen nun empfindungsfähig und damit verletzbar sind, und welche eben nicht. Insekten und Fische würden dadurch ebenso wie Säugetiere und Vögel moralische Rechte für sich beanspruchen können.

Dagegen geht die exklusive Sicht davon aus, dass Rechte nur jene Lebewesen haben können, von denen man weiß, dass sie ein zum Menschen analoges spirituelles Leben haben, d.h. analog empfindungsfähig sind.⁶⁸ Linzey spricht sich für diese Sicht aus, da einerseits „bekannte Fälle mit *zweifelhaften* Fällen zu vermischen die Gesamtkraft der Argumentation für Theos-Rechte schwächt.“⁶⁹ Andererseits schließt Linzey auch an den bereits vorgestellten besonderen Wert, den (Säuge-)Tiere und Vögel als bundesfähige Geschöpfe in der Bibel haben, an.

Da es zum einen schon ein großer Schritt wäre, zumindest Säugetieren und Vögeln aufgrund ihrer analogen Empfindungs- und v.a. Leidensfähigkeit Rechte zuzusprechen, und da zum anderen Rechte für Bakterien, Würmer oder Insekten zu fordern, die Argumentation für die wirklich sicheren Fälle schwächen würde, entscheidet sich Linzey für die exklusive Sicht. Doch das Konzept von Theos-Rechten ist kein statisches Rechtskonzept, insofern einerseits ein Geschöpf nie in umfassender Weise die Rechte des Schöpfers bestimmen kann, also unser Wissen über Gott immer offenbleiben muss,⁷⁰ und andererseits unser Wissen über Tiere sich wandeln kann. Hierzu ist auf die Untersuchungen von Ludwig Huber zu verweisen, die etwa bei Fischen zu neuen Ergebnissen kamen, was ihre Empfindungsfähigkeit und die Frage nach ihrem Selbstbewusstsein betrifft.⁷¹

⁶⁷ A. LINZEY, Christianity, 83: “The inclusive view therefore adopts the widest possible definition of spiritual life to include almost any being which is self-conscious, capable of self-determining movement, and possibly or even potentially open to the experience of pain, however momentarily.”

⁶⁸ vgl. A. LINZEY, Christianity, 84.

⁶⁹ A. LINZEY, Christianity, 84: “[...] to confuse *known* cases with *doubtful* cases weakens the overall force of the argument for theos-rights.

⁷⁰ vgl. A. LINZEY, Christianity, 96.

⁷¹ vgl. HUBER, Ludwig, Das rationale Tier. Eine kognitionsbiologische Spurensuche, Berlin ³ 2022, 529.

Die Theos-Rechte machen schließlich klar, dass etwa das Quälen von Tieren weder aufgrund der Gefahr der Verrohung des Menschen gegenüber Gewalt noch aufgrund ihres Nutzens für den Menschen, etwa bei Tierversuchen in der Kosmetikindustrie, verwerflich ist. Vielmehr stellt es eine Ungerechtigkeit gegenüber den Tieren dar, und zwar nicht indirekt über einen Schaden für ihre Besitzer:innen, sondern direkt aufgrund ihrer rechtlichen Ansprüche, die sie aufgrund ihres inhärenten Wertes an uns stellen.

Jedoch ist dies für Linzey nicht der Weisheit letzter Schluss.⁷² Rechte reichen nicht, sie „markieren nur moralische Grenzen, die wir (normalerweise) nicht in unserer Behandlung des Nicht-Menschlichen überschreiten sollten.“⁷³ Seine theozentrische Begründung von Tierrechten hat einerseits die Schwäche, dass sie außerhalb des Schöpfungsglaubens, und wie unten in der christologischen Konkretion noch deutlich wird, auch außerhalb des Christentums kaum vermittelbar ist. Andererseits, und dies ist für ihn die wohl bedeutendere Schwäche, blendet es andere Motivationen für ein tiergerechteres Verhalten des Menschen aus. Vielmehr „sollten wir auch andere Vokabeln nutzen, wie Großmütigkeit, Sorge, Zärtlichkeit, Liebe, Wohlergehen und Schutz, denn kein Konzept kann oder sollte alles über unsere moralischen Verpflichtungen gegenüber Tieren sagen.“⁷⁴ Gerade die Großmütigkeit wird Linzey für seine weitere Argumentation noch hervorheben. Doch „[z]u akzeptieren, dass Tiere Rechte haben, muss auch die Akzeptanz beinhalten, dass sie anders behandelt werden sollten als auf die [Art und] Weise wie die meisten gegenwärtig behandelt werden.“⁷⁵

Die grundlegenden Grenzen des Umgangs mit Tieren sind durch die Tierrechte markiert. Wie die veränderte Behandlung innerhalb dieser Grenzen in der Praxis realisiert und nach welchem Prinzip gehandelt werden soll, dafür wird Linzey durch eine christologische Konkretion das Großmütigkeitsprinzip einführen.

⁷² vgl. A. LINZEY, *Christianity*, 94-98.

⁷³ A. LINZEY, *Creatures of the same God*, 38: “[rights] only delineate moral limits, which we should not (normally) pass in our treatment of the non-human.”

⁷⁴ A. LINZEY, *Creatures of the same God*, 38: “[...] we should also utilize other vocabulary, such as generosity, care, gentleness, love, welfare, and protection, since no one concept says everything that could, or should, be says about our moral obligations to animals.”

⁷⁵ LINZEY, Andrew, *The Theos-Rights of Animals*, in: LINZEY, Andrew / REGAN, Tom (Hgg.), *Animals and Christianity. A Book of Readings*, London 1989, 135: “[t]o accept that animals have rights must involve accepting that they should be treated differently from the way most of them are treated at present.”

3.4 Zusammenfassung

Die innertrinitarische Liebe durchzieht als Leitmotiv die Argumentation und das Verständnis der Schöpfung bei Linzey. Diese Liebe ist es, aus der heraus Gott die Welt schuf und die sie prägt. Der vollkommene Gott schafft sich als Gegenüber das ganz Andere, nämlich die unvollkommene, weil nicht-göttliche Schöpfung. Diese birgt daher immer das Risiko, sich auch Gott zu widersetzen, was sich biblisch dann im Sündenfall ausdrückt. Dennoch bleibt die Liebe Gottes, die weiterhin seine Schöpfung durchzieht.

Linzey hat in einem ersten, schöpfungstheologischen Argumentationsstrang einen Wert der Schöpfung als Ganzes und jedes einzelnen Geschöpfes aus der Liebe Gottes heraus begründet. Insofern jedes Geschöpf so einen von menschlichen Bewertungsschemata unabhängigen Wert hat, lässt sich ein Eigenwert begründen. Hieraus entwickelt sich eine physiozentristische bis biozentristische Argumentation, die es zumindest erfordert, jedes Handeln an einem Geschöpf zu rechtfertigen.

In einer zweiten, pneumatologischen Konkretion begründet er theologisch einen pathozentristisch eingegrenzten inhärenten Wert empfindungsfähiger Geschöpfe. Wiederum legt er hierzu die Schöpfungserzählung der Genesis aus bis hin zum Bund Gottes mit Noah und allen Tieren und Vögeln, die auf der Arche gerettet wurden. Biblisch wollte Gott den Menschen nicht völlig anders schaffen als das Tier, insofern alles Leben *nefesch* hat. Tiere haben wie der Mensch den (Lebens-)Geist empfangen, sodass alle Geschöpfe aus Fleisch und Blut, die mit dem Geist begabt wurden, einen inhärenten Wert haben. Dieser inhärente Wert äußert sich einerseits in der spirituellen Kontinuität, die sie als antwortende Subjekte befähigt, auf den Ruf Gottes auf ihre je eigene Art zu antworten. Dieser inhärente Wert drückt sich für Linzey biblisch schon in der gemeinsamen Erschaffung von Menschen und Tieren am sechsten Schöpfungstag aus, was er als einen besonderen Kreis der Intimität bei Gott deutet und nicht als bloße Hierarchisierung. Zudem wird von ihnen verlangt, sich nur den Pflanzen als Nahrung zu bedienen (Gen 1, 29). Schließlich schließt Gott mit den Menschen und den Tieren den ersten, noachidischen Bund (Gen 9, 10).

Doch auch in der pathozentristischen Kontinuität zwischen Menschen und empfindungsfähigen Tieren will Linzey die ethische Bedeutung von Tierleid betonen. Wichtig hierfür ist sein Konzept des mitleidenden Gottes. Gott wird nicht als der völlig transzendente Souverän gedacht, der indifferent gegenüber seiner Schöpfung auftritt. Vielmehr hält Linzey diesem hellenisti-

schen Apathie-Axiom das biblische Zeugnis entgegen, wonach Gott sich aktiv in der Schöpfung und Geschichte engagiert und die Schöpfung in der *creatio continua* erhält. Dies zeigt sich zum einen im Bundesschluss und der Geschichte Israels, aber auch in der Geistgabe an empfindungsfähige Lebewesen. Durch sie erfährt Gott die Welt auch in ihren leidvollen Dimensionen. Zudem befreit es von einer anthropozentrischen Sicht auf die Schöpfung und auf das Leid. Gott sieht die Schöpfung nicht nur durch die Augen des Menschen, sondern durch die Augen aller empfindungsfähiger Geschöpfe. Er hat sich am Kreuz nicht nur mit dem menschlichen, sondern mit dem Leid aller leidensfähiger Geschöpfe solidarisiert. Für Linzey ergibt sich daher eine Ausweitung des Theodizee-Problems aufgrund des nicht-menschlichen Leids, aber auch eine Ausweitung der soteriologischen Wirkung der Inkarnation, des Todes und der Auferstehung Jesu Christi. Tierleid kann demnach auch nicht theologisch ignoriert werden.

Der Eigenwert jedes Geschöpfes ist zu respektieren und der inhärente Wert geisterfüllter Geschöpfe muss handlungsnormative Konsequenzen zeitigen. Hierzu begründet Linzey in einer ersten Konkretion theologisch Tierrechte mittels den sog. Theos-Rechten. Da Tiere Geschöpfe Gottes sind, hat er als Schöpfer und einziger vollkommener und absoluter Souverän auch absolute Rechte an ihnen. Diese lassen sich aus der Liebe für seine Schöpfung und der Geistgabe an empfindungsfähige Lebewesen auf sein Recht ableiten, dass ihre Integrität, ihr Geschöpf-Sein geehrt und respektiert wird. Empfindungsfähige Geschöpfe können daher für sich das moralische Recht beanspruchen, in ihrer schöpfungsgemäßen Integrität erhalten zu werden, insofern sie ein Eingreifen in diese auch wirklich als Verletzung wahrnehmen können.

Der Vorteil, Tierrechte über Theos-Rechte theozentrisch zu begründen, ist, dass weder Rationalität noch Empfindungsfähigkeit als einzige und primäre Rechtfertigung für den rechtlichen Status herhalten müssen. Theozentrisch ist allein das Gewollt-Sein von Gott die primäre Begründung von Rechten von Tieren.

Dennoch will Linzey den Unterschied zwischen Mensch und Tier nicht einfach pathozentrisch nivellieren. Die Besonderheit des Menschen als Kulminationspunkt des Geistes ist die Fähigkeit und Aufgabe, Ebenbild Gottes zu sein und dementsprechend zu herrschen. Wie diese Herrschaft zu gestalten ist, wird Linzey christologisch konkretisieren.

4. Die christologisch begründete und motivierte Ethik der Großmütigkeit bei Linzey

Nachdem schöpfungstheologisch der Eigenwert jedes individuellen Geschöpfes und der Schöpfung im Allgemeinen begründet wurde, ging es Linzey darum, pneumatologisch einen besonderen, inhärenten Wert empfindungsfähiger Lebewesen herauszuarbeiten. So kann theologisch eine pathozentrische Erweiterung des Kreises der moralischen Objekte begründet werden. Neben der spirituellen Kontinuität ermöglicht die pathozentrische Kontinuität zwischen Mensch und Tier mittels der Vorstellung eines in allem empfindungsfähigen Leben mitleidenden Gottes eine Abkehr von einem rein anthropozentrischen Theologie- und Ethikverständnis.

Jedoch wendet sich Linzey gegen zwei Folgen säkularer pathozentrischer Tierethiken: einerseits will er den Unterschied zwischen Menschen und Tieren nicht einfach egalisieren. Für ihn geht biblisch und aus der Glaubenstradition klar eine besondere Stellung des Menschen hervor, die sich in seiner Berufung, Ebenbild Gottes zu sein, äußert. Andererseits will er auch nicht wie andere pathozentrisch argumentierende Tierethiker:innen wie Singer oder Regan dem Gleichheitsprinzip folgend eine bloß gleiche Berücksichtigung der Interessen von Tieren und Menschen oder deren jeweiligen gleichwertigen inhärenten Werte übernehmen. Das Gleichheitsprinzip, das pathozentrisch auf den Nachweis bestimmter Fähigkeiten beruht, verbessert die Situation einiger weniger Tiere auf Kosten der vulnerabelsten Menschen, die noch nicht oder nicht mehr über die vorausgesetzten Fähigkeiten verfügen.

Die Frage ist nun: Wenn Linzey sich gegen eine gleiche ethische Berücksichtigung von Menschen und Tieren wendet, zugleich aber eine anthropozentrische, moralische Höherbewertung des Menschen ebenso ablehnt, wie ist dann das ethische Verhalten gegenüber Tieren zu charakterisieren und zu konkretisieren?

Bei der Beantwortung dieser Frage wird Linzey christologisch argumentieren. Es soll zunächst der Herrschaftsauftrag genauer betrachtet werden. Hierbei wird die lange Tradition, die hieraus einen – nach Linzey – Despotismus des Menschen gegenüber der restlichen Schöpfung gemacht hat, kritisiert. Eng verknüpft mit dem Herrschaftsauftrag ist nämlich die Aussage, dass der Mensch Gottes Ebenbild sein soll. Dies ist nicht als bloße Wesensaussage zu ver-

stehen, sondern ist als Ausdruck der Funktion des Menschen innerhalb der Schöpfung zu konkretisieren.

Die trinitarische Liebe durchzieht die ganze Schöpfung, ja, sie ist aus derselben heraus erst erschaffen worden. Von daher ist es Gottes Liebe, die der Mensch als Ebenbild in der Schöpfung repräsentieren soll, was eine tyrannische Herrschaft über das vermeintlich Niedere ausschließt.

Zudem zeigt sich diese Liebe trotz des Sündenfalls und der Ambivalenz und Kontingenz der Schöpfung in der Inkarnation. Die Fleischwerdung des schöpferischen Logos Gottes ist die Konkretion der Liebe, aus der heraus die Schöpfung geschaffen wurde und erhalten wird, aber durch welche sie auch von Christus erlöst wird. Christus als das nach dem Sündenfall einzig wahre Bild Gottes ist folglich die Konkretisierung des Herrschaftsauftrages und der Funktion des Menschen als Ebenbild Gottes. Nicht Herrschaft als Despotismus, sondern als Dienst ist angesagt. Wenn man also schon von Menschwerdung reden will, drückt sich darin eine Auswahl der menschlichen Spezies aus, nämlich in und für die Schöpfung eine dienende Spezies zu sein.

Was es nun für den Menschen bedeutet, die Schöpfung nicht als niederes Gegenüber, als bloßes Mittel für menschliche Zwecke zu betrachten, sondern ihr zu dienen, zeigt sich im Evangelium Jesu Christ. Dadurch schafft es Linzey, auch das Leben Jesu, seine Lehre und sein Verhalten als Offenbarung Gottes zu würdigen. Nicht nur das Kreuz oder nur die Inkarnation sind von großer Bedeutung, sondern auch das Leben Jesu an sich. In ihm offenbart sich der dienende Charakter der göttlichen Liebe. Gott, der Höchste, erniedrigt sich in die Schöpfung aus Liebe und nimmt sich ihrer trotz oder gerade wegen ihrer Kontingenz an und zeigt so die Erlösungsbedürftigkeit der ganzen Schöpfung.

Wie nun das Höhere dem Niederen dient, so soll auch der Mensch als Ebenbild Gottes seine besondere und erhöhte Stellung innerhalb der Schöpfung leben. Es gilt nicht, bloß Gleiches gleich zu behandeln, sondern Ungleiches besser zu behandeln. Es ist jene Ethik der Großmütigkeit, die sich im Verhalten Jesu zeigt. Seine Zuwendung zu den Schwachen, Kranken und Geächteten der Gesellschaft, seine Frohe Botschaft für die Armen drückt eben keine bloß gleiche Wertschätzung, sondern eine erhöhte, großmütigere Hochschätzung des vermeintlich gesellschaftlich Niederen aus.

Statt für das Gleichheitsparadigma setzt sich Linzey für das Großmütigkeits-Paradigma ein. Nicht eine bloß gleiche Berücksichtigung der Interessen von Tieren gilt es zu gewährleisten, sondern eine höhere Berücksichtigung. Nicht weil Tiere uns gleich sind, nicht weil sie über dieselben Fähigkeiten verfügen, ja nicht einmal, weil sie gleich wie der Mensch leiden können, sind ihre Interessen bloß in gleichem Maße zu berücksichtigen. Gerade darin sieht Linzey die Schwäche der klassischen pathozentrischen Tierethiken. Weil bestimmte Fähigkeiten dem Menschen und Tieren gemeinsam sind, sollen sie gleich berücksichtigt werden. Doch dadurch ist der Schutz der vulnerabelsten Menschen, die diese Fähigkeiten noch oder nicht mehr erfüllen, nicht mehr gewährleistet. Vielmehr sind Tiere, auch wenn sie eben nicht über dieselben kognitiven Fähigkeiten verfügen, nicht nur gleich, sondern erhöht zu berücksichtigen, insofern sie nicht erst gleichgemacht werden müssen, damit der Mensch moralisch ihnen gegenüber direkt verantwortlich ist.

Linzey veranschaulicht und begründet dies ethisch mit der Analogie der Eltern-Kind-Beziehung. Es wäre absurd, die Interessen von Kindern bloß in gleichem Maße wie die Interessen der erwachsenen Eltern zu berücksichtigen. Vielmehr werden Kindern mehr Rechte zugesprochen, und ihre Interessen mehr berücksichtigt als jene der erwachsenen Eltern, und dies, obwohl sie eben nicht über dieselben Fähigkeiten verfügen. Wenn man nun nicht in den Speziesismus verfallen will, den Linzey positiv von Singer übernimmt und hinter den er nicht zurückgehen will, kann man auch nicht gegen dasselbe Verhalten gegenüber Tieren auftreten.

4.1 Von der Herrschaft zum Dienst

In einer ersten christologischen Konkretion geht es um den Herrschaftsauftrag in Gen 1, 26-28. Dieser ist zum einen eng verknüpft mit der Ebenbildlichkeit Gottes, die den Menschen besonders auszeichnet. Zum anderen aber auch mit der gebotenen vegetarischen Ernährungsweise im Paradies, weshalb die für den Abschnitt wichtige Schriftstelle, um die meist vergessenen, unmittelbar folgenden Verse erweitert, wiedergeben wird:

„Dann sprach Gott: lasst uns Menschen machen als unser Bild, uns ähnlich! Sie sollen walten über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere, die auf der Erde kriechen. Gott erschuf den Menschen als sein Bild, als Bild Gottes erschuf er ihn. Männlich und weiblich erschuf er sie. Gott segnete sie und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehrt euch, füllt die Erde und unterwerft sie euch und herrscht über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die auf der Erde kriechen! Dann sprach Gott: Siehe, ich gebe euch alles Gewächs, das Samen bildet auf der ganzen Erde, und alle Bäume, die Früchte tragen mit Samen darin. Euch sollen sie zur Nahrung dienen. Allen Tieren der Erde, allen Vögeln des Himmels und allem, was auf der Erde kriecht, das Lebensattem in sich hat, gebe ich alles grüne Gewächs zur Nahrung. Und so geschah es.“ (Gen 1, 26-30)

Diese zwei Folgeverse werden für Linzey neben der Gottebenbildlichkeit eine Orientierung sein, wie die Herrschaft des Menschen konkretisiert werden soll.

Mit der Gottebenbildlichkeit, die Linzey nicht bloß als Wesensbegriff, sondern als Funktionsbegriff versteht, soll die Herrschaft spezifiziert werden. Gott hat die Welt aus Liebe geschaffen und liebt sie auch nach dem Sündenfall und trotz ihrer Kontingenz. Diese Liebe Gottes drückt sich einerseits in der *creatio continua* und der Gabe des Geistes aus, andererseits wird sie auch im Christusereignis sichtbar. Wie schon Gott, der Höchste, sich in der Geschichte engagiert hat, einen Bund mit dem Niederen, weil nicht-göttlichem, schloss, so wird dieser Dienst-Charakter des Höheren gegenüber dem Niederen in Christus konkretisiert.

Die Inkarnation ist durchaus auch eine Auszeichnung für den Menschen, offenbart sich der göttliche Logos eben gerade in der menschlichen Spezies. Dies darf aber nicht als eine bloße Zementierung einer hierarchisch verstandenen Schöpfungsordnung verstanden werden, sondern als Ruf zur Verantwortung des Menschen. Jene Verantwortung, die der menschlichen Spezies in seiner Funktion als Gottes Ebenbild in der Schöpfung zukommt, nämlich, wie Gott

in Christus offenbarte, Herrschaft als Dienst zu verstehen und so zur dienenden Spezies innerhalb der Schöpfung sich berufen und durch den Geist befähigt zu wissen.

4.1.1 Der Herrschaftsauftrag in christologischer Deutung

Der Herrschaftsauftrag im ersten Schöpfungsbericht der Genesis wirkt reduziert auf die drei Verse 26-28 des ersten Kapitels vermeintlich eindeutig. Der Mensch, als Ebenbild Gottes charakterisiert, soll über die Schöpfung herrschen und sie unterwerfen. Eine Berücksichtigung der nicht-menschlichen Geschöpfe kommt hier nicht in den Blick, sondern, indem der Mensch alles unterwerfen soll, wird klar, dass alles lediglich in seiner Nützlichkeit für den Menschen betrachtet wird. Einen Wert außerhalb ihres Nutzens, einen Eigenwert unabhängig von menschlicher Bewertung hat kein Geschöpf außer das Ebenbild Gottes selbst.

So jedenfalls war lange die anthropozentrische Tradition der christlichen Deutung der Beziehung, die der Mensch mit den anderen Geschöpfen einzunehmen hat. Doch drückt sich in dieser Sicht nicht ein aristotelisches Naturverständnis aus? Gemäß der *scala naturae* hat das auf dieser Naturleiter Niedrigere dem Höheren zu dienen. Aus einer noch genauer zu erörternden monarchischen, wird eine hierarchische Sicht auf die Schöpfung.⁷⁶

Doch diese anthropozentrische Bewertung der vom Menschen unterschiedenen, anderen Geschöpfe, wie oben bereits erörtert, widerspricht nach Linzey biblischen Kernaussagen über die Schöpfungstheologie. Jedes Geschöpf hat einen Wert für und vor Gott, insofern es von ihm gewollt ist. Doch neben dieser schon etablierten Konkretion gibt es für ihn zwei weitere biblische Gründe, weshalb eine solche radikal-anthropozentrische Sicht heute kaum mehr vertreten wird:

Wir würden zum einen „die erste Schöpfungserzählung falsch verstehen, wenn wir versagen, die grundsätzlich *abhängige* Natur der Herrschaft des Menschen zu erfassen.“⁷⁷ Gott gibt den Menschen den Auftrag zu herrschen, aber daraus ist keine absolute Herrschaft des Menschen ableitbar. Wie schon durch den Eigenwert, den Tiere abgeleitet von Gottes Zuwendung ihnen gegenüber haben, deutlich wurde, ist die menschliche Sicht auf die Schöpfung keine, die Ab-

⁷⁶ vgl. A. LINZEY, *Christianity*, 27f. und für die These, dass die ökologische Krise ihren Ursprung im Herrschaftsauftrag habe: vgl. LAVASSEUR, Todd / PETERSON, Anna (Hgg.), *Religion and Ecological Crisis. The 'Lynn White Thesis' at Fifty*, New York 2017.

⁷⁷ A. LINZEY, *Christianity*, 25: "[...] we misread the first saga if we fail to grasp the essentially *dependent* nature of man's lordship."

solutheit beanspruchen kann. Ebenso ist den Autoren der Genesis klar gewesen, dass Gott, der einzige absolute Herrscher⁷⁸ über die Schöpfung ist. Der Mensch soll zwar als Ebenbild Gottes in der Schöpfung herrschen, doch dies ist eben kein Auftrag, die Schöpfung als bloßes Mittel für menschliche Zwecke auszunutzen. Vielmehr gilt, dass die Liebe, aus der heraus Gott die Welt erschuf, die Herrschaft prägen soll. Es geht folglich nicht darum, eine menschliche Ordnung göttlich zu sanktionieren, vielmehr soll der Mensch als Gottes Ebenbild die göttliche Ordnung aufrechterhalten.

Hier verwehrt sich Linzey auch gegen die Behauptung, dass die Herrschaft radikal-anthropozentrisch – für ihn despotisch – verstanden werden soll, insofern der Mensch im zweiten Schöpfungsbericht die Tiere benennt (Gen 2, 19). „Bevor zu viel in diese Verse hineingelesen wird, sollte daran erinnert werden, dass der Mann auch der Frau einen Namen gibt, mit der er in Harmonie leben sollte.“⁷⁹ Wenn hierin keine despotische Herrschaft des Mannes über die Frau herausgelesen wird, spricht auch nichts dagegen, dieselbe Charakterisierung beim Verhältnis zu den Tieren vorzunehmen.

Zum anderen sind die Tiere und v.a. auch der Mensch unmittelbar nach dem Herrschaftsauftrag zu einer vegetarischen Ernährungsweise angehalten. In Gottes idealer Schöpfungsordnung soll keinem geisterfüllten Leben anderes geisterfülltes Leben zum Überleben geopfert werden. Damit ist aber auch die vermeintlich absolute Herrschaft des Menschen, die auch das Töten von Tieren umfassen würde, gerade um diesen Aspekt eingeschränkt. Hierin zeigt sich wiederum die von Gott abhängige Herrschaft des Menschen über die Schöpfung. „Den Frieden Gottes innerhalb der Schöpfung zu bewahren und Leben nicht bis zu jenem Ausmaß zu schaden, es für Essen zu töten, [sondern] vielmehr vom Überfluss des pflanzlichen Lebens zu leben, ist schwer vereinbar mit der lizenzierten ‚Tyrannei‘.“⁸⁰

Biblich ist also eine despotische Herrschaft des Menschen über die restlichen Geschöpfe nicht haltbar. Doch wegen des großen Einflusses, den Theolog:innen wie Thomas von Aquin und seine Aristoteles Rezeption auf die Geistesgeschichte hatten, haben wir „[s]tatt des bibli-

⁷⁸ Aus demselben Grund finden sich im Alten Testament Bedenken, in Israel einen Königtum einzuführen.

⁷⁹ A. LINZEY, Christianity, 26: “[...] but before too much is read into this verse, it should be remembered that man also names the woman with whom he is to live in harmony.”

⁸⁰ A. LINZEY, Christianity, 26: “Keeping God’s peace within creation and not harming life to the extent of not killing for food, indeed living off the superfluity of vegetable life, is hardly consonant with licensed ‘tyranny’.”

schen Bildes einer göttlich berufenen Verwaltung für den Rest, ein rigides Konzept von Ordnung mit Tieren und Pflanzen in einer notwendigen untergebenen Position“⁸¹ rezipiert.

Linzey will aber nicht nur biblisch zeigen, dass eine neue Sicht auf die Tiere theologisch begründet werden kann, sondern auch christologisch ist der Herrschaftsauftrag nicht als Dominanz, sondern als Dienst zu charakterisieren. In Christus offenbart sich Gott auf einmalige und einzigartig, geschichtliche Weise. Seine Liebe für die Schöpfung, aus der heraus sie erschaffen wurde, die sie prägt, und die sie vollenden wird, manifestiert sich in der Inkarnation. Gott offenbart hierin, wie sich seine absolute Herrschaft über die Schöpfung als ihr Schöpfer charakterisieren lässt, nämlich nicht als Dominanz, sondern als Dienst des Höchsten für das Niedere. Er rettet die Schöpfung nicht, indem er die ihr von ihm geschenkte Freiheit als freies Gegenüber, das er liebt, übergeht, sondern seine „Macht drückt sich in Machtlosigkeit, Herabstieg (*katabasis*), Demut und aufopfernder Liebe“⁸² aus. Gott wird in seinem Sohn fassbar, immanent, ohne seine Transzendenz völlig aufzugeben. Er will die Schöpfung für sich gewinnen; will die Liebe der paradiesischen Ordnung wiederherstellen, und zwar indem er die Schöpfung als freies Gegenüber ernstnimmt.

Die Gewaltfreiheit, wie sie im Paradies bestand und wie sie Christus für das Reich Gottes verkündet hat, ist auch prägend für das Herrschaftsverständnis Gottes, das im Leben Jesu sichtbar wird. In Christus als das wahre Ebenbild Gottes scheint also Herrschaft als Dienst und nicht als Dominanz auf.

Gott gab den Menschen die Herrschaft über die Schöpfung, weil er den Menschen für fähig hält, Ebenbild Gottes zu sein. Dies ist aber eben kein Wesensbegriff, sondern ein Funktionsbegriff. „Denn uns wurde die *Macht* gegeben, die Liebe Gottes zu repräsentieren; sie in der Tat zu aktualisieren in unserem Leben mit ihnen [den Tieren, *Anm. d. Verf.*]“⁸³ In Christus wird so die natürliche Ordnung nach dem Sündenfall, die von Gewalt geprägt war, durchbrochen und der oben schon angeklungene, trans-natürliche Imperativ deutlich. Nicht die Natur, wie sie gegenwärtig besteht, mit der notwendigen Vernichtung von Leben zum Überleben von anderem Leben, soll ethisch leitend sein. Kein *Naturrecht*, sondern ein *Trans-Natur-Recht* ist

⁸¹ A. LINZEY, Christianity, 27: “Instead of the biblical picture of one divinely appointed steward for the rest, we have a rigid conception of order with animals and plants in a necessarily subordinate position.”

⁸² A. LINZEY, Christianity, 28: “[God’s] power is expressed in powerlessness, in condescension (*katabasis*), humility and sacrificial love.”

⁸³ A. LINZEY / D. COHN-SHERBOK, After Noah, 96: “For we have been give *power* to represent the love of God, indeed to actualize it, on our life with them.”

für ein christlich transformiertes „Naturrecht“ prägend. Der Mensch ist fähig und berufen, sich über die vermeintlich natürliche Ordnung zu stellen und am Erlösungswerk Christi mitzuwirken durch den Heiligen Geist.

Hier wird die kosmische Bedeutung und Reichweite, die Linzey dem Christusereignis zuspricht und wie sie etwa im Kolosser-Brief (Kol 1, 15-17.20) ausgedrückt wird, deutlich. Wie schon oben bei Hiob erwähnt wurde, beschränkt sich Gottes Liebe und Fürsorge nicht nur auf den Menschen allein. Ebenso kann sich die ethische Berücksichtigung des Menschen nicht nur auf Mitglieder seiner eigenen Spezies beschränken. Insofern es eben der schöpferische Logos ist, der das Fleisch geschaffen und angenommen hat, ist es nur konsequent, wenn über die Inkarnation auch alles Fleisch, also auch die Tiere, von der Erlösungstat Christi mitbetroffen sind und schließlich auch vollendet werden.

4.1.2 Die dienende Spezies

Herrschaft ist also als Dienst und nicht als Dominanz zu verstehen. Der Mensch wird schon biblisch mit der Funktion, Ebenbild Gottes in der Schöpfung zu sein, beauftragt, diesem Anspruch entsprechend zu herrschen, d.h. zu dienen.

Daraus folgt für Linzey eine Ablehnung des ethischen Anthropozentrismus und ein Plädoyer für die pathozentrisch begründete Berücksichtigung von Tieren in moralischen Überlegungen. Jedoch hat der Mensch eine Sonderstellung aufgrund der Gottebenbildlichkeit, die ihn von allen anderen Geschöpfen unterscheidet und ihn zur dienenden Spezies beruft:

„Mit anderen Worten, obwohl Linzey einen *moralischen* Anthropozentrismus ablehnt (nach dem nur Menschen moralischen Wert haben), betont er einen *funktionalen* Anthropozentrismus (nach welchem Menschen eine besondere Verantwortung in der Schöpfungsordnung innehaben).“⁸⁴

Dieser funktionale Anthropozentrismus, die Auszeichnung und Aufgabe des Menschen als dienende Spezies, Gott in der Schöpfung zu repräsentieren, wird näherhin christologisch konkretisiert.

Was in der Schöpfung grundgelegt war und dann verloren ging, sucht Gott in der Inkarnation zu vollenden. So soll eben auch die Gottebenbildlichkeit als funktionaler Begriff anhand des

⁸⁴ R.P. MCLAUGHIN, Andrew Linzey, 432: “In other words, although Linzey rejects a *moral* anthropocentrism (in which human alone have moral value), he embraces a *functional* anthropocentrism (in which humans bear a special responsibility in the created order).”

Beispiels Jesu rehabilitiert und konkretisiert werden. Indem Gott Mensch wurde, bestätigt und vollendet er seinen Herrschaftsauftrag an den Menschen. Der Mensch soll nicht die hierarchische Logik der Natur, wo das weniger gut angepasste, niedere Lebewesen, dem höheren, besser angepassten zur Nahrung dient, rezipieren. Stattdessen soll gemäß der Herrschaft Gottes und seiner Liebe, wie sie sich in der Inkarnation zeigt, das Höhere dem Niederen dienen. „Die neue Sicht sollte bedeutend anders sein: gemäß unserer gottgegebenen Macht und Herrschaft über die Schöpfung, sind es *wir*, die der *Schöpfung dienen* sollten. Die innere Logik der Herrschaft Christi ist das Opfer des Höheren für das Niedere; nicht umgekehrt.“⁸⁵ Dieser Opfercharakter der Herrschaft Gottes zeigt sich letztlich am Kreuz.

Insofern aber der Mensch zur dienenden Spezies berufen ist, hat auch das Christusereignis nicht nur Bedeutung für die Menschen. „Aber obwohl auf den Menschen bezogen, ist Gottes Dienst in Christus nicht auf eine Spezies allein *beschränkt*.“⁸⁶ Wobei es wiederum zu betonen gilt, dass für die Frage, wie genau eine Erlösung der Tiere zu denken ist, hier leider kein Platz zur Ausführung ist. Wichtiger für die ethischen Implikationen ist, dass die Versöhnung in Christus uns dazu befreit hat, diesen versöhnenden und heilenden Dienst auf die anderen Geschöpfe fortzutragen.

Linzey konkretisiert die dienende Herrschaft weiter und wiederum christologisch als einen priesterlichen Dienst. Gemäß dem Hebräerbrief ist Christus „nicht ein Hohepriester, der nicht mitfühlen könnte mit unseren Schwächen, sondern eine[r], der in allem wie wir versucht worden ist, aber nicht gesündigt hat.“ (Hebr 4, 15). Hier drückt sich einerseits aus, dass Christus in der Inkarnation auch all die Versuchungen der Sünde erfahren hat, tatsächlich also die *conditio humana* und „*conditio creatura*“ teilte, aber nicht sündigte. Andererseits ist Christus, von dem sich das christliche Priestertum ableitet, wiederum nicht durch Macht, sondern sein Hohepriestertum ist durch Mitgefühl und Aufnahme der Schwächen charakterisiert.

Die Christ:innen sollen dem Beispiel Jesu folgen, denn sie sind „ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft“ (1 Petr 2, 9). Priesterlich meint hier eine darbietende, vertretende und aufopfernde Haltung, die die Liebe Gottes repräsentiert, wie sie in Christus offen-

⁸⁵ A. LINZEY, *Animal Theology*, 71: “The new view should be significantly difference: given our God-given power and lordship over creation it is *we* who should *serve creation*. The inner logic of Christ’s lordship is the sacrifice of the higher for the lower; not the reverse.”

⁸⁶ LINZEY, ANDREW, *Animal Gospel. Christian Faith as though Animals Mattered*, London 1998, 176; [*in Folge*.: A. LINZEY, *Animal Gospel*]: “But whilst *centred* on humankind, God’s ministry in Christ is not *limited* to one species alone.

bart wurde. „Die repräsentative Funktion der Priesterschaft ist die Präsentation und Aktualisierung des leidenden Dienstes Gottes in der Welt.“⁸⁷

Hier klingt an, dass die dienende Herrschaft nicht nur christologisch fundiert, sondern auch soteriologisch von großer Bedeutung ist. Als priesterliches Volk Gottes, sind wir durch Christus berufen und durch den Heiligen Geist befähigt, an der Erlösung der Schöpfung mitzuwirken. „Denn wenn christliches Priestertum sich von der Autorität Christi ableitet, als Konzentration Gottes eigener Selbst-Definition, dann sollte daraus auch folgen, dass das Priestertum eine Erweiterung der leidenden und daher auch erlösenden Aktivität Gottes in der Welt ist.“⁸⁸ Hieraus ergibt sich für Linzey auch, dass das priesterliche Dienen nicht nur Lobpreis Gottes bedeutet, zu dem ja die Tiere auch schon berufen sind (Ps 148, 7-10). Vielmehr ist es für ihn gemäß des Wirkens Jesu notwendig aufopfernd, insofern es um die Darbietung selbstloser Liebe geht. Der Mensch ist berufen, sich um „die Befreiung der Schöpfung von Müßigkeit, Leid, Schmerz und Wertlosigkeit [zu bemühen]. Das ist, so will ich vorschlagen, das göttliche Werk der Erlösung, zu welchem Menschen berufen sind durch die Kraft des Geistes.“⁸⁹ Zwar kann nur Gott letztlich seine Schöpfung vollenden. Doch das bedeutet nicht, dass die menschliche Mitwirkung nicht willkommen wäre, denn durch Christus wurde Gottes Liebe und Sorge um die Schöpfung und seine Macht als Dienst offenbart und durch den Geist sind wir befähigt, daran mitzuwirken.

Dieser letzte, eschatologische Vorbehalt soll aber nicht ethisches Verhalten demotivieren. Vielmehr soll es einerseits vor Perfektionismus und der in einer kontingenten Welt damit zwangsläufig verbundener Enttäuschung bewahren, und andererseits will Linzey damit auch einer Selbstgerechtigkeit zuvorkommen, die er in manchen Tierrechtsbewegungen verortet. Dies wird aber weiter unten näher beleuchtet.

Abschließend gilt es zusammenfassend zu betonen:

„Nur insofern Menschen anerkennen, dass die Schöpfung nicht ihnen gehört, dass ihre Macht über Geschöpfe eine abhängige Herrschaft, und darüber hinaus nur insofern sie fähig sind, die Stimmen

⁸⁷ A. LINZEY, *Animal Theology*, 54: “[T]he representative function of priesthood is the presentation and actualization of God’s suffering service in the world.”

⁸⁸ A. LINZEY, *Animal Theology*, 52: “For if Christian priesthood derives its authority from Christ, as the focus of God’s own self-definition, then it should also follow that priesthood is an extension of the suffering, and therefore also redeeming, activity of God in our world.”

⁸⁹ A. LINZEY, *Animal Theology*, 55: “[...] it concerns the releasing of creation from futility, from suffering and pain and worthlessness. This, I want to suggest, is the divine work of redemption to which humans are called by the power of the Spirit.”

der Schöpfung zu repräsentieren und auszusprechen vor ihrem Gott, nur so die Menschheit angemessen ihren Dienst der priesterlichen Herrschaft ausüben kann.“⁹⁰

Diese angemessene Repräsentation bedeutet auch, das Leid aller Geschöpfe, nicht nur des Menschen, ernst- und überhaupt wahrzunehmen. Daraus ergibt sich die Minimalforderung, kein unnötiges Leid zusätzlich in die Welt zu setzen und sich auf die Mindeststandards in der Beziehung zwischen Menschen und Tieren zu verpflichten, die durch die auf den Theos-Rechten aufbauenden Tierrechte festgelegt und gewährleistet werden.

Doch Rechte sind für Linzey nicht genug. Sie beruhen auf Gleichheit und fordern, Tiere lediglich gleich zu berücksichtigen. Doch christologisch begründet und motiviert kann man weiter gehen und sich für einen Vorrang des Niederen vor dem Höheren auch in der Ethik einsetzen.

⁹⁰ A. LINZEY / D. COHN-SHERBOK, *After Noah*, 94f.: “Only then in so far as humans recognize that creation does not belong to them, that their power over creatures is a dependent lordship, and, moreover, only in so far as they are able to represent and articulate the voices of creation before their God, only in these ways can humanity properly perform its office of priestly dominion.”

4.2 Das Großmütigkeits-Paradigma

Nachdem die Gottebenbildlichkeit als Funktionsbegriff und christologisch sich im Dienst konkretisierend vorgestellt wurde, geht Linzey der Frage nach, was dies für eine Ethik bedeutet, die alle empfindungsfähigen Wesen berücksichtigen will. Anstatt aber mittels der Leidfähigkeit eine egalitäre Berücksichtigung von Tieren zu begründen, will er durch Christus begründet und motiviert weiter gehen.

Das Leben Jesu ist nicht davon geprägt, alle Menschen unabhängig von ihrem sozialen Status die gleiche Aufmerksamkeit und Fürsorge zu gewähren. Natürlich betrifft Jesu Botschaft alle Menschen, doch es ist eine Gute Nachricht besonders für die Armen. Für Jesus haben die Armen, die Ausgestoßenen, die Sünder, ja, alle Menschen, die in der damaligen Gesellschaft weniger oder keine Berücksichtigung erfahren haben, eine besondere Bedeutung. Er will diese nicht einfach nur gleich wie die Mitglieder höherer Gesellschaftsschichten ernstnehmen; es geht ihm nicht um ein bloßes Gleichheitsprinzip. Vielmehr ist sein Verhalten durch eine Großmütigkeit geprägt, die die gesellschaftliche Ordnung umkehrt. Wie die Letzten Erste sein werden, so ist den vermeintlichen Niederen nicht bloß gleiche, sondern großmütige, bevorzugende Aufmerksamkeit zu schenken.

Dieses Großmütigkeits-Paradigma ist für eine christliche Tierethik nicht auf die Beziehung zwischen Menschen zu beschränken. Die Befreiung von Unterdrückung und Ungerechtigkeit macht nicht an der Speziesgrenze halt. Vielmehr ist es gerade jene Großmütigkeit Jesu, die ein analoges Verhalten auch in der Beziehung des Menschen zu Tieren prägen soll. Tiere haben nicht dieselben Fähigkeiten wie der Mensch und dennoch sollten wir sie nicht schlechter oder bloß gleich, sondern großmütiger und besser behandeln. Trotz und wegen ihrer Alterität sind sie bevorzugter zu behandeln.

Für Linzey als Vater von vier Kindern ist die beste Analogie, in der eine Ethik der Großmütigkeit schon jetzt gelebt wird, die Eltern-Kind-Beziehung. Gerade weil Kinder nicht über dieselben intellektuelle Fähigkeit wie ihre erwachsenen Eltern verfügen, wird ihnen nicht weniger, sondern mehr Schutz gewährt. Die Interessen der Kinder werden bevorzugt behandelt. Nach diesem Modell soll Tieren also trotz ihrer unterlegenen Fähigkeiten, trotz und wegen ihrer Alterität zum Menschen nicht weniger, sondern mehr Berücksichtigung zukommen. Dadurch wird aber auch vermieden, dass die Schutzwürdigkeit der vulnerabelsten Menschen zugunsten mancher Tiere vermindert wird.

4.2.1 Jesu Leben der Großmütigkeit

Wie oben schon ausgeführt, ist für Linzey die trinitarische Liebe Grundbasis seines Ansatzes. Diese Liebe ist das Motiv für die Schöpfung und aus ihr lassen sich der Eigenwert jedes Geschöpfes und der besondere, inhärente Wert empfindungsfähiger Lebewesen deduzieren, die durch den Geist Gottes belebt werden und durch die er das Leid an und in der Schöpfung wahrnimmt. Diese Liebe muss folglich aber auch im Verständnis der Inkarnation mitbedacht werden. Diese ist Ausdruck der Liebe Gottes für sein freies Gegenüber, für die Schöpfung trotz des Sündenfalls. Nicht durch Macht, sondern durch die Ohnmacht am Kreuz zeigt sich die Liebe Gottes, die die Freiheit der Schöpfung ernst- und annimmt und sie für sich gewinnen will.

Diese Liebe ist es aber auch, welche die Deutung Jesu und die ethischen Konsequenzen und Motivation, die sein Leben und seine Lehre für eine christliche Tierethik haben, prägen muss. Indem Gott in Jesus Mensch wurde, bekräftigt er den Herrschaftsauftrag und den Auftrag der Gottebenbildlichkeit für den Menschen. Der Mensch wird erhöht, nicht um den Rest der Geschöpfe zu erniedrigen, sondern um der Schöpfung zu dienen. „Wie der Menschensohn nicht gekommen ist, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen“ (Mt 20, 28) geht es nicht darum, die nicht-menschlichen Geschöpfe bloß als Mittel für menschliche Zwecke zu betrachten. Es geht aber auch nicht darum, sie lediglich gleich zu berücksichtigen. Vielmehr sind die besonderen Fähigkeiten, mit denen der Mensch begabt ist, so zu nutzen, dass sich darin der Anspruch einer dienenden Spezies ausdrückt, die die Liebe Gottes repräsentiert, was für Linzey einem priesterlichen Dienst gleichkommt.

Für Linzeys tierethischen Ansatz bedeutet der Dienstcharakter des Verhältnisses der Menschen zu den Tieren, dass letztere nicht bloß gleich berücksichtigt werden. Weder sollen tierliche Interessen noch ihr inhärenter Wert egalitäre Berücksichtigung erfahren. Vielmehr sind die Unterschiede nicht zu nivellieren und ein lediglich neutrales Verhältnis zu etablieren,⁹¹ sondern es gilt, eine positive Mensch-Tier-Beziehung aufzubauen. Tiere sollen also nicht durch das Gleichheitsparadigma in den Blick kommen, insofern durch dieses die vulnerabelsten Menschen ihrer Schutzwürdigkeit beraubt werden. Leitend soll vielmehr das Großmütigkeits-Paradigma sein. Ungleiches soll nicht einfach gleich, sondern bevorzugt behandelt wer-

⁹¹ Dies wäre an sich schon ein Fortschritt, den Linzey an Singer und Regan auch würdigt.

den. Die vermeintlich natürlichen Hierarchien sollen aufgebrochen und Tiere aufgrund ihres Eigenwertes und aufgrund ihrer Leidfähigkeit bevorzugt berücksichtigt werden.

Dies ist für Linzey gerade auch eine theologische Einsicht, insofern Gottes Liebe sich nicht bloß auf das Gleiche bezieht, sondern auf das von ihm ganz Unterschiedene, auf die Schöpfung. „Vielmehr möchte ich betonen, dass jede angemessene theologische Einsicht in Gott und in Gottes Verhalten zu seiner Schöpfung gegründet sein muss. Und diese Einsicht kann richtig in einem Wort zusammengefasst werden: *Großmütigkeit*.“⁹² Aus großmütiger Liebe zu seiner Schöpfung wurde Gott in Christus Mensch. Der Höchste „entäußerte sich und wurde wie ein Sklave“ (Phil 2, 7), diente also dem Niederen, dem Geschöpflichen. Gott verwirft seine der Sünde verfallene Schöpfung also nicht, sondern bejaht sie trotz allem und beginnt mit der Inkarnation endgültig die Vollendung des Geschöpflichen, seines Gegenübers. Bewusst ist hier vom Dienst am Geschöpflichen die Rede, insofern Linzey die lange anthropozentrische Auslegung der Inkarnation kritisiert. „Was so problematisch ist, ist die Art und Weise, in welcher Gottes ‚Ja‘ zur Menschheit in der Inkarnation zu einem ‚Nein‘ zur Schöpfung als Ganzes wurde.“⁹³ Doch dies deckt sich nicht mit der biblisch und patristisch bezeugten Bedeutung der *Fleisch-* und nicht nur Menschwerdung für die ganze Schöpfung. Linzey führt hierfür etwa Athanasius an.⁹⁴ Wichtig ist aber, dass die Menschwerdung Gottes in Christus eben nicht nur für die zwischenmenschliche Ethik, sondern darüber hinaus auch für Tiere und die Schöpfung insgesamt von Bedeutung ist.

Dass Jesu Leben und Lehre nicht eine bloße Nivellierung der Unterschiede bedeutet und dies schon für die ersten Christen evident war, zeigt etwa das Magnificat. Es geht nicht um eine Aufrechterhaltung der bisherigen Ordnung, sondern „er stürzt die Mächtigen vom Thron und erhöht die Niedrigen“ (Lk 1, 52). Auch wendet er sich nicht allen gleich zu. Die Prioritäten Jesu liegen bei den Armen und Unterdrückten, wenn er die Hungernden beschenkt mit seinen Gaben und die Reichen leer ausgehen lässt (Lk 1, 53). Jesus wandte sich nicht an die Reichen und Mächtigen seiner Zeit, sondern er wurde gesandt, um „den Armen eine frohe Botschaft zu bringen“ (Lk 4,18). Die Armen und Verfolgten werden seliggepriesen (Mt 5, 3.11) und die

⁹² A. LINZEY, *Animal Theology*, 30f.: “Rather I want to stress that any decent theological insight must be grounded in God and in particular God’s attitude towards creation. And that insight can properly be summed up in one word: *generosity*.”

⁹³ A. LINZEY, *Animal Theology*, 9: “What is so problematic is the way in which God’s ‘yes’ to humankind in the incarnation becomes a ‘no’ to creation as a whole.”

⁹⁴ vgl. A. LINZEY, *Creatures of the same God*, 18.

gesellschaftlichen Grenzen und Hierarchien scheinen für Jesus nicht zu gelten. Dies zeigt, dass diese vermeintlich natürlichen Hierarchien nicht göttlichen, sondern menschlichen Ursprungs sind. Für Gott haben diese weltlichen Hierarchien keine Bedeutung. Sie werden von ihm durch Christus nicht bestärkt, sondern gerade umgekehrt. „Viele Erste werden Letzte sein und Letzte Erste“ (Mt 19, 30).

Gerade die gesellschaftlich geächteten Menschen sind es, denen Jesus besondere Aufmerksamkeit widmet. Er hält daher eben Mähler mit Sündern und Zöllnern und heilt Aussätzige und Besessene. Diese Menschen werden trotz und wegen ihrer Andersheit nicht einfach gleich wie alle anderen, sondern in großmütiger Weise besonders berücksichtigt. In der Welt haben sie weniger Rechte und Ansprüche, bei Gott genießen sie moralische Priorität. Diese Zuwendung Gottes durch Jesu zu den Armen und gesellschaftliche Geächteten gewann mit der Befreiungstheologie von Südamerika ausgehend in den letzten Jahrzehnten als Option für die Armen eine neue und große Bedeutung.

Die Befreiungstheologie ist es aber auch, die Linzeys Bibelhermeneutik prägt und seine Vorstellung, dass der Mensch an der Befreiung, die durch Christus begonnen wurde und von ihm vollendet wird, dennoch auch mitwirken kann und soll. Jedoch kritisiert er an befreiungstheologischen Autor:innen, dass sie die Chance, eine allumfassende Befreiung zu begründen, verpassten und sich anthropozentrisch auf die menschliche Ebene beschränkten. Er kritisiert daher das Verständnis von Gutierrez von Christologie als Anthropologie. Christus hat, insofern sich in ihm der schöpferische Logos Gottes inkarnierte, Bedeutung für die ganze Schöpfung. Er ist der Versöhner von allem und auch ein moralisches Vorbild.⁹⁵ Zudem könnte, wenn befreiungstheologische Kategorien wie Unterdrückte oder der/die Nächste in ihren Definitionen auch auf Tiere angewandt werden, eine Befreiung der Tiere christlich begründet werden.⁹⁶

Indem Gott aber Mensch wird, zeichnet er also diese Spezies auch aus und beruft sie neu, die göttliche Ordnung, die durch Liebe und Großmütigkeit geprägt ist und wie sie in Christus offenbar wird, zu bewahren. Indem es aber der Logos war, der im Anfang bei Gott war und durch den alles geworden ist (Joh 1, 2-3), drückt sich die Bedeutung für die ganze Schöpfung aus. Die Lehre Jesu und die Ethik, die sich daraus begründet und motiviert, kann sich nicht auf die zwischenmenschliche Ebene beschränken. Der Herrschaftsauftrag wird mit der Inkar-

⁹⁵ vgl. A. LINZEY, *Animal Theology*, 62-65.

⁹⁶ vgl. A. LINZEY, *Animal Theology*, 67f.

nation für die menschlichen Spezies erneuert. Die Sonderstellung des Menschen wird nicht als Dominanz, also moralischer Anthropozentrismus, sondern als Dienst, als funktionaler Anthropozentrismus bestimmt.

Diese Ausweitung der ethischen Berücksichtigung auf die Tiere zeigt sich auch im Gleichnis Jesu mit den Spatzen. Zwar wird ein Kontrast aufgebaut zwischen den Menschen und Spatzen, um die sich Gott kümmert und die als Beweis gelten, dass sich Gott um die Menschen, die ja mehr wert seien, ebenso kümmert, doch daraus einen moralischen Anthropozentrismus herauszulesen, ist für Linzey eine Fehlinterpretation. Denn eine solche übersieht den Wert, den die Spatzen für Gott haben, der seine großmütige Zuwendung begründet. Ein Wert vor Gott also jenseits menschlicher Bewertung, der einen Eigenwert der Tiere darstellt. „Der Hauptpunkt scheint zu sein, dass Gott so großmütig ist, dass das, was von der Welt kaum beachtet wird, nämlich Spatzen, die ‚für zwei Pfennige verkauft‘ werden, eigentlich so wertvoll ist, dass ‚nicht einer von ihnen vor Gott vergessen‘ (Lk 12, 6-7) wird.“⁹⁷ Die Bewertungen von Tieren aufgrund des Nutzens, die sie für den Menschen haben, sind also nicht Grundlage für die Fürsorge durch Gott. „Zumindest sollten wir sagen, dass in diesem einen Fall allein Jesus ein inklusives Verständnis göttlicher Großmütigkeit aufzeigt, eines, das in Kontrast zum vergangen und gegenwärtigen Humanozentrismus steht.“⁹⁸

In der Fleischwerdung des schöpferischen Logos und im Leben Jesu drückt sich im Dienst des Höheren für das Niedrigere „ein Paradigma einer inklusiven moralischen Großmütigkeit gegenüber jenen, die normalerweise jenseits der Grenzen moralischer Berücksichtigung liegen“⁹⁹ aus. Diese Großmütigkeit Christi ist Modell und Motivation für eine christliche Tierethik, die Tieren, trotz oder gerade wegen ihrer Andersheit nicht weniger, sondern mehr moralische Berücksichtigung zukommen lässt. Die menschliche Spezies wird, indem der schöpferische Logos Fleisch annimmt und Mensch wird, befähigt, diese Großmütigkeit Gottes auch auf alles Fleisch auszuweiten. In Jesus zeigt sich, dass die göttliche Großmütigkeit gesellschaftliche Grenzen sprengt und genauso sollen auch die speziesistischen Grenzen überwunden werden. Denn „in Bezug auf Tiere gemeine, abgestumpfte, gleichgültige oder grausame

⁹⁷ A. LINZEY, *Animal Theology*, 35: “[...] the main point does seem to be that God is generous so much so that what is taken by the world to be of little account, namely sparrows ‚sold for two pennies‘, are in fact so valuable that ‚not one of them is forgotten by God‘ (Luke 12.6-7).”

⁹⁸ A. LINZEY, *Animal Theology*, 35: “At the very least we should say that in this one case alone Jesus exhibits an *inclusive* understanding of divine generosity, one that is in contrast to past and present humanocentrism.”

⁹⁹ A. LINZEY, *Creatures*, 34: “[...] a paradigm of the inclusive moral generosity to those normally beyond the boundaries of moral concern.”

Leben zu führen, zeigt, dass wir nicht die Großmütigkeit des Sohnes begriffen haben.“¹⁰⁰ Also selbst die Unterschiede zwischen Menschen und Tieren sind kein Grund, diesen großmütigen Dienst auch gegenüber den nicht-menschlichen Geschöpfen, besonders gegenüber den leistungsfähigen Lebewesen nicht zu praktizieren. Die lange, christlich unwidersprochene Sicht auf Tiere als bloße Nutzobjekte ist für Linzey also nicht mehr theologisch haltbar. Mit Jesus als moralischem Vorbild und bestärkt durch den Heiligen Geist an der begonnenen Vervollständigung mitzuwirken, fragt sich Linzey: „Wenn aufwendige, großmütige Liebe das Kennzeichen wahrer Nachfolge ist, dann sollten wir fragen, welche Gründe wir haben, Tiere von der rechtmäßigen Ausübung christlicher Verantwortung auszuschließen?“¹⁰¹

4.2.2 Vergleich mit dem moralischen Status von Kindern

Es wurde christologisch begründet, weshalb die Sonderstellung des Menschen keinen moralischen, sondern einen funktionalen Anthropozentrismus zur Folge hat. Wie der Höchste sich aus Liebe erniedrigte und Fleisch wurde, so soll auch der Mensch trotz seiner auch durch die Inkarnation bestärkten Sonderstellung nicht das „Niedrigere“ dominieren, sondern ihm dienen. Der Mensch mit seiner überlegenen Intelligenz, Sprach- und v.a. Moralfähigkeit soll die Tiere und alle Menschen, die noch nicht oder nicht mehr über die genannten Fähigkeiten verfügen, deshalb nicht weniger, sondern mehr berücksichtigen. Die Großmütigkeit Gottes, wie sie sich in Christus zeigt, soll auch die Beziehung des Menschen zu den Tieren prägen.

Aus zwei Gründen wählt Linzey zur Veranschaulichung des Großmütigkeits-Paradigmas die Analogie zum moralischen Status von Kindern. Zum einen, weil historisch die Kinder- und Tierleiddebatte im 19. Jahrhundert eng miteinander verknüpft waren. Zum anderen, weil dieselben Argumente, die gegen die Berücksichtigung von Tieren vorgebracht werden, auch auf Kinder anwendbar sind.

Angestoßen durch seine kritische Abgrenzung zu Singers bloß gleicher Berücksichtigung personaler Interessen aller empfindungsfähigen und selbstbewussten Lebewesen, zeigt Linzey anhand seiner eigenen Erfahrung als Familienvater auf, dass gleiche Berücksichtigung im Verhältnis zwischen Eltern und Kindern nicht angemessen ist:

¹⁰⁰ A. LINZEY / D. COHN-SHERBOK, *After Noah*, 104: “To live mean, callous, indifferent or cruel lives as far as animals are concerned is to show that we have not grasped the generosity of the Son.”

¹⁰¹ A. LINZEY, *Animal Theology*, 71: “If self-costly, generous loving is the hallmark of true discipleship, then we have to ask what grounds we have for excluding animals from this proper exercise of Christian responsibility.”

„Wenn es der Fall wäre, dass Papas dieselbe Berücksichtigung wie Kindern gebührt, dann wäre mein Leben die letzten zehn Jahre sicherlich anders gewesen. Ich würde *meinen* fairen Anteil an Schlaf, *meinen* fairen Anteil an zärtlicher, liebender Fürsorge gehabt haben, ja sogar eine gleiche Chance, die TV-Programme, die *ich* möchte, zu schauen. Gleichheit zwischen erwachsenen Menschen mag eine erwünschte Norm sein, aber zwischen Eltern und Kindern ist nichts anderes als die Ausübung aufwendiger, großmütiger Liebe die tägliche moralische Verpflichtung.“¹⁰²

Das Großmütigkeits-Paradigma wird also schon heute gelebt. Kinder haben nicht dieselben intellektuellen, mentalen oder moralischen Fähigkeiten wie ihre erwachsenen Eltern und dennoch resultiert daraus nicht, dass man sie schlechter behandelt. Sie können ihre Interessen nicht so ausdrücken wie Erwachsene und von daher sind sie nach Singer auch nicht gleich zu berücksichtigen. Doch Singer übersieht nach Linzey, dass der moralische Anspruch, den Kinder (und Tiere) an uns stellen, keiner ist, der sich über ihre Fähigkeit, Interessen zu artikulieren, begründet, sondern aufgrund ihrer erhöhten Verletzlichkeit.

Kinder sind besonders schützenswert, insofern sie nicht über dieselbe Zustimmungs- und Sprachfähigkeit verfügen. Sie sind zudem moralisch unschuldig, was sich ja auch im Recht widerspiegelt mit der rechtlichen Mündigkeit ab 14 Jahren. Kinder sind zudem im Vergleich zu Erwachsenen verletzlicher und wehrloser. Aufgrund dieser Punkte ist es daher schwerer und nicht eben leichter rechtfertigbar, Rechte von Kindern zu verletzen. Doch dieselben Punkte treffen auch bei empfindungsfähigen Tieren zu. Sie können weder ihre Zustimmung noch ihre Interessen verbal ausdrücken. Sie sind moralisch unschuldig und verletzlich und wehrlos.¹⁰³ Beide unterstehen der vollumfänglichen (moralischen) Kontrolle und damit Verantwortung des Menschen.

Dieselben Bedenken, die bei Kindern zu größerer ethischer Berücksichtigung führen, wurden bei Tieren gegen eine solche angeführt. Doch anstatt hieraus zwei verschiedene ethische Problemfelder zu machen, stellen für Linzey beide besondere, ja, außerordentliche Fälle dar:

„Außerordentlich weil Tiere nicht in die meisten etablierten Ethiktheorien hineinpassen, wie reziproke Rechte und Verantwortungen, gegenseitige Verträge, oder (die meisten Formen von) Tugen-

¹⁰² A. LINZEY, *Animal Theology*, 37: “If it was the case that Daddies possessed the same consideration as children, my life over the past ten years would surely have been different. I would have had *my* fair share of sleep, *my* fair share of tender loving care, even indeed an equal chance to watch the television programmes *I* like. Equality between adult human beings may well be a desirable norm, but between parents and children nothing less than the exercise of costly, generous loving is the daily moral obligation.”

¹⁰³ vgl. A. LINZEY, *Why animal suffering matters*, 34-36.

dethik, und sie sprengen ausgeklügelte Theorien der Gerechtigkeit, Leistung und des Verdienstes.“¹⁰⁴

Dass dieselben Bedenken bei Kindern und Tieren zu unterschiedlichen Ergebnissen führten, liegt u.a. für Linzey daran, dass eine lange anthropozentrische Geistesgeschichte Tiere und insbesondere das Leid, das ihnen zugefügt wird, marginalisierte. Dies wurde zudem „maskiert, minimiert, oder verschleiert durch eine Palette von mächtigen psychologischen und linguistischen Mechanismen, die uns daran hindern, unsere Behandlung von Tieren als direktes moralisches Problem zu konfrontieren.“¹⁰⁵

Bei Kindern wird also trotz ihrer (präferenzutilitaristischen) Inferiorität gegenüber erwachsenen Menschen die ethische Verantwortung gesteigert. In dieser Hinsicht gilt folglich schon das oben skizzierte Großmütigkeits-Paradigma und es käme den meisten Menschen auch völlig absurd vor, Kinder lediglich gleich zu berücksichtigen. Daher plädiert Linzey bei Tieren statt für eine schlechtere oder lediglich gleiche Berücksichtigung aus denselben vernünftigen Gründen wie bei Kindern für eine erhöhte ethische Verantwortung und Obsorge ihnen gegenüber: „Ich postuliere ein Gegen-Prinzip: wann immer wir uns in einer Position der Macht über diejenigen wiederfinden, die relativ machtlos sind, erhöht sich unsere moralische Verpflichtung zur Großmütigkeit proportional“¹⁰⁶

Diesem Prinzip ist auch zugunsten der Kinder zuzustimmen, insofern eine Infragestellung der Verantwortung gegenüber Tieren mit denselben Argumenten lediglich aufgrund spezieistischer Vorurteile bei Kindern (noch) nicht aufkommt. Ohne eine rationale Basis, die jenseits der Speziesgrenzen konsistent bleibt, ist eine Infragestellung der Schutzwürdigkeit und der Rechte von Kindern, etwa präferenzutilitaristisch oder aufgrund ihres mangelnden inhärenten Wertes, da sie nicht die Bedingungen erfüllen, um Subjekt eines Lebens zu sein, möglich. „Die Versuche (sowohl alte als auch neue) zu teilen und zu herrschen, und Verletzlichkeiten *gegeneinander* auszuspielen, sind ein intellektueller selbstzerstörerischer Prozess.“¹⁰⁷

¹⁰⁴ A. LINZEY, Why animal suffering matters, 36: “Exceptional because animals do not fit into most established ethical theories, such as correlated rights and responsibilities, mutual contracts, or (most forms of) virtue ethics, and they ruin well-crafted theories of justice, merit and deserts.”

¹⁰⁵ A. LINZEY, Why animal suffering matters, 151: “[...] masked, minimised, or obfuscated by a range of powerful psychological and linguistic mechanisms that prevent us from directly confronting our treatment of animals as a moral issue.”

¹⁰⁶ A. LINZEY, Animal Theology, 38: “I posit a counter-principle: whenever we find ourselves in a position of power over those who are relatively powerless our moral obligation of generosity increases in proportion.”

¹⁰⁷ A. LINZEY, Why animal suffering matters, 166: “The attempts (both hold and new) to divide and rule, to set vulnerabilities *against* each other, is an intellectually self-defeating process [...]“

4.3 Zusammenfassung

Schöpfungstheologisch wurde ein Eigenwert aller Geschöpfe begründet. Pneumatologisch wurde dieser Eigenwert als inhärenter Wert aller empfindungsfähiger Lebewesen vertieft. Christologisch galt es nun, die Stellung des Menschen innerhalb der Schöpfung und in Relation zu den Tieren in ihren ethischen Implikationen zu konkretisieren.

Hierzu wurde der Herrschaftsauftrag in seinem biblischen Kontext zunächst in den Blick genommen und dann christologisch gedeutet. Linzey bricht mit der langen Tradition, hierin einen Auftrag zur absoluten Herrschaft des Menschen über die Schöpfung zu sehen. Für ihn sollte sich hier keine Dominanz oder Tyrannei ausdrücken, was eher eine Rückprojektion der gegenwärtigen Natur in den prälapsarischen Urzustand darstellt. Vielmehr ist es eine von Gott abhängige Herrschaft, die der Mensch über die Schöpfung ausüben soll.

Dies zeigt sich einerseits in der Tatsache, dass es Gott ist, der seine Herrschaft über die ganze Schöpfung dem Menschen überträgt. Die Macht ist eine gegebene und damit nicht absolute Macht, die immer auf Gott rückgebunden ist. Andererseits drückt sich in der Gottebenbildlichkeit die Begründung aber auch die Begrenzung des Herrschaftsauftrages aus. Der Mensch soll innerhalb der Schöpfung Gott repräsentieren und dabei die Liebe und die Ordnung Gottes bewahren. Zuletzt zeigt sich in der vegetarischen Ernährungsweise, die in den unmittelbar folgenden Versen für Tiere und Menschen vorgeschrieben wird, dass ein Töten von Tieren nicht Teil der Herrschaft des Menschen über sie ist. Gerade die Macht über das Leben zeichnet aber absolute Herrschaft aus und gerade jener Aspekt bleibt Gott vorbehalten.

Nach dem Sündenfall ist dieses funktionale Verständnis des Bild Gottes zu einem Wesensbegriff geworden, der es den Menschen erlauben sollte, sich von der Ordnung Gottes abwendend der Tiere absolut zu ermächtigen. Daher brauchte es die Inkarnation, um die Gottebenbildlichkeit und den Herrschaftsauftrag zu erneuern und zu konkretisieren.

Da der schöpferische Logos Fleisch angenommen hat, betrifft es auch alles Fleisch, also auch die Tiere. Indem der Logos sich aber als ein Mensch inkarnierte, wurde so die menschliche Spezies besonders ausgezeichnet. Diese erneuerte Sonderstellung des Menschen sollte aber nicht wie bisher zu einem despotischen moralischen Anthropozentrismus führen, der ethische Berücksichtigung lediglich Mitgliedern der menschlichen Spezies gewährte. Vielmehr sollte

die Liebe Gottes, die sich in der Inkarnation endgültig und einmalig ausdrückte, die Herrschaft des Menschen prägen hin zu einem funktionalen Anthropozentrismus.

Diese Liebe Gottes für seine Schöpfung lässt ihn die Freiheit des Geschöpflichen ernstnehmen. Nicht durch Macht, sondern durch die Ohnmacht des Kreuzes sucht Gott durch seinen Sohn die Schöpfung für sich wiederzugewinnen. Indem der Höchste sich also erniedrigte, diene das Höhere dem Niederen. Dieser Dienst-Charakter der Inkarnation soll auch die menschliche Spezies auszeichnen und sie zur dienenden Spezies machen.

Um diesen Dienst der Menschheit gegenüber der Schöpfung und speziell der Tiere zu charakterisieren, verdeutlicht Linzey den Charakter der Liebe Gottes, die sich in der Inkarnation zeigt, und des Lebens Jesu mit der Großmütigkeit, die in beiden deutlich wird. Im Leben Jesu, in seinen Tischgemeinschaften und Zeichen und schließlich in seinem Tod und seiner Auferstehung zeigt sich die großmütige Liebe Gottes. Er diene dem vermeintlichen Niederen. Für ihn hatten die Armen und Ausgestoßenen, jene die in der damaligen Gesellschaft weniger bis keine (ethische) Berücksichtigung erfuhren, nicht bloß gleiche Berücksichtigung. Vielmehr ging es ihm um eine Priorität, eine Bevorzugung jener Außenseiter:innen, Entrechteten und Sünder:innen. In dieser Priorisierung der Schwachen drückt sich für Linzey statt eines Gleichheits- das Großmütigkeits-Paradigma aus.

Aufgrund der Bedeutung, die die Inkarnation für alles Fleisch hat, ist dieses Großmütigkeits-Paradigma nicht auf die zwischenmenschliche Ebene zu beschränken. Es geht um eine Befreiung der gesellschaftlichen, aber auch der speziesistischen Grenzen. Tiere und Menschen, die nicht über dieselben kognitiven oder emotionalen Fähigkeiten wie ein erwachsener Mensch verfügen, sollen wegen ihrer Andersheit nicht weniger, sondern mehr ethische Berücksichtigung erfahren.

Zur Veranschaulichung geht Linzey auf jenen Lebensbereich ein, der schon jetzt vom Großmütigkeits-Paradigma geprägt ist, nämlich die Eltern-Kind-Beziehung. Obwohl Kinder in ihren Fähigkeiten den erwachsenen Eltern unterlegen sind, wird ihnen nicht weniger, sondern mehr Schutz gewährt. Dieselben mangelnden Fähigkeiten führen aber bei Tieren zu einer schlechteren Behandlung. Daher ist es für Linzey, auch zum Wohle der Kinder und um konsistent zu bleiben, notwendig, Tieren dieselbe Großmütigkeit zu gewähren. Er schlägt daher das Prinzip vor, dass je mehr Macht man über machtlose Wesen hat, desto mehr ist ihnen auch moralische Großmütigkeit zu gewähren.

5. Kritische Würdigung des Linzey'schen Ansatzes

Nachdem der Ansatz von Linzey für einen Eigenwert aller Geschöpfe, der inhärente Wert aller empfindungsfähigen Lebewesen, sein Konzept von Tierrechten und die Ethik der Großmütigkeit vorgestellt wurden, soll es in einem abschließenden Schritt um eine kritische Würdigung seiner Argumentation gehen. Hierfür ist zunächst auf die vielen Kritikpunkte an tierethischen Argumentationen im Allgemeinen und an seinem Ansatz im Speziellen einzugehen.

Linzey selbst thematisiert in seinen Büchern sehr oft mögliche Einwände bezüglich seines Ansatzes. In fast schon scholastischer Manier führt er zunächst die Gegenargumente an, um dann auf Punkte einzugehen, die er durchaus für legitim erachtet. Und schließlich bietet er seine Antwort darauf an. Zunächst wird die Kritik an seinem Tierrechtsansatz thematisiert, dann wird es um die Ethik der Großmütigkeit gehen, wobei er jede Kritik unter Speziesismus-Verdacht stellt, wonach die Gegenargumente konsequenterweise auch bei den vulnerabelsten Menschen zu einer Verschlechterung ihres moralischen Status führen müssten. Für Tierrechte in seinem Sinne einzutreten, würde daher auch die Rechte aller Menschen schützen.

Bei den vielen Kritikpunkten, die in seinen Büchern selbst thematisiert werden, galt es eine Auswahl zu treffen, insofern manche Kritik bereits in den vorherigen Abschnitten angeklungen ist. Hinzukommen dann noch Kritikpunkte, die Linzey selbst nicht thematisiert, die aber für ein Verständnis seiner Argumentation wichtig sind. Hierunter fallen einerseits dogmatische bzw. theologische-anthropologische Anfragen und andererseits Anfragen bezüglich seiner begrifflichen und argumentativen Konsistenz. Schließlich sollen aber auch die zahlreichen Vorzüge seines Ansatzes präzisierend vorgestellt werden.

5.1 Von Linzey verarbeitete Kritikpunkte

Aufgrund der ausführlichen Breite an vorgebrachten und von Linzey verarbeiteten Kritikpunkten, galt es zunächst eine Auswahl zu treffen. Diese wird nun zur besseren Systematisierung in vier Unterkapiteln präsentiert, die zum einen Anfragen an sein Konzept von Tierrechten und zum anderen Anfragen an seine Ethik der Großmütigkeit präsentieren. Auf die klassische Kritik an einer nicht-anthropozentrischen Tierethik folgen abschließend die Rückfragen, die Linzey von Seiten anderer tierethischen Konzepte antizipiert.

5.1.1 Anfragen an seine tierrechtliche Argumentation

Zunächst geht Linzey in seinen früheren Werken auf Kritikpunkte an seiner Konzeption von Tierrechten ein. Einerseits wird oft kritisiert, dass Tiere keine Rechte haben können, da mit ihnen auch immer Pflichten einhergehen. Tiere können aber nicht wie Menschen zur Einhaltung der Rechte reziprok verpflichtet werden, sodass ihnen keine Rechte gewährt werden können. Doch die Frage ist, wenn ihnen nicht nur juristische, sondern auch moralische Rechte verwehrt werden, warum werden dann mit derselben Argumentation nicht auch Menschen, die dazu ebenso nicht fähig sind, ihrer Rechte beraubt? „Kontraktualismus, der Rechte auf der Erfüllung von Pflichten basiert, exkludiert sicherlich Tiere, aber nicht nur Tiere – auch Säuglinge, geistig Behinderte, Komapatient:innen, eine ganze Klasse von verletzlichen, sogar unschuldigen, menschlichen Subjekten.“¹⁰⁸ Moralische Rechte also nur an die Reziprozität zu binden, um so Tieren Rechte zu verwehren, würde auch, konsequent gedacht, die vulnerabelsten Menschen betreffen.

Dass diese Argumentation zu Aporien führt und gleichzeitig die Menschenrechte infragestellt, ist mit der Kritik verbunden, dass der Einsatz für Tierrechte auf Kosten der Menschenrechte geführt wird. Linzey würde dem zustimmen, wenn er an die präferenzutilitaristische Begründung des Personenstatus mancher Tiere denkt, wie sie bei Peter Singer vorliegt.¹⁰⁹ Anstatt sich zu bemühen, den Personen-Begriff so umzuformulieren, dass manche Tiere hineinfallen und manche Menschen dafür herausfallen, stimmt Linzey der Tatsache zu, dass das Personsein von Menschen nicht einfach auf Tiere übertragen werden kann und soll. Doch hieraus

¹⁰⁸ A. LINZEY, *Animal Gospel*, 48: “Contractualism which bases rights on the discharge of duties certainly excludes animals, but not only animals – also infants, the mentally handicapped, comatose patients, a whole class of vulnerable, even innocent, human subjects.”

¹⁰⁹ siehe hierzu 2.4.1

Tieren keinen Wert zuzusprechen, lehnt er ab. „[D]ie Theos-Rechte Perspektive verortet den Wert von Wesen nicht in irgendeinem Vermögen oder einer Fähigkeit, sondern im Willen Gottes, der aus dem Gegebenheit von Geist-erfüllten Individuen deduziert werden könnte.“¹¹⁰ Nicht die Fähigkeit zur reziproken Pflichterfüllung oder das Personsein begründen den Wert und die Rechte von Tieren, sondern dass sie von ihrem Schöpfer gewollt sind und er sie auch erhält und dies in der Geistgabe nochmals bezeugt wird.

Zuletzt ist noch im rechtlichen Zusammenhang auf die Kritik einzugehen, wonach die Empfindungsfähigkeit nichts mit moralischen Rechten zu tun hätte, die sich aus ihr begründen. Doch Linzey betont geistes- und v.a. theologiegeschichtlich, dass der moralische Status von Tieren aufgrund fehlender spiritueller bzw. mentaler Fähigkeiten oder Ausstattung herabgestuft oder als nicht existent betrachtet wurde. So wurde etwa behauptet, Tiere haben keine Seelen und sind deswegen ethisch nicht mehr zu berücksichtigen wie andere seelenlose Geschöpfe. Doch in Hinblick auf die Theodizeefrage ist nach Linzey, die Behandlung von Tieren, gerade wenn sie keine unsterblichen Seelen haben sollten, von größerer Bedeutung. „Wenn Tiere nicht für ihr Leiden, das sie in der Gegenwart ertragen mussten, in einem zukünftigen Leben rekompensiert werden, folgt daraus, dass ihr jetziges Leiden größere Bedeutung erhält.“¹¹¹ Dies betont er auch deswegen, weil theologisch gesehen Leiden nicht einfach eine ethisch neutrale Empfindung ist, sondern „Schmerz und Leid und Tod sind *überwundene* Übel in der Passion und Auferstehung Christi.“¹¹²

5.1.2 Anfragen an seine Ethik der Großmütigkeit

Doch insofern für Linzey Theos-Rechte und die daraus begründeten Tierrechte nicht die alleinige handlungsnormative Konkretion seiner Tierethik darstellen, wurde auch sein Großmütigkeits-Paradigma kritisiert.

Zunächst wird festgehalten, dass mit Großmütigkeit die Berücksichtigung von Tieren nicht aus einer Art Paternalismus heraus begründet wird. Vielmehr geht es darum, dass Rechte unverzichtbar sind, um Grenzen zu ziehen und Mindestanforderungen festzulegen, jedoch Tie-

¹¹⁰ A. LINZEY, Christianity, 76: “[...] the theos-rights perspective does not locate the value of beings in any faculty or capacity, but in the will of God, which may be deduced from the givenness of Spirit-filled individuals.”

¹¹¹ A. LINZEY, Why animal suffering matters, 27: “If animals are not going to be recompensed in some future life for the suffering that they have had to undergo in the present, it follows that their current suffering acquires even greater significance.”

¹¹² A. LINZEY, Christianity, 82: “[...] pain and suffering and death are evils *overcome* in the passion and resurrection of Christ.”

ren mehr geschuldet ist. Wie Eltern bei der Behandlung ihrer Kinder nicht bloß ihre fundamentalen Kinderrechte berücksichtigen, sondern sie besser behandeln, so soll die Großmütigkeit jene Haltung sein, mit der der Mensch dem Tier begegnet.¹¹³ Das Großmütigkeits-Paradigma schwächt also Linzeys Tierrechtskonzeption nicht ab, oder hebt sie gar auf, sondern liefert eine normative Ergänzung und Konkretisierung des inhärenten Werts aller empfindungsfähigen Lebewesen. Zudem stellt es eine christologisch begründete Motivation für einen wertschätzenderen Umgang mit Tieren in der Theologie dar.

Linzey bestätigt aber durchaus die Kritik, dass das Großmütigkeits-Paradigma Kosten für Menschen verursachen wird, insofern diese „Sicht die Idee verwirft, dass die Rechte und das Wohl von Tieren immer menschlichen Interessen untergeordnet sein müssen, selbst wenn wesentliche menschliche Interessen am Spiel stehen.“¹¹⁴ Der Mensch wird auf manche seiner Interessen verzichten müssen, wenn er Tiere nicht mehr als bloße Sachen wahrnimmt. Dass dies als zu radikal oder unrealistisch wahrgenommen wird, zeigt, dass die instrumentelle Sicht auf Tiere so stark institutionalisiert ist, dass der Gewinn für den Menschen aus dieser nach Linzey ungerechten Praxis gar nicht mehr als Gewinn betrachtet wird, sondern als Selbstverständlichkeit und auch Notwendigkeit für ein normales menschliches Leben. Auf diese vermeintlich notwendigen Gewinne durch vermeintlich unvermeidlichem Tierleid werden wir nach dem Großmütigkeitsprinzip verzichten. Es sind für Linzey unrechtmäßige Gewinne und:

„wenn wir fragen, ob die Menschheit schlecht weggekommen ist, weil sie keinen Zugriff mehr auf die unrechtmäßigen Gewinne, die durch weitverbreitete Sklaverei, Rassismus oder Sexismus erworben wurden, sehen wir sofort, dass [...] ohne diese Opfer moralischer Fortschritt unmöglich gewesen wäre.“¹¹⁵

Auf die Kritik, dass Jesus kein Vegetarier war, und daher das Großmütigkeits-Paradigma nicht jesuanisch sei, wird im letzten Kapitel näher eingegangen. Jedoch sei betont, dass der Fleisch- und Fischkonsum im Palästina des ersten Jahrhunderts in seiner Dimension und Häufigkeit nicht vergleichbar ist mit den heutigen Verhältnissen.

¹¹³ vgl. A. LINZEY, *Animal Theology*, 41f.

¹¹⁴ A. LINZEY, *Animal Theology*, 44: “[The Generosity] View rejects the idea that the rights and welfare of animals must always be subordinate to human interests, even when vital human interests are at stake.”

¹¹⁵ A. LINZEY, *Animal Theology*, 44: “If we ask whether humanity has lost out because it no longer has access to the ill-gotten gains achieved through widespread slavery, racism or sexism, we can see immediately that [...] without these sacrifices moral progress would have been impossible.”

5.1.3 Anfragen aufgrund der Differenz zwischen Mensch und Tier

In seinen neueren Werken geht es Linzey vor allem darum, die traditionellen Argumente gegen eine ethische Berücksichtigung zurückzuweisen. Dabei will er aber die Unterschiede, die zwischen Mensch und Tier bestehen, nicht einfach nivellieren, sondern die ethische Relevanz, die sie traditionell zulasten der Tiere hatten, infrage stellen.

Eine Begründung für die instrumentelle Sicht auf Tiere ist seit Aristoteles das natürliche Sklaventum des auf der *scala naturae* Niederen gegenüber dem Höheren. Selbst wenn man diese Bewertung beibehält, wird nicht ausgeführt, weshalb eine „natürliche“ Unterlegenheit von Tieren gegenüber Menschen in einer ethischen Unterlegenheit resultiert.¹¹⁶ Ähnlich sind auch die Argumente, dass Tiere unvernünftige Wesen,¹¹⁷ oder nicht sprachfähig sind,¹¹⁸ und daher auch weniger oder gar nicht zu berücksichtigen sind, zu hinterfragen. Dass Tiere nicht über dieselbe Vernunft- oder Sprachfähigkeit verfügen wie Menschen, begründet noch nicht eine Geringschätzung ihrer Interessen. Diese Unterschiede sind aber auch nicht einfach zu nivellieren, sondern ihre ethische Relevanz ist von spezieisistischen Prämissen zu befreien, um so nicht nur den moralischen Status von Tieren, sondern auch den von vulnerablen Menschen zu schützen.

5.1.4 Anfragen anderer tierethischer Strömungen

Abschließend ist noch auf die Kritik einzugehen, die Linzey von anderen tierethischen Ansätzen erwartet hat.

Linzey tritt nicht für ein absolutes Tötungsverbot von Tieren ein. Das begründet er damit, dass „zu akzeptieren, dass tierliches Leben einen Wert hat, und dass es nicht ohne guten Grund zerstört werden soll, nicht das gleiche ist, wie zu akzeptieren, dass es immer falsch ist zu töten.“¹¹⁹ Neben der Ausnahme, dass Tiere aufgrund von Notwehr getötet werden dürfen, kann die Forderung, das Leiden eines Tieres zu vermeiden, durchaus auch dessen Tod rechtfertigen.

¹¹⁶ vgl. A. LINZEY, Why animal suffering matters, 12f.

¹¹⁷ vgl. A. LINZEY, Why animal suffering matters, 16-18.

¹¹⁸ vgl. A. LINZEY, Why animal suffering matters, 18-22.

¹¹⁹ A. LINZEY, Why animal suffering matters, 159: “[...] accepting that animal life has value, and that it should not be destroyed without good reason, is not the same as accepting that it is always wrong to kill.”

Auf die Kritik, dass sein Ansatz nicht nur auf Tierrechten aufgebaut ist oder keine utilitaristische Kosten-Nutzen-Rechnungen verfolgt werden, bei denen Tiere gleichberechtigt berücksichtigt werden,¹²⁰ wurde oben schon genauer eingegangen. Einerseits ist die Rechtstheorie nicht die einzige und allumfassende Möglichkeit der Sicherung eines besseren ethischen Status von Tieren und andererseits führen selbst nicht-speziesistische utilitaristische Abwägungen zur Infragestellung des Wertes der vulnerabelsten Menschen, insofern hier das Verursachen von Leiden an sich kein moralisches Übel ist.

Wichtig ist auch die Kritik, dass nach Jahrhunderten der Förderung und Verteidigung anthropozentrischer Argumentationen und Tierleids durch christliche Theologie jeder dezidiert theologische Ansatz einer Tierethik diskreditiert sei. Dagegen führt Linzey die Veränderung der Lehre bezüglich der Erlaubtheit von Sklaverei an:

„Wenn wir 200 Jahre in die Geschichte zurückgehen, werden wir intelligente, gewissenhafte und respektierte Christ:innen finden, die Sklaverei als Institution verteidigen. [...] [Aber] [d]ieselbe Tradition, die Sklaverei am Leben zu erhalten half, war dieselbe Gemeinschaft 100 oder 50 Jahre später, die dabei half, sie zu beenden.“¹²¹

Dies zeigt für Linzey, dass sich theologische genauso wie philosophische Ethik verändern kann, trotz oder gerade wegen der langen Geschichte der Rechtfertigung von aus heutiger Sicht Ungerechtigkeiten.

Hierzu passt auch die Antwort Linzeys auf die bibelexegetische Kritik an seinem Hauptwerk „Animal Theology“, wonach es in der Bibel durchaus auch Stellen gibt, die nicht als tierfreundlich zu qualifizieren sind und die keinen besonderen Wert von Tieren erahnen lassen. Dem stimmt Linzey durchaus zu, doch man wird ebenso Stellen finden, die die Menschenrechte untergraben. „Nicht alle biblischen Texte dienen eindeutig moralischen Anliegen [...] *Animal Theology* steht oder fällt je nachdem ob ich einige der wichtigen biblischen Einsichten erfasst habe [...] Die bedeutendste dieser ist die Großmütigkeit Gottes, offenbart im Leben Jesu Christi.“¹²² Den Vorwurf der Steinbruchexegeese wehrt Linzey also damit ab, dass er

¹²⁰ vgl. A. LINZEY, Why animal suffering matters, 160-163.

¹²¹ A. LINZEY, Animal Theology, 149: “[...] if we go back two hundred years or so, we will find intelligent, conscientious, respectable Christians defending slavery as an institution. [...] The same tradition which helped keep slavery alive was the same community, one hundred or fifty years later, that helped end it.”

¹²² A. LINZEY, Creatures of the same God, 39: “Not all biblical texts unambiguously serve moral causes [...] *Animal Theology* stands or falls by whether I have grasped some of the important biblical insights [...] The most significant of these is the generosity of God disclosed in the life of Jesus Christ.”

nicht auf einzelne Verse schießt, die seine Position unmissverständlich unterstützen. Vielmehr ist Großmütigkeit eine Grundmaxime Gottes, des Schöpfers, die sich in Jesu Leben endgültig offenbarte.

Zuletzt nimmt Linzey die Kritik auf, dass er die Unterschiede zwischen Mensch und Tier nicht aufhebt.¹²³ Gerade darin sieht er aber auch die Stärke seines Ansatzes. Es geht nicht darum, Differenzen zwischen Menschen und Tieren einfach zu nivellieren, sondern die bestehenden Unterschiede einer anderen ethischen Deutung zu unterziehen. „Es ist ein Versuch, die Menschen dort abzuholen, wo sie sind – und sie weiter zu tragen.“¹²⁴

¹²³ vgl. A. LINZEY, Why animal suffering matters, 164.

¹²⁴ A. LINZEY, Why animal suffering matters, 165: “It is an attempt to meet people where they are – and take them further.”

5.2 Sonstige Kritik

Nach den vielen kritischen Anmerkungen, die Linzey in seinem Werk selbst aufgreift und diskutiert, gilt es nun Kritikpunkte an seinem Ansatz zu besprechen, auf die er selbst noch nicht repliziert hat.

Hier sind zumindest zwei eher katholisch-dogmatische Einsprüche zu erwähnen. Diese in voller Breite auszuführen, würde den Rahmen dieser Arbeit jedoch sprengen. Einerseits kann sein Offenbarungsverständnis bezüglich der Rolle des Heiligen Geistes hinterfragt werden. Andererseits spricht Linzey oft von der Gottebenbildlichkeit, ohne zu benennen, welches theologisch-anthropologische Modell er hierfür voraussetzt.

Wichtiger für die ethische Beurteilung seines Ansatzes ist die Kritik, dass sein Ansatz vermeintlich nur auf theologischen Prämissen beruht, die lediglich eine christliche Sondernorm begründen würden. Hierin schließt sich die Diskussion an, was das spezifisch Theologische an einer Theologischen Ethik ist und sein soll. Bei Linzey wird das genuin Theologische auf der Ebene der Handlungsmotivation und nicht so sehr auf der normativen Begründungsebene verortet.

5.2.1 Theologisch-anthropologische Kritik

Linzey's Anliegen ist es, die Potentiale und Ressourcen christlicher Ethik und Theologie hervorzuheben, die eine andere, nicht bloß instrumentelle Sicht auf nicht-menschliche Lebewesen ermöglicht. Wie oben deutlich wurde, baut er seinen Ansatz um die trinitarische Liebe Gottes an seiner Schöpfung auf. In diesem Zusammenhang fällt aber folgender Satz auf, der die Fragen stellen lässt, ob für Linzey der Heilige Geist neue Glaubensinhalte offenbare:

„Hier ist eine zugrundeliegende trinitarische Dynamik – von Vater, Sohn, *und Heiliger Geist* – zu erfassen: nicht jede Wahrheit ist in der Vergangenheit gegeben worden, der Geist hat uns etwas in der Gegenwart zu geben. Es ist untrinitarisch andauernd Gottes Werk in der Vergangenheit dem entgegenzustellen, was wir hier und jetzt lernen könnten.“¹²⁵

¹²⁵ LINZEY Andrew / YAMAMOTO, Dorothy (Hgg.), *Animals on the Agenda. Questions about Animals for Theology and Ethics*, London 1998, xix: “There is an underlying trinitarian dynamic – of Father, Son, *and Holy Spirit* – to be grasped: not all truth is given in the past, the Spirit has something to give us in the present. It is untrinitarian to consistently oppose God’s work in the past to what we may learn here and now.”

Die Rede davon, dass nicht die ganze Wahrheit in der Vergangenheit gegeben wurde, deckt sich nicht mit dem Offenbarungsverständnis der letztgültigen Offenbarung durch Jesus Christus und dem *depositum fidei*, das hinterlegte Glaubensgut, das durch und in der Kirche bewahrt wird.

Die Glaubensinhalte wurden schon in der Alten Kirche auf die letztgültige Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus gebunden, die durch die Apostel bezeugt und in der Kirche bewahrt werden, v.a. in Anbetracht der vielen gnostischen Bewegungen, die eine Sonderoffenbarung durch Christus für sich beanspruchen.¹²⁶

Aber auch das Zweite Vatikanische Konzil hält in der Konstitution *Dei Verbum* an diesem Offenbarungsverständnis fest: „Die Heilige Überlieferung und die Heilige Schrift bilden die eine der Kirche anvertraute heilige Hinterlassenschaft des Wortes Gottes; [...]“ (DV 10) Dabei wird aber nicht ein instruktionstheoretisches Offenbarungsverständnis zugrunde gelegt, sondern vielmehr wird Offenbarung als Kommunikationsgeschehen zwischen Gott und Mensch gesehen, das durchaus für Entwicklung offen ist. Hierin liegt auch die Bedeutung des Heiligen Geistes. Doch dieser offenbart keine neue Wahrheit, sondern „[d]iese Überlieferung, die von den Aposteln stammt, entwickelt sich in der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes weiter. [...] Denn die Kirche strebt im Lauf der Jahrhunderte ständig der Fülle der göttlichen Wahrheit entgegen, bis sich an ihr die Worte Gottes erfüllen.“ (DV 9)

Eine Lehrentwicklung ist durchaus möglich, und auch der Heilige Geist ist hierzu Beistand, insofern kann Linzey in der Sache durchaus rechtgegeben werden. Doch von neuen Wahrheiten, die durch den Heiligen Geist in der Gegenwart offenbart werden, auszugehen, entspricht nicht der Lehre der Alten Kirche und auch nicht der Lehre der Katholischen Kirche.

Wohl wendet sich Linzey gegen jene theologische Tradition, die sich jahrhundertlang für eine anthropozentrischen Sicht auf die nicht-menschlichen Geschöpfe engagierte. Auch argumentiert er durchaus mit Verweisen auf die Kirchenväter und andere Heilige der vergangenen Jahrhunderte. Hierin kann man also in wohlwollender Auslegung sagen, dass die Formulierung dogmatisch kritisiert werden kann, Linzey aber in der Argumentation durchaus von einer Vertiefung der bisherigen Glaubenslehre und nicht von einer Neuoffenbarung ausgeht.

¹²⁶ vgl. KLAUSNITZER, Wolfgang, Christliche Offenbarungslehre. Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende, Religionslehrer und Religionslehrerinnen, Heiligenkreuz 2016, 329-336.

Eine zweite wiederum eher dogmatische Kritik an Linzeys theologisch-anthropologischen Voraussetzungen ist sein Verständnis der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Einerseits ist positiv hervorzuheben, dass er an dieser festhält und somit die Sonderstellung des Menschen nicht einfach nivelliert. Wiederum sieht man hier, dass Linzey nicht von einer neuen Offenbarung ausgeht, sondern Glaubensinhalte neu interpretiert und vertieft.

Doch in seinem Ansatz ist die Gottebenbildlichkeit eine universale anthropologische Konstante, die jedem Menschen zugesprochen wird. Dennoch geht es ihm aber darum, dass uns durch Jesus Christus das wahre Bild Gottes begegnet. Die Unterscheidung zwischen Gottebenbildlichkeit und Gottähnlichkeit ist jedoch bei ihm nicht zu finden. Dieser heilspädagogische Ansatz findet sich vor allem in der östlichen Patristik. Der Mensch soll durch den göttlichen Pädagogen Jesus Christus immer mehr Gott ähnlich werden.

Der Sache nach argumentiert Linzey sehr wohl in diese Richtung. Christus offenbart, was die Gottebenbildlichkeit in ihren ethischen Konsequenzen bedeutet, nämlich Dienst aus Liebe. Die Gottebenbildlichkeit und die damit begründete Herrschaft des Menschen soll in ihrer wahren Bedeutung eine Ausweitung der ethischen Berücksichtigung auf die Tiere begründen. Es geht ihm um die Realisierung der Gottebenbildlichkeit, die durch Christus endgültig in ihrer wahren Bedeutung gezeigt wird, die der Mensch qua Mensch aber eigentlich schon hat.

Um diese begriffliche und anthropologische Differenz ausdrücken zu können, wird in der Katholischen Dogmatik eben zwischen der Gottebenbildlichkeit, die jeder Mensch qua Mensch hat, und der Gottähnlichkeit, die durch den Sündenfall verloren gegangen ist und durch Christus wiedererlangt werden soll, unterschieden.

Für das Verständnis der ethischer Argumentation von Linzey, dem es um die moralische Dimension und Ausgestaltung der Gottebenbildlichkeit und des Herrschaftsauftrages geht, ist jedoch diese fehlende theologisch-anthropologische Unterscheidung kaum von Bedeutung.

5.2.2 Theologisch-ethische Kritik

Eine Kritik, die er teilweise aufgreift, aber in ihrer Essenz nicht thematisiert, ist das Hinterfragen der theologischen Prämissen seines Ansatzes. Der trinitätstheologische begründete Eigenwert der Schöpfung, der einzelnen Geschöpfe und v.a. der empfindungsfähigen Tiere sei für Nicht-Christ:innen nicht annehmbar. Der normative Grundsatz, dass der Mensch den Willen Gottes tun soll, ist ohne Gottesglauben gegenstandslos.

Linzey argumentiert zwar, dass die grundsätzlichen Argumente auch säkular nachvollziehbar seien, insofern er sich als Vertreter eines pathozentrischen tierethischen Ansatzes versteht. Doch dahinter steht vielmehr die Frage, was das genuin Theologische an der theologischen Ethik sei.

Ohne auf die vielen Nuancierungen bei der Beantwortung dieser Frage einzugehen, soll Linzeys Position verständlich gemacht werden. Wenn er betont, dass es ihm einerseits darum geht, die christlichen Ressourcen für eine pathozentrisch begründete Tierethik aufzudecken, und er andererseits den universalen, weil auch rational vermittelbaren Anspruch seiner Argumentation betont, verortet er das genuin Theologische auf der Ebene der Motivation. Zwar begründet er seinen Ansatz mit schöpfungstheologischen, christologischen und pneumatologischen Konzepten. Dennoch sind seine Pathozentrik und die Ethik der Großmütigkeit auch mit säkularen Konzeptionen begründbar.

Zuletzt ist es aber auch Wesen jeder ethischen Argumentation, dass darin weltanschauliche Voraussetzungen und Prämissen enthalten sind. Dies wird aber meist nur bei theologischen Ansätzen als hinderlich angesehen. Hinter Singers Ansatz steckt eine utilitaristische Ethik und hinter Regans Ansatz eine rechtstheoretische Argumentation. Beide werden aber nicht wegen dieser Voraussetzungen als utilitaristische oder rechtstheoretische Sondermoral abqualifiziert. Dasselbe sollte auch für Linzeys theologischen Ansatz gelten, insofern der Glaube die Vernunft sucht, und insofern Linzey gerade auf der Ebene der Motivation das genuin Theologische verortet.

Abschließend ist auf die begriffliche und argumentative Konsistenz einzugehen. Einerseits ist zu hinterfragen, welche Tiergruppen Linzey mit dem Begriff Tier meint. In weiterer Folge ist auch die Begründung, weshalb nur den sicheren Fällen von geisterfüllten, empfindungsfähigen Lebewesen Theos-Rechte zugesprochen werden, zu untersuchen.

Linzey beschäftigt sich nicht ausführlich mit der Definition im Sinne einer Eingrenzung welche Tiergruppen sein Begriff des Tieres umfasst. Einerseits ist die fehlende Differenzierung der langen anthropozentrischen Tradition geschuldet, die die enorme Vielfalt der Tierwelt, um eine Unterscheidung zum Menschen zu bekräftigen, unter den Begriff des Tieres zusammenfasst. Andererseits bemüht sich Linzey bei den Theos-Rechte um eine ethische Differenzierung, die aber kaum begriffliche Konsequenzen hat. Die aufgrund der Theos-Rechte begründeten Tierrechte werden nur auf Vögel und Säugetiere beschränkt, insofern bei ihnen mit

ziemlicher Sicherheit von einer zum Menschen analogen Empfindungsfähigkeit und damit auch einem analogen spirituellen Leben ausgegangen werden kann. Dennoch spricht er dann im weiteren Verlauf seiner Ausführungen wiederum nur von Tieren oder empfindungsfähigen Tieren. Doch mit seinem christologisch begründeten Großmütigkeits-Paradigma wird der Kreis der moralischen Objekte nicht mehr nur auf die zwei Tiergruppen begrenzt, die moralische Rechte für sich beanspruchen können, sondern wieder auf alle empfindungsfähigen Lebewesen erweitert.

Diese begriffliche Undifferenziertheit macht es auch schwer, seiner Argumentation zu folgen, insofern die Eingrenzung der Tiergruppen mit rechtlichen Status aus argumentationstheoretischen und pragmatischen Gründen erfolgt, aber seinen zuvor begründeten besonderen, inhärenten Wert aller empfindungsfähigen Lebewesen abschwächt. Doch man kann hierin auch eine bewusste, teleologisch begründete Reduktion sehen, womit man bei der klassischen Spannung zwischen deontologischen und teleologischen Argumentationen angekommen wäre, mit der jede Ethik ringen wird müssen, sobald es um konkrete Anwendungsfelder geht.

5.3 Vorzüge des Linzey'schen Ansatzes

Andrew Linzey's Ziel ist es, die christlichen Ressourcen für ein neues und positives Mensch-Tier-Verhältnis herauszuarbeiten, um die für ihn grundlegendste Kritik an den bekannten pathozentrischen Ansätzen von Peter Singer und Tom Regan zu überwinden, nämlich den Eigenwert von manchen Tieren auf Kosten der Würde der verletzlichsten Menschen zu etablieren. Dies ist ihm in den vielen bisher erschienenen und noch gegenwärtig erscheinenden Beiträgen in einer sehr breiten Darstellung gelungen. Somit kann er neben den argumentativen Stärken eines theologischen Ansatzes v.a. die handlungsmotivierende Kraft des christlichen Glaubens für die Sache der Tiere mobilisieren.

Zwar begründet er auch pathozentrisch den besonderen, inhärenten Wert von allen empfindungsfähigen Lebewesen, doch er begründet auch für alle Geschöpfe und der Schöpfung als Ganzes einen Eigenwert aufgrund der Liebe Gottes, der nicht auf den Nutzwert, den sie für Menschen haben, reduziert werden kann. Neben tierethischen hätte man dadurch auch Ressourcen für eine ökologische Ethik gewonnen.

Auch begründet Linzey mit den Theos-Rechten Tierrechte, die nicht primär aufgrund bestimmter Fähigkeiten, die diese Tiere haben müssen, zugesprochen werden. Somit fällt das Problem weg, dass Menschen, die diese Fähigkeiten noch nicht oder nicht mehr besitzen, ihrer Rechte beraubt werden. Alle geisterfüllten Lebewesen mit inhärentem Wert können das moralische Recht für sich beanspruchen, in ihrer geschöpflichen Integrität nicht ungerechtfertigt verletzt zu werden, insofern das Recht Gottes auf Respekt und Bewahrung seiner geliebten Schöpfung besteht. Da Gott als Schöpfer absolute Rechte über seine Schöpfung, ist sie dem Menschen nicht absolut unterstellt, sondern der Herrschaftsauftrag begründet einen bewahrenden Dienst an der Schöpfung und den einzelnen Geschöpfen. Wiederum zeigt sich, dass man aus dieser tierrechtlichen Argumentation auch Ressourcen für eine ökologische Ethik herauslösen könnte.

Doch Rechte garantieren nur gewisse Mindeststandards, die Menschen bei der Behandlung von Tieren beachten müssen. Bestenfalls ist hierdurch eine gleiche Berücksichtigung der tierlichen Interessen begründet. Linzey geht es aber, auch um die verletzlichsten Menschen nicht aus der ethischen Berücksichtigung auszuschließen, um eine nicht bloß gleiche, sondern bessere Behandlung des körperlichen, oder mentalen Schwächeren. Sein Ansatz hat also den Vorteil, dass auch andere Begründungen und Motivation aufgenommen werden können.

Statt dem Gleichheits-Paradigma ist für ihn das Großmütigkeits-Paradigma leitend. Wie Eltern ihren Kindern nicht bloß gleichberechtigte, sondern bevorzugte (ethische) Berücksichtigung gewähren, so sollen auch Tiere nicht trotz, sondern gerade wegen ihrer Andersheit gegenüber dem Menschen mehr Berücksichtigung erfahren. Christologisch konkretisiert geht es wiederum darum, den Herrschaftsauftrag nicht als Dominanz des Stärkeren über den Schwächeren, sondern als Dienst des Höheren für das Niederen zu verstehen. Für Linzeys Ansatz spricht daher auch, dass er es schafft, eine positive Mensch-Tier-Beziehung zu etablieren. Tiere werden nicht als – in Singers Ansatz gleichberechtigte – Konkurrenten innerhalb einer utilitaristischen Kosten-Nutzen-Rechnung vorgestellt, sondern Menschen sollen dienend über die Tiere herrschen, die nicht bloß gleiche, sondern aufgrund ihrer gegenüber der Macht des Menschen schwächeren Stellung mehr ethische Berücksichtigung verdienen.

Hierin drückt sich der Kerngedanke und die besondere Stärke dieses Ansatzes aus. Die Unterschiede zwischen Menschen und Tieren, von denen Linzey weiterhin ausgeht, werden nicht auf den kleinsten gemeinsamen Nenner der Empfindungsfähigkeit nivelliert, sondern werden bewusst aufgenommen. Die ethischen Folgen, die diese Differenzen aber bisher zeitigten, werden radikal umgedeutet. Den Speziesismus-Vorwurf Singers aufnehmend will Linzey dieselbe großmütige Berücksichtigung von Kindern aufgrund ihrer unterlegenen Fähigkeiten und Unterschiede im Vergleich zu einem erwachsenen Menschen auch bei Tieren angewandt wissen. Linzey schafft es so, von den Menschen nicht eine radikal neue Sicht auf die Tiere zu verlangen, nämlich als in den wesentlichen Aspekten dem Menschen gleichgestellte Wesen. So gelingt es ihm aber auch, die meisten Menschen dort abzuholen, wo sie sind.

Für Linzey besteht hierzu keine Alternative, insofern eine jahrhundertelange anthropozentrische Tradition zu einer Institutionalisierung dieser Sicht der Tiere als vom Menschen zu unterscheidende und daher schlechter zu behandelnde Geschöpfe führte. Dies drückt sich auch in der Institutionalisierung von Tierleid aus, die aus den für die Tiere negativen ethischen Bedeutung ihrer Unterschiede gegenüber dem Menschen resultierte, die man diesen Unterschieden gab. Sein Ziel ist es daher, nachdem er eine neue, positive Sicht auf die Mensch-Tier-Beziehung begründet hat, mithilfe dieser gegen institutionalisiertes Tierleid anzukämpfen. Dabei – und das wird im letzten Ausblick deutlich – geht es ihm nicht um eine radikale Veränderung des menschlichen Verhaltens gegenüber Tieren von heute auf morgen. Vielmehr setzt er sich für einen progressiven Fortschritt ein, der von jedem Menschen nach seinen oder ihren Möglichkeiten in unterschiedlicher Geschwindigkeit zu verfolgen ist.

Dies ist ihm besonders auch mit Blick auf gewaltbereite Tierschützer:innen oder einer übertriebenen Selbstgerechtigkeit mancher Verfechter:innen von Tierrechten ein Anliegen. Insofern wir in einer erlösungsbedürftigen Welt leben, in der Leben immer nur auf Kosten anderen Lebens überleben kann, kann es keine widerspruchsfreien Lebensformen geben, die gänzlich auf Tierleid verzichten können. Von daher gibt es nach Linzey keinen Anlass mit erhobenem Zeigefinger selbstgerecht von allen Menschen zu verlangen, vegan zu leben. Aus einer solchen selbstgerechten Haltung heraus zu versuchen, die notwendige Mehrheit der Menschen zu ändern, wird entweder wenig bringen oder sogar dem Anliegen einer Sensibilisierung für Tierwohl keinen Dienst erweisen. Vielmehr geht es darum, ein kritisches Bewusstsein zu institutionalisieren, um progressiv aus den zahlreichen Mechanismen systematischen Tierleides auszusteigen. Dies soll durch Gesetze, Konsumverhalten und Bildung geschehen.¹²⁷ Dabei soll einerseits Tierleid sichtbar und bewusst gemacht werden. Andererseits soll die Diskussion auf die ethische Legitimation von Tierleid konzentriert bleiben, und nicht von Diskussionen über die Nützlichkeit, die aus unserem Verhalten gegenüber den Tieren für uns Menschen resultierte, dominiert werden.¹²⁸

Für Linzeys Ansatz spricht also zum einen, dass er es schafft, aus der vermeintlich anthropozentrischen christlichen Tradition vielfältige Ressourcen für ein positives Mensch-Tier- und auch Mensch-Umwelt-Verhältnis herauszuarbeiten, die an den Fundamenten christlichen Glaubens ansetzen. Zum anderen werden Tierrechte theozentrisch und damit nicht primär aufgrund bestimmter Fähigkeiten begründet, womit das Problem der Exklusion der vulnerabelsten Menschen aus der moralischen Obsorge anderer pathozentrischer Tierethiken überwunden wird. Des Weiteren wird mit dem Großmütigkeits-Paradigma einerseits ermöglicht, die bisherige Sonderstellung auf innovative Art und Weise beizubehalten, und andererseits können so auch jenseits von Rechten andere Begründungen und Motivation für eine bessere Behandlung aller empfindungsfähigen Lebewesen aufgenommen werden. Zuletzt spricht für seinen Ansatz, dass er sich der langen Institutionalisierung von Tierleid bewusst ist und dennoch realistisch genug bleibt, um für einen progressiven und stufenweisen Ausstieg zu plädieren, der für ihn die nachhaltigsten Ergebnisse verspricht.

¹²⁷ vgl. A. LINZEY, Why animal suffering matters, 65-68.

¹²⁸ vgl. A. LINZEY, Why animal suffering matters, 60-62.

6. Ausblick: christlicher Vegetarismus

Um Linzeys Ansatz auch anhand eines konkreten Anwendungsbeispiels zu veranschaulichen, wird zuletzt auf die Frage eingegangen, inwiefern sich eine vegetarische Ernährungsweise mithilfe der von ihm freigelegten christlichen Ressourcen und Argumenten motivieren lässt und ob Linzey von einem absoluten Gebot zum Vegetarismus ausgeht.

Zunächst stellt Linzey aufgrund seines Konzepts der Theos-Rechte grundlegend infrage, dass Menschen absolute Rechte über Tiere hätten, was das Töten einschließen würden.¹²⁹ Dadurch ist zum einen jeder ungerechtfertigte Eingriff in die schöpfungsgemäße Integrität eines Tieres als Verletzung seiner Rechte zu bewerten. Wir sind folglich dem Tier gegenüber direkt verpflichtet, eine Rechtfertigung zu formulieren. Gerade das vorzeitige Beenden seines Lebens verlangt daher nach besonders gravierenden Gründen, um gerechtfertigt werden zu können.

Dies wird für Linzey auch bei der Deutung des Noah-Bundes deutlich. Die im Paradies übliche vegetarische Ernährung wird um die Möglichkeit des Tötens von Tieren zu Nahrungszwecken erweitert und dann wiederum eingeschränkt, insofern das Blut als Sitz des Lebensgeistes nicht konsumiert werden darf, da es Gott gehört. Wiederum wird hier deutlich, dass der Mensch kein absolutes Recht hat zu töten, und dass das Töten aufgrund der Beschränkungen im Gegensatz zur vegetarischen Ernährungsweise des Paradieses nur in Situationen zulässig ist, wo keine Alternativen bestehen. „[D]ie Tatsache, dass der Mensch tötet, ist eine notwendige Konsequenz der Sünde, aber der Akt des Tötens selbst darf nicht das Geschenk des Schöpfers veruntreuen“,¹³⁰ nämlich den Lebensgeist Gottes. Der Vegetarismus des Paradieses wird also im Noah-Bund nicht einfach durch ein freies Verfügen des Menschen über die Tiere ersetzt, sondern das Töten wird klar eingeschränkt, insofern es ein ethisches Problem darstellt und von daher nur zu Nahrungszwecken erlaubt wird, und insofern dabei bedacht wird, dass das Tier eigentlich Gott gehört, da das Blut als Sitz des Lebensgeistes Gottes nicht verzehrt werden darf.

Des Weiteren führt Linzey in seinen früheren Büchern die Argumente an, dass es keine Form des Schlachtens gibt, die kein Leid für das Tier bedeuten würde; dass fast jedes Fleisch aus Massentierhaltung stammt und daher mit viel Tierleid verbunden ist, und dass die Fleischpro-

¹²⁹ vgl. A. LINZEY, Christianity, 130.

¹³⁰ A. LINZEY, Christianity, 142: “[...] the fact that man kills is a necessary consequence of sin but the act of killing itself must not misappropriate the Creator’s gift.”

duktion bis zu 40% des weltweiten Getreides zur Fütterung der Tiere benötigt, also einen beträchtlichen Teil zum weltweiten Hunger von Menschen beiträgt.¹³¹ Neben dem Tierwohl sind daher noch ökologische und sozialetische Einwände zu beachten.

Nach Linzey ist daher Abstand davon zu nehmen, die Ausnahmeregelungen des Noah-Bundes zur Norm zu erheben. Vielmehr sollen Weltregionen, die zur Ernährungssicherheit der Bevölkerung rein vegetarisch fähig sind, nicht durch gedankenlosen Fleischkonsum immenses Tierleid fördern. „Das christliche Argument für Vegetarismus ist daher simpel: Wenn Tiere Gott gehören, einen Wert vor Gott haben und für Gott leben, dann ist ihre unnötige Zerstörung sündhaft.“¹³² Auch von seiner Konzeption eines trans-natürlichen Imperativs her ist dort eine vegetarische Ernährung angeraten, wo sie möglich ist. In Gegenden, in denen der Mensch seine Ernährung anderweitig sicher kann, und so aus der „naturrechtlichen“ Notwendigkeit, zum Überleben anderes Leben töten zu müssen, ausbrechen kann, soll er in den ursprünglichen, trans-natürlichen Schöpfungsfrieden zurückkehren, immer aber im Bewusstsein der Gebrochenheit und Erlösungsbedürftigkeit der Welt.¹³³

Diese Einsicht erklärt wohl auch, weshalb Linzey aus seinem deontologischen Gebot, Leiden zu vermeiden, in diesem konkreten Anwendungsfeld keinen radikalen Wandel jedes Menschen zu Veganismus fordert. Die Unterscheidung von Schöpfung(-sordnung) und Natur, die sich im transnatürlichen Imperativ ausdrückt, lässt keine Ernährungsform zu, die gänzlich auf Tierleid verzichtet. „Insofern kein ‚reines‘ Land auf der Erde möglich ist, müssen Tierrechtler:innen ihre Visionen einer neuen Welt für Tiere mit dem ausdauernden Einsatz für einen graduellen, pragmatischen, demokratischen Wandel abstimmen.“¹³⁴ Insofern dieser Vorbehalt immer bestehen wird, zeigt sich die Erlösungsbedürftigkeit der Welt und wiederum kann der christliche Glaube, also das Bewusstsein, dass diese Erlösung mit Christus bereits angebrochen ist, diesen eschatologischen Vorbehalt auszuhalten helfen.

Dennoch vertritt Linzey die Ansicht, dass der Vegetarismus als biblisches Ideal anzusehen ist. Wie oben schon erwähnt wird zwar nach der Sintflut eine Ausnahme vom eigentlichen Tö-

¹³¹ A. LINZEY, Christianity, 143f.

¹³² A. LINZEY, Christianity, 146: „The Christian argument for vegetarianism then is simple: since animals belong to God, have value to God and live for God, then their needless destruction is sinful.“

¹³³ vgl. A. LINZEY, Animal Theology, 83f.

¹³⁴ A. LINZEY, Animal Gospel, 102: „Given that there is no ‚pure‘ land possible on earth, animal rightists need to match their vision of a new world for animals with a tenacious commitment to gradual, pragmatic, democratic change.“

tungsverbot von Tieren zur Nahrungsbeschaffung, die nicht anders gedeckt werden können, gewährt, doch diese Natur gilt es nach dem Vorbild Jesu in die eigentliche Schöpfungsordnung zurückzuführen. Auch wenn Jesus kein Vegetarier war, insofern zumindest bezeugt wird, dass er Fisch aß, geht Linzey davon aus, dass es ganz der Lehre Jesu entspräche, aus ethischen Gründen heute in westlichen Gesellschaften auf Fleisch zu verzichten. Zur Zeit Jesu war eine vegetarische Ernährung nur aus asketischen Gründen bekannt, und es gab auch viele patristischen Einwände dagegen, die von Aversionen gegenüber gnostischen oder anderen häretischen Gruppierungen herrühren, die sich vegetarisch ernährten.

Dagegen versucht Linzey, Jesu Verhalten mit den biblischen Geboten zu dieser Frage in Zusammenhang zu bringen. Er geht davon aus, dass das Töten unter Bedingungen der Notwendigkeit rechtfertigbar ist. „Solch eine Situation, nehmen wir an, herrschte im Palästina des ersten Jahrhunderts, wo allein geographische Faktoren eine Knappheit an Protein[-quellen] annehmen lassen.“¹³⁵ Es kann also kein absolutes Gebot zum Vegetarismus geben, genauso wenig wie es ein absolutes Tötungsverbot von Tieren zu Nahrungszwecken geben kann. Biblisch ist das Töten von Tieren erlaubt, wenn es zur Sicherstellung des Überlebens notwendig ist. Dennoch ist der trans-natürliche Imperativ ein Aufruf, diese Ausnahme nicht zur Regel werden zu lassen und er stellt den Fleischverzicht als theologischen Akt dar, der den Frieden, der am Anfang der Schöpfung war und dessen Erneuerung mit Jesus angebrochen ist, schon jetzt in aller Gebrochenheit erahnen lässt. „Indem wir uns weigern zu töten und Fleisch zu essen, bezeugen wir eine höhere im *Logos* implizierte Ordnung der Existenz, die sich bemüht in uns anzubrechen.“¹³⁶

Einerseits braucht es abschließend auch kein absolutes Tötungsverbot, um Vegetarismus als ethisch rechtfertigbar zu begründen, insofern allein schon aus dem Gebot heraus, unnötiges Leiden zu vermeiden, das leidvolle Leben und Töten vieler Nutztiere aus bloß kulinarischen Gründen zu verurteilen ist. Dies ist auch für seine Argumentation wichtig, dass das Leben von Tieren aufgrund von enormen Leidenserfahrungen frühzeitig beenden werden kann und in manchen Fällen auch beendet werden sollte. Er spricht sich also nicht gegen die Praxis des Einschläfern von Tieren aus, um sie von ihrem Leiden zu erlösen.

¹³⁵ A. LINZEY, *Animal Theology*, 134: “Such a situation, we may assume, was present in first-century Palestine where geographical factors alone seem to suggest a scarcity of protein.”

¹³⁶ A. LINZEY, *Animal Theology*, 90f.: “By refusing to kill and eat meat, we are witnessing to a higher order of existence, implicit in the *Logos*, which is struggling to be born in us.”

Andererseits geht es Linzey um einen pragmatischen, schrittweisen Ausstieg aus der Institutionalisierung von Tierleid. Dies kann für jeden Menschen etwas anderes bedeuten; vom bewussteren Konsum von Fleischprodukten bis hin zum Veganismus. Doch letztlich gilt es, die Erlösungsbedürftigkeit der Welt zu bedenken, die ein selbstgerechtes Verurteilen aller nicht-vegetarischen Ernährungsformen verhindert. „Nur eine eschatologische Erlösung kann definitiv das Böse beenden. Jedoch, bestärkt durch den Geist als Folge des Christus-Ereignisses, können Menschen in Solidarität mit anderen Kreaturen leben, die in denselben ‚Strukturen der Unordnung‘ gefangen sind.“¹³⁷

Was es also braucht, ist nicht ein selbstgerechtes absolutes Gebot zum Vegetarismus, sondern Ermutigung, dass die Vollendung des ursprünglichen Schöpfungsfriedens bereits mit Jesus angebrochen ist; dass wir Menschen als Ebenbild Gottes ausgezeichnet und befähigt wurden, an der Erlösung mitzuwirken und dass aber die letzte Aufhebung allen Leids nicht in der Macht des Menschen liegt, sondern Gott vorbehalten ist. Theologisch kann Linzey also für eine progressive Institutionalisierung von Praktiken des Friedens plädieren, die weder in Selbstgerechtigkeit noch in Perfektionismus fallen muss und dennoch die Gewissheit hat, dass jeder Akt, der Tierleid vermeidet, einen Beitrag an der bereits angebrochenen Vollendung der Schöpfung darstellt.

¹³⁷ R.P. MCLAUGHIN, Andrew Linzey, 435: “Only an eschatological redemption can definitively end evil. However, empowered by the Spirit in the wake of the Christ-event, humans can live in solidarity with other creatures caught up in the same ‘structures of disorder’.”

Zusammenfassung

Mit Andrew Linzey gibt es seit den Anfängen der modernen Tierethik- und Tierrechtsdiskussion in den 1970er Jahren auch eine theologische Stimme in diesem interdisziplinären Diskurs. Inspiriert durch die säkular-philosophischen pathozentrischen Ansätzen eines Peter Singers und Tom Regans sucht Linzey einen theologisch-ethischen Entwurf vorzulegen, der die zentrale Schwäche der beiden breit rezipierten Tierethiker überwindet. Er schafft es den Eigenwert aller Geschöpfe und den besonderen, inhärenten Wert aller empfindungsfähigen Lebewesen zu begründen, ohne die Würde von Menschen zu mindern, die nicht wie bei Singer über komplexe Interessen verfügen, oder nicht wie bei Regan fähig sind, Subjekte eines Lebens zu sein. Doch Linzey versteht sich auch als Verfechter von Tierrechten. Hier versucht er sich wiederum kritisch mit Tom Regan auseinanderzusetzen, insofern Linzey die moralischen Rechte nicht an bestimmte Fähigkeiten binden will, die manche Menschen und die meisten Tiere nicht haben. Darüber hinaus will er aber auch jenseits von Rechten eine neue, positive Mensch-Tier-Beziehung etablieren. Um dies zu erreichen, stellt Linzey sein Konzept einer Ethik der Großmütigkeit vor, die die Unterschiede zwischen Mensch und Tier nicht negiert oder nivelliert, sondern die daraus gezogenen ethischen Konsequenzen kritisiert und neu zu deuten versucht.

Um den Ansatz von Andrew Linzey einordnen zu können, wurden zunächst die drei großen Gruppen tierethischer Ansätze vorgestellt. Zunächst wurde festgehalten, dass ein methodischer Anthropozentrismus, d.h. die erkenntnistheoretische Feststellung, dass jegliches Argumentieren und Nachdenken über Tiere immer aus der Sicht und dem Geist von Menschen stammen wird und jegliche moralische Forderung letztlich nur an uns Menschen adressiert werden kann, nicht zwangsläufig jede nicht-anthropozentrische Ethik verunmöglicht.

Die wohl ältesten Denktraditionen, wie über Tiere ethisch nachgedacht bzw. nicht nachgedacht wurde, waren und sind die anthropozentrischen Ansätze. Lange dominierte der radikal-anthropozentrische Ansatz die westliche Geistesgeschichte. Gemäß der bei Aristoteles schon zu findende Vorstellung einer *scala naturae* hat der Mensch eine Sonderstellung vor allen anderen, ihm gegenüber niederen Lebewesen. Wie Pflanzen den Tieren zur Nahrung dienen, sollen auch die Tiere dem Menschen dienen. Diese Idee eines natürlichen Sklaventums des Niederen für das Höhere entfaltete auch in anderen Kontexten eine lange und bedauernswerte

Wirkungsgeschichte. Der Mensch ist das einzige moralische Subjekt und zugleich auch das einzige moralische Objekt, d.h. er ist auch der einzige Adressat moralischer Handlungen. Tiere werden nur indirekt in den ethischen Überlegungen berücksichtigt, wie etwa eine Schädigung an ihnen als ein Schaden für ihre Besitzer:innen bewertet wurde. Diese indirekte Berücksichtigung findet sich auch bei Kant, der das Quälen von Tieren aus der Sorge vor der moralischen Verrohung des Menschen gegenüber seinem Mitmenschen, oder aus Sorge der Würde des Menschen aufgrund der so verfehlten Moralfähigkeit verurteilt. Das Tier an sich kommt in dieser Überlegung nicht vor.

Die heute vermehrt vertretenen gemäßigten Formen des anthropozentrischen Ansatzes sprechen Tieren einen relativen Eigenwert zu, insofern sie einen vom Menschen abgestuften Wert besitzen. Die Abstufungen der *scala naturae* werden zwar aufgenommen, jedoch wird keine „natürliche“ moralische Schlechterstellung der niedrigeren Lebensformen angenommen. Tiere werden so zwar zu moralischen Objekten, also Adressaten moralischer Handlungen, jedoch ist ihr Eigenwert nur aufgrund und relativ zu menschlichen Bewertungen gegeben.

Eine andere Perspektive bieten dagegen biozentrische Ansätze. Diese gehen von dem gleichen Eigenwert allen Lebens aus. Ein Grashalm hat denselben moralischen Wert wie ein Mensch qua ihrem Willen zum Leben. Dies zeichnete für den bekannten Vertreter dieser Richtung, Alber Schweitzer, auch die Tragik des Lebens aus, insofern Überleben nur auf Kosten anderen Lebens möglich ist. Für ihn ist daher jede Eingriff in andere Leben auf das Unvermeidliche zu reduzieren. Doch dies erfordert wiederum Kriterien, die den egalitären Eigenwert allen Lebens nicht durchhalten. Positiv kann man aber die Haltung der Ehrfurcht vor dem Leben aus diesem Ansatz mitgenommen werden.

Die dritte und heute wohl prominenteste Gruppe von tierethischen Ansätzen sind die pathozentrisch begründeten Tierethiken. Der Grund für moralische Berücksichtigung ist nicht bloß die Tatsache des Lebens oder eine menschliche Bewertung, sondern die Fähigkeit, positive und v.a. negative, leidvolle Empfindungen haben zu können. Peter Singer gilt hierbei als Begründer des pathozentrischen Ansatzes einer präferenzutilitaristischen Ethik. Alle Lebewesen, die komplexe Interessen entwickeln können, sind als Personen anzuerkennen und daher egalitär in der ethischen Diskussion zu berücksichtigen. Tom Regan dagegen vertritt einen tierrechtlichen Ansatz, der pathozentrisch begründet ist. Allen Lebewesen, die Subjekt eines Lebens sein können, was bestimmte Fähigkeiten voraussetzt, soll derselbe inhärente Wert zugesprochen werden und dementsprechend sollen manchen Tieren auch die gleichen Grundrechte

wie Menschen gewährt werden. Beide Ansätze schaffen es, einen Eigenwert mancher Tiere jenseits von menschlichen Bewertungen zu begründen, jedoch geschieht das nur aufgrund bestimmter vorzuweisender Fähigkeiten. Manche Menschen verfügen noch nicht oder nicht mehr über diese Fähigkeiten und verlieren somit ihren Personenstatus oder ihren inhärenten Wert, also ihre Würde. Des Weiteren wird bei Singer so lediglich die gleiche Berücksichtigung von Tieren begründet und nicht das Leid an sich als Übel abgelehnt. Linzey wird dagegen den inhärenten Wert nicht primär mit bestimmten Fähigkeiten, sondern theologisch aus dem Geliebt-Werden durch Gott heraus begründen.

Andrew Linzey nimmt also die pathozentrischen Ansätze kritisch auf und liefert eine dezidiert theologische Begründung einer Tierethik. Dabei geht er trinitätstheologisch vor und begründet zunächst schöpfungstheologisch einen Eigenwert der Schöpfung im Allgemeinen und der Geschöpfe im Einzelnen. Leitend hierfür ist die innertrinitarische Liebe, die nicht zwischen den drei göttlichen Personen bleiben kann, sondern sich entäußert. Die Schöpfung wird daher aus einem Freiheitsentschluss und in Liebe geschaffen, womit Linzey die Vorstellung einer *creatio ex amore* vertritt. Dies erlaubt es das Geschaffene als freies Gegenüber und als das ganz andere, weil nicht-göttliche zu denken. Die Schöpfung und die Geschöpfe in ihr sind von Gott also geliebt aufgrund ihres bloßen Seins. Aus dieser Liebe kann daher ein Eigenwert jenseits geschöpflicher Zuschreibung deduziert werden.

Dieser schöpfungstheologische Eigenwert bedeutet theologisch-ethisch, dass man die Geschöpfe und die Schöpfung insgesamt nicht auf den menschlichen Nutzwert reduzieren kann. Zudem können aus dieser physiozentrischen Argumentation auch Ressourcen für eine ökologische Schöpfungsethik gewonnen werden, insofern im Geliebt-Werden durch Gott aufgrund ihres bloßen Seins auch ein Erhalt der Schöpfung begründet und motiviert werden kann.

Pneumatologisch begründet Linzey einen besonderen Eigenwert geisterfüllter, d.h. empfindungsfähiger Lebewesen aus Fleisch und Blut. Indem er wiederum an die Schöpfungserzählung anknüpft, betont er einerseits den gemeinsamen Schöpfungstag von Mensch und Landtieren und andererseits die Einhauchung des (Lebens-)Geistes Gottes sowohl in Menschen als auch in Tieren.

Linzey übernimmt nicht die Hierarchisierung der Tiergruppen im Sinne einer *scala naturae*, jedoch versteht er die Schöpfungstage als konzentrische Kreise einer immer größeren Intimität mit Gott. Von daher ist es von großer Bedeutung, dass (Land-)Tiere am selben Tag wie das

Ebenbild Gottes geschaffen wurden. Dies wird durch die spirituelle Kontinuität zwischen Mensch und Tier aufgrund der gemeinsamen Geistgabe nochmal betont. Der Geist Gottes ist es, der Leben schenkt und die Geschöpfe befähigt, auf das Wort Gottes in ihrer je eigenen Weise zu antworten. Tiere haben also für Linzey aufgrund der Geistgabe ein zum Menschen analoges spirituelles Leben. Sie müssen daher auch eine analoge Empfindungsfähigkeit haben, um überhaupt das Wort Gottes aufnehmen zu können. Von daher liebt Gott alle Geschöpfe und jene Geschöpfe, die er mit dem Geist begabt hat, haben dadurch einen besonderen Wert, den Linzey in Anschluss an Tom Regan inhärenten Wert nennt.

Darüber hinaus begründet die Anwesenheit Gottes in diesen Geschöpfen, dass ihr Leiden nicht als bloß tierliches Leiden im Gegensatz zum Leiden des Menschen relativiert wird. Linzey vertritt eine (Mit-)Leidensfähigkeit Gottes auch in Referenz zum Ansatz eines Patricompassianismus von Jürgen Moltmann. Gott steht der Schöpfung nicht indifferent gegenüber. Einerseits wird dies durch die Schöpfung an sich bezeugt als *creatio ex amore*, andererseits wird die Solidarisierung mit dem Leiden in der Schöpfung am Kreuz besonders deutlich. Das fleischgewordene Wort Gottes nimmt daher für Linzey nicht nur das menschliche Leiden, sondern alles fleischliche, d.h. geschöpfliche Leiden an und überwindet es. Daraus ergibt sich aber auch, dass nicht nur das menschliche Leiden für Gott relevant ist, sondern auch das Leiden der Tiere, insofern sie empfindungs- und damit leidensfähig sind. Diese pathozentrische Kontinuität, die pneumatologisch durch die Anwesenheit des Geistes Gottes in allen empfindungsfähigen Lebewesen eine neue theologische Qualität bekommt, begründet also neben der spirituellen Kontinuität den besonderen Eigenwert, den inhärenten Wert aller empfindungsfähigen Lebewesen.

Daraus ergibt sich als eine erste handlungsnormative Konsequenz Linzeys tierrechtliche Argumentation mittels der Theos-Rechte. Die Rechte, die Gott an seiner Schöpfung als Schöpfer und damit einziger absoluter Souverän hat, begründen die moralischen Rechte, die Tiere für sich beanspruchen können. Insofern die Schöpfung und die Geschöpfe aufgrund ihres bloßen Seins von Gott geliebt werden, hat er auch das Recht, dass sie in seinem, d.h. schöpfungsgemäßen Sinne erhalten und respektiert werden. Empfindungsfähige Geschöpfe können für sich daher mit Berufung auf die Theos-Rechte das moralische Recht beanspruchen, in ihrer schöpfungsgemäßen Integrität geachtet und erhalten zu werden.

Linzey grenzt dann aus argumentationstheoretischen Gründen den Kreis jener Geschöpfe, die diese Rechte beanspruchen können, auf Säugetiere und Vögel ein. Dieser exklusiver Ansatz

wird von ihm gegenüber dem inklusiven Ansatz, der alle geisterfüllten, empfindungsfähigen Geschöpfe umfassen würde, bevorzugt, da bei den genannten Tiergruppen naturwissenschaftlich gedeckt ist, dass sie über dieselbe Empfindungsfähigkeiten verfügen wie Menschen, und der Einschluss aller zweifelhaften Fälle die Überzeugungskraft seiner Argumentation schwächen würde, und somit diese sicheren Fälle nicht in den Genuss des rechtlichen Schutzes kommen könnten. Bei aller Kritik, die man an dieser Eingrenzung vorbringen kann, gilt es aber zu betonen, dass die Rechte von Tieren primär nicht über bestimmte Fähigkeiten begründet werden, sondern über das Gewollt- und Geliebt-Sein durch Gott.

Linzey sieht aber in Rechten nur ein Mittel, um absolute Mindeststandards im Umgang des Menschen mit Tieren zu kennzeichnen. Rechte bedeuten zwar, dass man anerkennen muss, dass Tieren etwas objektiv und direkt geschuldet wird, aber sie schaffen keine positive Mensch-Tier-Beziehung. Dagegen will Linzey mit seiner zweiten, christologisch argumentierten und motivierten handlungsnormativen Konkretion andere Beweggründe für tierfreundlicheres Verhalten wie Großmütigkeit betonen.

Zunächst nimmt er hierfür den Herrschaftsauftrag an den Menschen positiv auf. Der enge Zusammenhang zwischen der Ebenbildlichkeit Gottes und der Herrschaft über die Schöpfung soll betont werden. In der von Gott übertragenen und damit nicht absoluten Herrschaft des Menschen soll der eigentliche Souverän sichtbar werden. Wie Gott, der Höchste, sich in der Geschichte engagiert und mit Noah und den Tieren der Arche, mit dem Niedrigeren, weil nicht-göttlichen, einen Bund schließt, so soll auch der Mensch in seiner erhöhten Sonderstellung sich für die Mitgeschöpfe engagieren. Dieses Engagement ist aber nicht durch eine bloß gleiche Berücksichtigung geprägt, sondern wie Gott Fleisch angenommen hat und Mensch und wie ein Diener wurde, so soll auch der Mensch seine Herrschaft nicht als Dominanz verstehen. Vielmehr ist die Gottebenbildlichkeit als Aufgabe zu deuten, sich der Verantwortung als dienende Spezies für die Schöpfung bewusst zu werden, zumal diese auserwählte Sonderstellung des Menschen trotz des Sündenfalls mit der Inkarnation Gottes als Mensch nochmal bekräftigt wurde.

Diese Herrschaft als Dienst wird durch das Leben Jesu als ein durch die Haltung der Großmütigkeit geprägter Dienst verstanden. Wie Jesus nicht bloß gleiche, sondern bevorzugte, großmütige Aufmerksamkeit den Entrechteten und Armen, den Ausgestoßenen, also den gesellschaftlich kaum Berücksichtigten schenkte, so soll auch der Mensch die Tiere als die Schwächeren und Entrechteten großmütig berücksichtigen.

Diese Ethik der Großmütigkeit versucht Linzey auch säkular anhand des Beispiels der Eltern-Kind-Beziehung zu veranschaulichen. Wie Eltern die Interessen ihrer Kinder nicht bloß gleich wie ihre eigenen Interessen, sondern bevorzugt und großmütig berücksichtigen, so soll auch der Mensch eine Haltung der Großmütigkeit in der Mensch-Tier-Beziehung einnehmen. Tiere sind aufgrund ihrer geringeren mentalen und kognitiven Fähigkeiten nicht weniger oder bloß gleich ethisch relevant, sondern sie sind wie Kinder oder andere vulnerablen Menschen bevorzugt zu behandeln.

Zuletzt wurde der Linzey'sche Ansatz einer kritischen Würdigung unterzogen. Neben den vielfältigen Kritikpunkten, die Linzey in seinem jahrzehntelangen Arbeiten in seinen Büchern bereits aufgenommen hat, wurden neben dogmatischen, theologisch-anthropologischen auch theologisch-ethische Anfragen herausgegriffen, die in seinen Werken offenblieben. Die Fragen nach der Rolle des Heiligen Geistes in Linzey Offenbarungsverständnis und nach dem Referenzmodell seines Verständnisses der Gottebenbildlichkeit, sind Themen für dogmatische Untersuchungen, sprengen aber den Rahmen dieser Arbeit. Die theologisch-ethische Kritik, wonach die begriffliche und argumentative Konsistenz seiner Argumentation für die Reichweite von Tierrechten fraglich ist, berührt die Frage nach dem Verhältnis von Deontologie und Teleologie, die bei Linzey bei unterschiedlichen Praxisbeispielen unterschiedlich gewichtet wird, insofern er etwa für ein Totalverbot von Tierversuchen, aber bei der Ernährung für einen progressiven Ausstieg aus institutionalisiertem Tierleid eintritt.

Doch insgesamt gelingt es Linzey gut, die vielen Ressourcen, die christliche Theologie für ein positives Mensch-Tier-Verhältnis zu bieten hat, in systematischer und klarer Weise ausführlich darzulegen. Die Differenzen zwischen Menschen und Tieren werden dabei nicht aufgehoben und Grundeinsichten des christlichen Glaubens, wie die Sonderstellung des Menschen nicht einfach verworfen, sondern neu gedeutet.

Abschließend wurde auf das Praxisbeispiel der Erlaubtheit des Tötens von Tieren zu Nahrungszwecken eingegangen. Statt für ein absolutes Tötungsverbot plädiert Linzey auch biblisch motiviert für die Erlaubtheit des Tötens von Tieren, aber nur in alternativlosen Notsituationen. Dennoch geht es ihm um einen schrittweisen, progressiven Ausstieg aus der institutionalisierten instrumentellen Sicht von Tieren, die gravierendes Tierleid wie die Massentierhaltung tolerieren lässt. Jeder Akt, der Tierleid vermeidet oder bekämpft, ist für ihn ein theologischer Akt, insofern dadurch die paradiesische und friedliche Schöpfungsordnung bezeugt wird.

Abkürzungsverzeichnis

Anm.	Anmerkung
bzw.	beziehungsweise
d.	des/der
d.h.	das heißt
Diss.	Dissertation
ebd.	ebenda
etc.	et cetera
Hg./Hgg.	Herausgeber:In/Herausgeber:Innen
hg.	herausgegeben
sog.	sogenannte/r
St.	Sankt
u.	und
Übers.	Übersetzung
übers.	übersetzt
URL	Uniform Resource Locator
v.	von
v.a.	vor allem
Verf.	Verfasser
vgl.	vergleiche
z.B.	zum Beispiel
zit.	zitiert

Bibliographie

Quellen

- ARISTOTELES, Nikomachische Ethik, hg. u. übers. v. Ursula Wolf, Reinbeck bei Hamburg ⁶ 2017.
- ARISTOTELES, Politik, hg. u. übers. v. Franz F. Schwarz, Stuttgart 1989.
- ARISTOTELES, Über die Seele, hg. u. übers. v. Gernot Krapinger, Stuttgart 2011.
- BENTHAM, Jeremy, Introduction to the Principles of Morals and Legislation, A new edition corrected by the Author, Oxford 1823.
- CICERO, De officiis, hg. u. übers. v. Rainer Nickel, Düsseldorf 2008.
- DESCARTES, René, Abhandlung über die Methoden, hg. u. übers. v. J.H. v. Kirchmann, Berlin 1870; [zit.: R. DESCARTES, Methoden].
- Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe, Stuttgart 2016.
- KANT, Immanuel, Die Metaphysik der Sitten, hg. v. Hans Ebeling, Stuttgart 1990.
- LINZEY, Andrew, Animal Rights: A Christian Perspective, London 1976.
- , Christianity and the Rights of Animals, London 1987; [zit.: A. LINZEY, Christianity].
- / REGAN, Tom (Hgg.), Animals and Christianity. A Book of Readings, London 1989.
- , / CLARKE, Paul Barry (Hgg.), Das Recht der Tiere in der menschlichen Gesellschaft, Wien – Mülheim a. d. Ruhr 2002. [Original: Political Theory & Animal Rights, London 1990.].
- , Animal Theology, London² 1996; [zit.: A. LINZEY, Animal Theology].
- / COHN-SHERBOK, Dan, After Noah. Animals and the Liberation of Theology, London 1997 [zit.: A. LINZEY / D. COHN-SHERBOK, After Noah].
- , Animal Gospel. Christian Faith as though Animals Mattered, London 1998; [zit.: A. LINZEY, Animal Gospel].
- / YAMAMOTO, Dorothy (Hgg.), Animals on the Agenda. Questions about Animals for Theology and Ethics, London 1998.
- , Why animal suffering matters. Philosophy theology, and practical ethics, New York 2009; [zit.: A. LINZEY, Why animal suffering matters].

- , *Creatures of the same God. Exploration in Animal Theology*, New York 2009; [zit.: A. LINZEY, *Creatures of the same God*].
- / LINZEY, Clair (Hgg.), *Ethical Vegetarianism and Veganism*, New York 2019.
- / LINZEY, Clair (Hgg.), *Animal Theologians*, New York 2023.
- PLATON, *Theaitetos*, hg. u. übers. v. Ekkehard Martens, Stuttgart 1981.
- THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae I*, q96, a1c, hg. u. übers. v. d. Dominikanerprovinz Teutonia, München – Heidelberg, 1941.

Sekundärliteratur

- BODE, Philipp, *Einführung in die Tierethik*, Wien – Köln – Weimar 2018.
- HORSTMANN, Simone, *Was fehlt uns, wenn uns die Tiere fehlen? Eine theologische Spurensuche*, Regensburg 2020.
- HUBER, Ludwig, *Das rationale Tier. Eine kognitionsbiologische Spurensuche*, Berlin ³ 2022.
- KIMMEL, Wolfgang, *Gott der Tiere. Theologisch-ethische Grundlagen im Dialog mit Andrew Linzey*, (Diss.) Universität Wien 2011.
- KLAUSNITZER, Wolfgang, *Christliche Offenbarungslehre. Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende, Religionslehrer und Religionslehrerinnen*, Heiligenkreuz 2016.
- LAVASSEUR, Todd / PETERSON, Anna (Hgg.), *Religion and Ecological Crisis. The 'Lynn White Thesis' at Fifty*, New York 2017.
- LINTNER, Martin, *Der Mensch und das liebe Vieh. Ethische Fragen im Umgang mit Tieren*, Innsbruck 2017; [zit.: M. LINTNER, *Der Mensch und das liebe Vieh*].
- MARSCHÜTZ, Gerhard, *theologisch ethisch nachdenken. Band 2: Handlungsfelder*, 2. Überarbeitete u. aktualisierte Auflage, Würzburg 2016; [zit.: G. MARSCHÜTZ, *theologisch ethisch nachdenken 2*].
- MCLAUGHLIN, Ryan Patrick, Andrew Linzey (1952-), in: LINZEY, Andrew / LINZEY, Clair (Hgg.), *Animal Theologians*, New York 2023, 422-439; [zit.: R.P. MCLAUGHIN, Andrew Linzey].
- PRECHT, Richard David, *Tiere denken. Vom Recht der Tiere und den Grenzen des Menschen*, München 2016.

REGAN, Tom, The Case for Animal Rights, Neuauflage, London 1984; [zit.: T. REGAN, The Case for animal rights].

REMELE, Kurt, Die Würde des Tieres ist unantastbar. Eine zeitgemäße christliche Tierethik, Kevelaer 2019.

ROSENBERGER, Micheal, Der Traum vom Frieden zwischen Mensch und Tier. Eine christliche Tierethik, München 2015.

SCHWEITZER, Albert, Kultur und Ethik, München 1972; [zit.: A. SCHWEITZER, Ethik und Kultur].

SINGER, Peter, Befreiung der Tiere. Eine neue Ethik zur Behandlung der Tiere, München 1980; [zit.: P. SINGER, Befreiung der Tiere].

SINGER, Peter, Praktische Ethik. 3. Revidierte und erweiterte Auflage, Stuttgart 2013; [zit.: P. SINGER, Praktische Ethik].

STEGMÜLLER-LANG, Sabine, Tierschutz macht Sinn. Aufmerksamkeit statt Tierversessenheit, Neckenmarkt 2014.

TÜCK, Jan-Heiner, Gottes Augapfel. Bruchstücke zu einer Theologie nach Auschwitz, Freiburg i. Br. ² 2016; [zit.: J.-H. TÜCK, Gottes Augapfel].

WEBER, Hubert Philipp, Und Gott segnete sie. Die Schöpfungsgeschichte verstehen, Ostfildern 2019.

WOLF, Ursula (Hg.), Texte zur Tierethik, Stuttgart, 2019.

Kirchliche Dokumente

FRANZISKUS, Enzyklika Laudato Si' 24. Mai 2015, Bonn ⁴ 2018 (=Verlautbarung des Apostolischen Stuhls 202).

Zweites Vatikanisches Konzil, Dei Verbum. Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung, in: RAHNER, Karl/VORGRIMLER, Herbert (Hgg.), Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg/Br. ¹² 1978.

7. Abstract

7.1 Deutsche Fassung

Andrew Linzey bietet einen theologischen Entwurf einer pathozentrischen Tierethik, der die zentrale Anfrage an die säkularen pathozentrischen Entwürfe seiner Zeitgenossen Peter Singer und Tom Regan aufnimmt und überwindet. In seiner Konzeption wird der Eigenwert von Tieren nicht auf Kosten der vulnerabelsten Menschen begründet, insofern nicht primär der Nachweis bestimmter Fähigkeiten, sondern das Geliebt-Sein durch Gott entscheidend ist.

Nach einer Einführung in Linzeys Person und seinem Anliegen und einer Erläuterung seiner zentralen Begriffe, im ersten Teil dieser Arbeit, wird ein kurzer Überblick über die drei einflussreichsten tierethischen Strömungen geboten. Es werden der radikale und gemäßigte Anthropozentrismus, der Biozentrismus und der Pathozentrismus vorgestellt, um Linzey besser einordnen zu können.

Der Hauptteil der Arbeit beschäftigt sich mit seiner Begründung eines Eigenwerts von Tieren. Hierzu ist für ihn die trinitarische Liebe leitend, die in weiterer Folge die Darstellung prägen wird. Schöpfungstheologisch wird ein Eigenwert der Schöpfung im Allgemeinen und jedes Geschöpfes im Einzelnen aufgrund des Geliebt-Seins durch Gott in ihrem bloßen Geschöpf-Sein begründet. Pneumatologisch wird darüber hinaus der besondere, inhärente Wert aller geisterfüllten und damit auf Gottes Ruf antwort- und bundesfähigen Lebewesen begründet. Dies wird in einer ersten handlungsnormativen Konkretion mittels Theos-Rechten zu Linzeys Konzept von Tierrechten verarbeitet. Hierbei vertritt er eine exklusive Sicht, die solche moralischen Rechte auf Säugetiere und Vögel beschränkt, da bei ihnen unzweifelhaft eine zum Menschen analoge Empfindungsfähigkeit und damit auch spirituelle Fähigkeiten angenommen werden können.

In einer zweiten handlungsnormativen Konkretion verdeutlicht Linzey christologisch die Bedeutung der Gottebenbildlichkeit der Menschheit als dienende Spezies und den aus dem Leben Jesu heraus aufleuchtenden großmütigen Charakter des Herrschaftsauftrags an den Menschen. Wie Eltern ihren Kindern großmütig begegnen, soll in einer Ethik der Großmütigkeit der Mensch die Tiere aufgrund ihrer Andersheit nicht weniger, sondern mehr berücksichtigen.

Nach einer kritischen Würdigung des Linzey'schen Ansatzes wird anhand der Frage nach einem christlich motivierten Vegetarismus ein Anwendungsfeld näher beleuchtet.

7.2 Englische Fassung

Andrew Linzey offers a theological framework of a sentientist animal ethic, in which he contains and overcomes the main enquiry of the secular sentientist frameworks of his contemporaries Peter Singer or Tom Regan. In his concept animals do not have an intrinsic value at the expense of the intrinsic value of the most vulnerable humans, in so far as it is not primarily grounded on certain capabilities but because the love of God of their mere being.

After an introduction to Linzey's person and his goals and an explication of his central terms the first part of this master-thesis will provide a short insight in the three most influential branches of animal ethics, namely radical and moderate anthropocentrism, biocentrism and sentientism, to provide a better classification of Linzey's concept.

The main part of this thesis elaborates on his reasoning for an intrinsic value of animals. Trinitarian love will be the guiding principle of his work and this depiction of his main points. An intrinsic value of creation as a whole and specifically of every creature will be established from a theology of creation because of the pure being, which is loved by God. Furthermore, an inherent value of all Spirit-filled and therefore responsive creatures, which are called into God's covenant will be pneumatologically justified. This will be the basis of Linzey's first normative concretion of Theos-rights for his justification of animal rights. He promotes an exclusive view on the range of animals which can claim such rights. Only mammals and birds have therefore rights as the only scientifically proven cases of sentient capabilities analogous to humans and therefore analogous spiritual capabilities.

Linzey clarifies christologically in the second normative concretion that the true meaning of humans as the image of God is to be the servant species. The dominion over creation should be characterized by the generosity present in the life of Jesus. In the ethic of generosity humans should treat animals like parents treat their children with generosity. Animals should not be considered less but even more because and not despite of their alterity and inferiority.

The question of a Christian motivated vegetarianism as an application example should clarify Linzey's concept after a critical appraisal.