



Amosinternational

Gesellschaft gerecht gestalten



Die Würde der Tiere ist antastbar

Internationale Zeitschrift für christliche Sozialethik

Michael Rosenberger
Der Mensch und seine Tiere

Franz-Theo Gottwald/Isabel Boergen
Tierwohl in der industriellen Nutztierhaltung

Silvia Schroer
Tierschutz und Tierethik im Alten Testament

Heike Baranzke
Interkulturelle Verständigung über
Schlachten und Schächten

Alberto Bondolfi
Christlicher Beitrag zur Tierethik
säkularer Gesellschaften

Stjepan Baloban
Soziallehre und Caritas in Kroatien

Sozialinstitut Kommende Dortmund
3/2014



Zu dem vom Ruhrbischof Dr. Franz-Josef Overbeck initiierten „Dialogprozess“ im Ruhrbistum Essen für ein „Zukunftsbild“ zum christlichen Leben in der „Metropole Ruhr“ hat das Institut für kirchengeschichtliche Forschung des Bistums Essen im Jahre 2014 den fünften Band seiner anerkannten ökumenischen Reihe mit Lebensbildern von Christinnen und Christen aus dem Ruhrgebiet vorgelegt.

Dazu haben 16 Autorinnen und Autoren 17 neue Lebensbilder von engagierten und profilierten Christen vornehmlich aus dem Industriezeitalter des Ruhrgebiets aus verschiedenen Quellenbeständen erarbeitet. Engagierte Pfarrer und Ordensfrauen sind vertreten: Aus der ersten Priester-Generation im Ruhrbistum werden die Prälaten Paul Auferbeck und Professor Heribert Heinemann sowie Weihbischof Wolfgang Große vorgestellt. Als weiter im Ruhrgebiet wirkender Bischof wird der erst jüngst von der „Forschung entdeckte“ französische Militärbischof im Rheinland Paul Rémond für den „Ruhrkampf“ vorgestellt.

Christen an der Ruhr, Band 5

Herausgegeben von Reimund Haas und Jürgen Bärsch
2014, 240 Seiten, geb. 24,80 €. ISBN 978-3-402-10491-0

 **Aschendorff
Verlag**



Impressum

8. Jahrgang **2014** **Heft 3**

Herausgeber

Prälat Dr. theol. Peter Klasvogt, Dortmund
Sozialinstitut Kommende

Prof. Dr. Markus Vogt, München

Prof. Dr. Joachim Wiemeyer, Bochum

Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen Sozialethiker

Prof. Dr. Peter Schallenberg, Mönchengladbach

Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle

Stefan Lunte, F-Bresson/B-Brüssel

Redaktion

Dr. phil. Dr. theol. Richard Geisen (Kommende, Dortmund)

Dipl.-Theol. Detlef Herbers (Kommende, Dortmund)

Dr. phil. Wolfgang Kurek (KSZ, Mönchengladbach)

Konzept Schwerpunktthema

Prof. Dr. Michael Rosenberger

Redaktionsanschrift

Sozialinstitut Kommende, Redaktion Amosinternational,
Brackeler Hellweg 144, D-44291 Dortmund

Mail redaktion@amosinternational.de

Internet amosinternational.de

Erscheinungsweise

Die Zeitschrift erscheint vierteljährlich
(Februar, Mai, August, November)

ISSN 1867-6421

Verlag und Anzeigenverwaltung

Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG

D-48135 Münster

Tel. (0251) 69 01 31

Anzeigen: Petra Landsknecht, Tel. (0251) 69 01 33

Anzeigenschluss: am 20. vor dem jeweiligen Erscheinungsmonat

Erfüllungsort und Gerichtsstand: Münster

Bezugsbedingungen

Preis im Abonnement jährlich: 49,80 €/sFr 85,-

Vorzugspreis für Studenten, Assistenten, Referendare:

39,80 €/sFr 69,20

Einzelheft: 12,80 €/sFr 23,30; jeweils zzgl. Versandkosten

Alle Preise enthalten die gesetzliche Mehrwertsteuer.

Abonnements gelten, sofern nicht befristet, jeweils bis auf Widerruf.

Kündigungen sind mit Ablauf des Jahres möglich, sie müssen bis
zum 15. November des laufenden Jahres eingehen.

Bestellungen und geschäftliche Korrespondenz

Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG

D-48135 Münster

Tel. (0251) 69 01 36

Druck

Druckhaus Aschendorff, Münster

Printed in Germany

Umschlaggestaltung

freistil – Büro für Visuelle Kommunikation, Werl



Editorial	<i>Markus Vogt (München)</i> Das Tier zwischen Produktionsfaktor und Würdeanspruch Zu diesem Heft	2
Schwerpunktthema	<i>Michael Rosenberger (Linz/Österreich)</i> Der Mensch und seine Tiere Einführung und Hinweise für eine zeitgemäße Tierethik	3
	<i>Franz-Theo Gottwald, Isabel Boergen (München)</i> Tierzucht, Tierhaltung und Ernährung Tierwohl in der industriellen Nutztierhaltung und die Notwendigkeit systemarer Veränderungen am Beispiel Rind	6
	<i>Silvia Schroer (Bern/Schweiz)</i> Tierschutz und Tierethik im Alten Testament Am Beispiel des Esels	13
	<i>Heike Baranzke (Wuppertal)</i> Im Zeichen des Lammes Hintergründe und Optionen für eine interkulturelle Verständigung über die Tierschlachtung	20
Tagungsbericht	<i>Alberto Bondolfi (Trient/Italien und Zürich/Schweiz)</i> Der christliche Beitrag zur Tierethik säkularer Gesellschaften Rückblick und aktuelle theologische Herausforderungen	27
	<i>Kurt Remele (Graz/Österreich)</i> Vergessene Tiere, verschwundener Metropolit Bericht über die <i>First Annual Oxford Summer School on Animal Ethics</i>	35
Arts & ethics	<i>Andreas Kuhnlein (Unterwössen/Chiemgau)</i> Der Mensch – Krönung oder Krebsgeschwür? Ulme, 1998	28
	Buchbesprechungen	Interdisziplinarität der Christlichen Sozialethik Wo steht die Umweltethik? Wettstreit um Ressourcen Die Moral der Energiewende Sozialprinzipien und Finanzverfassung Internetethik Soziales Europa? Ethik und Migration Auswandererberatung und Auswandererfürsorge
Dokumentation	<i>Stjepan Baloban (Zagreb/Kroatien)</i> Kirchliche Soziallehre und Caritas in der Transformationsgesellschaft Kroatiens Zur aktuellen Entwicklung und zur Geschichte seit 1990	50
Der Überblick	Summaries	54
	Résumés	55
	Bisherige Schwerpunktthemen und Vorschau	56
Impressum		U2



Markus Vogt

Seit 2002 ist der Tierschutz in Deutschland verfassungsrechtlich verankert (Art. 20a GG). Die Schweiz spricht den Tieren bzw. Kreaturen „Würde“ zu (Verfassung Art. 120 Satz 2; Tierschutzgesetz Art. 1).

Im deutschen Tierschutzgesetz ist von den „Mitgeschöpfen“ die Rede, deren „Leben und Wohlbefinden zu schützen“ ist und denen niemand „ohne vernünftigen Grund Schmerzen, Leiden oder Schäden zufügen“ darf (§ 1). Was aber ist der ethische bzw. rechtliche Status von einem Mitgeschöpf? Und was ist in diesem Kontext ein vernünftiger Grund? Die gängige rechtliche Umschreibung als „triftig“, „einsichtig“, „von einem schutzwürdigen Interesse getragen“ und „auf ein vertretbares Maß reduziert“ hilft nicht viel weiter. Die Begriffe „Mitgeschöpf“ und „Würde der Kreatur“ durchbrechen die vorherrschende rechtssystematische Unterscheidung von Person und Sache, ohne den eigenständigen Existenzwert des Tieres näher klären zu können.

Grundlegende Fragen stehen zur Debatte: Wo steht das Tier in der Werteskala? Lässt sich Tierschutz nur altruistisch im Sinne abwägungsfähiger Rücksichtnahme nach Abstufung der jeweils empirisch nachweisbaren Empfindungsfähigkeit begründen oder ist er kategorisch in der Ethik zu verankern? Die Diskussion um Tierschutz ist von einer tiefen Diskrepanz geprägt: Auf der einen Seite steht das zunehmende Wissen über Empfinden, Bedürfnisse, Sozialverhalten und kognitives Vermögen von Tieren. Es führt in der Wissenschaft zur Annahme eines fließenden Übergangs zwischen Mensch und Tier und in der Bevölkerung zu einer verbreiteten emotionalen Annäherung an Tiere sowie zu ihrer Vermenschli-

Das Tier zwischen Produktionsfaktor und Würdeanspruch

chung als Partner oder Familienmitglieder. Auf der anderen Seite steht eine historisch beispiellose Entfremdung von Tieren im Rahmen der modernen Nutztierhaltung sowie der zunehmend urbanisierten Zivilisation, die mit hohem Tempo die Lebensräume zahlreicher Tierarten zerstört und den Menschen in ihrem Alltag nur wenig Raum für Begegnung mit Tieren lässt. Durch den enormen Druck zur Produktionssteigerung ist die Nutztierhaltung trotz des europaweit verbesserten Rechtsschutzes für Tiere in einer tiefen Krise.

Gründungsvater einer ethischen Theorie des Tierschutzes ist *Jeremy Bentham* (1748–1832): Sein Maßstab ist das Wohlergehen aller empfindungsfähigen Lebewesen. Unter Wohlergehen versteht er das Streben nach Lust und die Vermeidung von Leid. Da er auch Tieren diese Fähigkeit in abgestufter Form zuerkennt, ist seine Ethik unmittelbar auch auf diese anwendbar. Für die Tierhaltung können auf dieser Grundlage verhaltensbiologische Indikatoren des Wohlbefindens und der Tiergesundheit bestimmt werden, um Regeln für eine artgerechte Haltung festzulegen.

Auch wenn die deutschen Tierschutzstandards im internationalen Vergleich relativ hoch sind, wird die Praxis dem darin formulierten Anspruch oft nicht gerecht. Hinter der Unsicherheit im Vollzug steht ein ungelöstes philosophisch-theologisches Problem: Wie ist das Mensch-Tier-Verhältnis zwischen den beiden Polen enger biologischer Verwandtschaft ei-

nerseits und alles Graduelle überschreitender geistig-moralischer Differenz andererseits zu bestimmen? Die Kohärenzdefizite im Tierschutz weisen auf eine offene Flanke des menschlichen Selbstverständnisses in der gegenwärtigen europäischen Kulturordnung hin.

Der tiefe Graben zwischen dem Anspruch, das Tier als „Mitgeschöpf“ in seiner Würde zu achten, und der Systemlogik des gesellschaftlich-ökonomischen Verwertungsdrucks ist nicht zu übersehen und führt zu emotional aufgeladenen und polarisierten Debatten. Die folgenden Beiträge gehen diesem vielschichtigen Themenfeld anhand von „Tiergeschichten“ nach – Pferd, Esel, Rind und Schaf stehen für je ein Schwerpunktthema im Mittelpunkt – und suchen nach sozialetischen Orientierungslinien. Aufgrund der vor allem europarechtlich zunehmenden Verordnung von Ethikkommissionen auch für den Schutz von Wirbeltieren besteht hier in der interdisziplinären Forschungslandschaft Orientierungsbedarf. Dabei sind auch theologische Aspekte relevant, wie die First Annual Oxford Summer School on Animal Ethics zu „Religion and Animal Protection“ zeigt, über die in diesem Heft berichtet wird.

Das vorliegende Heft von Amos International, das der Tierethik gewidmet ist, geht theologisch-ethischen, philosophischen und gesellschaftlichen Zusammenhängen nach und sucht nach kohärenten Kriterien für praktizierbaren Tierschutz im Kontext moderner Gesellschaft.



Der Mensch und seine Tiere

Einführung und Hinweise für eine zeitgemäße Tierethik

In dem eindrucksvollen Lied „Erbarme dich“ auf seiner CD „Einhandsegler“ aus dem Jahr 2000 schildert der Liedermacher Reinhard Mey einen Transport von Pferden aus Litauen nach Sardinien, wo sie geschlachtet werden sollen. Diese letzte Reise der Tiere über 3000 Kilometer quer durch Europa, die rein ökonomische Gründe hat, ist mit unsäglichem Qualen verbunden. Festgebunden im engen Transporter sind den Tieren nur wenige kurze Pausen gestattet. Mit Schlägen und Elektroschocks werden sie jeweils wieder in den Transporter hineingetrieben – die Behandlung ist so, dass die Tiere keinen Widerstand leisten, aber doch aufrecht stehend am Ziel ankommen, denn sonst gibt es für sie keine Schlachtpremie.

Auf diese detaillierte und unendlich triste Beschreibung des Tiertransports in den drei Strophen des Lieds antwortet der Liedermacher im Refrain jeweils mit einem eindringlichen Appell, der den ZuhörerInnen einen Schauer über den Rücken jagt: „Erbarme dich, erbarme dich! Erbarme dich der Kreatur, sieh hin und sag nicht, es ist nur Vieh! Sieh hin und erbarme dich!“

Dieses Lied birgt eine Menge Ansatzpunkte für eine ethische und theologische Reflexion auf den Themenschwerpunkt dieses Heftes, Tierschutz und Tierethik in sozialemethischer Perspektive. Einige davon möchte ich kurz nennen:

1) Die Frage des Tierschutzes muss in der gegenwärtigen Industriegesellschaft auf Nutztiere fokussiert werden. Auch der Umgang des modernen Menschen mit Wildtieren und selbstverständlich auch mit Heimtieren, den sogenannten „pets“, ist keineswegs ethisch irrelevant. Aber nicht nur wegen ihrer enormen Zahl, sondern auch wegen der viel größeren Eingriffstiefe und der Wucht des ökonomischen Kal-

küls, das alle tierethischen Dämme eingerissen hat, haben Nutztiere höchste Priorität, wenn eine Tierethik entworfen werden soll.

2) Diese Ethik muss sich folglich erstens sozialemethisch fragen, was sie dem ökonomischen Druck entgegenzusetzen kann: Kurzfristig durch gesetzliche Verordnungen und Verbote, aber auch mittelfristig durch ökonomische Anreize (Subventionen) bzw. Strafen (gestaffelte Tiernutzungssteuern). Sie muss sich zweitens individuumethisch (tugendethisch) fragen, wie die symbolischen Codes, die den Lebensmittelkonsum maßgeblich steuern, langfristig verändert werden können.¹ Solange der Fleischkonsum einer der stärksten Ausweise von Männlichkeit ist, werden Männer auch bei höheren Preisen kaum auf fleischarme Ernährung umsteigen. Und solange die Fleischmenge auf dem Teller der wichtigste Indikator für Wohlstand ist, werden arme

¹ Siehe hierzu Michael Rosenberger 2014, Im Brot der Erde den Himmel schmecken. Ethik und Spiritualität der Ernährung, München. Dort besonders Kapitel 7 über die tierethischen Aspekte der Ernährung.



Michael
Rosenberger

Menschen besonders viel Fleisch kaufen wollen.

3) Eine moderne Tierethik muss so dann vor allem hinschauen. Zweimal betont der Refrain des genannten Liedes: „Sieh hin!“ Dieser Hinweis ist gut biblisch. In den beiden lukanischen Gleichnissen von der Barmherzigkeit wird jeweils davon gesprochen, dass die handelnden Personen zunächst hinschauen, Priester und Levit ebenso wie Samariter und Vater (Lk 10,31–33; 15,20). Die moderne Tierindustrie ist

 Die Tierindustrie versucht, das von ihr verursachte Leid der Nutztiere unsichtbar zu halten

mit allen Mitteln bemüht, das mit ihr verbundene Tierleid unsichtbar zu machen. Zuchtstationen, Massentierhaltungsbetriebe und Großschlachthöfe befinden sich fernab menschlicher Siedlungen, das abgepackte Schnitzel



lässt das Schwein nicht mehr erkennen, von dem es stammt. Wer aber Nutztiere gut behandeln will, muss hinschauen und ihre Bedürfnisse wahrnehmen.

4) Das Hinschauen allein reicht nicht aus. Um im Tier die „Kreatur“ zu erkennen und nicht nur das „Vieh“, braucht es nach Reinhard Mey eine entsprechende Grundhaltung: Erbarmen. Zunächst einmal ist „Erbarmen“ gleichbedeutend mit „Mitgefühl“ (Empathie) oder „Mitleid“. Doch ist es wohl kein Zufall, dass Mey nicht einen der säkularen Begriffe wählt, sondern das dezidiert religiös gefärbte Wort „Erbarmen“. Es scheint, dass er einer spirituellen Sicht auf das Tier mehr zutraut als einer nur rationalen Tierethik. Auch der Begriff der „Kreatur“ unterstützt diese Vermutung.

5) Formal ist Meys Lied ein Kyrie der kirchlichen Liturgie. Rituale können eine ungeheuer starke Kraft entfalten, wenn sie als das wahrgenommen werden, was sie sind: Symbolische Handlungssequenzen, die eine hohe Emotionalität auslösen und dichte Speichermedien von Werten sein können. Umgekehrt kann der Verlust von Ritualen den Verlust der in ihnen gesicherten Werte mitverursachen, wie sich am Beispiel des rituellen Schlachtens gut zeigen lässt.

6) Der, der sich erbarmen soll, wird in Meys Lied nicht genannt. Doch mit ein bisschen Gespür für die Tradition des Abendlandes kann wohl kaum geleugnet werden, dass hier zunächst der Schöpfer angesprochen ist, der sich des Geschöpfes erbarmen soll. In einer Strophe allerdings flüstert Mey in einer Pause des Refrains ganz leise und kaum hörbar „Mensch“. Mensch, erbarme dich. Genau das ist die Logik der lukanischen Theologie der Barmherzigkeit: „Seid barmherzig, wie es auch euer Vater ist!“ (Lk 6,36) Mensch, erbarme dich (Lk 10) wie Gott sich erbarmt (Lk 15).

Das Lied von Reinhard Mey zeigt die Dringlichkeit einer zeitgemäßen Tier-

ethik, besonders im Nutztierbereich, aber, bewusst oder unbewusst, auch das diesbezügliche Potenzial christlicher Spiritualität. Die Aufsätze dieses Hefts wollen sich daher auf die Spur machen, dieses Potenzial zu heben. Sie tun es bis auf den letzten, summarischen Aufsatz jeweils aus der Perspektive eines Nutztieres: Des Rinds (Franz-Theo Gottwald/Isabel Boergen), des Esels (Silvia Schroer) und des Lamms (Heike Baranzke), die damit diese Einführung, die das Pferd in den Mittelpunkt stellt, perfekt weiterführen.

Unter den Titel „*Tierzucht, Tierhaltung und Ernährung – Tierwohl in der industriellen Nutztierhaltung und die Notwendigkeit systemarer Veränderungen am Beispiel Rind*“ stellen Franz-Theo Gottwald und Isabel Boergen ihre Ausführungen, die exemplarisch das Dilemma der modernen industrialisierten Tierhaltung aufzeigen. Eingangs



Ein extrem hoher Fleischkonsum und die lauter werdenden Forderungen nach Tierschutz passen nicht zusammen

schildern die AutorInnen die extrem schizophrene Situation moderner Industriegesellschaften: Auf der einen Seite werden die Forderungen nach Tierschutz immer lauter, auf der anderen Seite bleibt der Fleischkonsum quantitativ wie qualitativ unverändert. Theorie und Praxis der KonsumentInnen im Umgang mit dem Nutztier klaffen himmelweit auseinander. In diesem Kontext bewegt sich die industrielle Zucht, Haltung, Schlachtung und Verarbeitung von Nutztieren. „Es ist symptomatisch für diese Art der rationalisierten Tierindustrie, dass sich die künstlichen, technisch aufwändigen und kostspieligen Lösungen als Normalität durchgesetzt haben.“ Das Tier wird nicht mehr als eigenständiges Lebewesen mit Bedürfnissen und Strebungen gesehen, sondern nur noch als Kosten- und Produktionsfaktor eines

technisch rationalisierten und nahezu perfektionierten Systems. Dies wird an der industriellen Milchviehzucht und -haltung sowie an der Fleischrindermast eindrucksvoll und detailreich aufgezeigt. Dabei muss man wissen, dass die Rinder vergleichsweise noch am besten abschneiden – die anderen Nutztiere werden noch erheblich grausamer behandelt, wobei die Grundprobleme bei allen Nutztierarten dieselben sind. Gibt es überhaupt Alternativen? Gottwald und Boergen bejahen diese Frage und plädieren für den „Systemwandel zu einer extensiven, ökologischen Zucht und Haltung des Rindes als Mehrnutzungstier.“ (S. 12)

„*Tierschutz und Tierethik im Alten Testament am Beispiel des Esels*“ ist der Beitrag von Silvia Schroer überschieden. Der Esel ist im alten Orient neben dem Rind das wichtigste Haus- und Nutztier. Er wird als Last-, Arbeits- und Reittier verwendet, nicht aber als Zugtier, als das er im Vergleich zu Rind und Pferd zu schwach wäre. Im Alten Testament gilt der Esel jedoch nicht wie in den Nachbarländern Israels als störrischer Dummkopf, sondern wird als geduldig und ausdauernd, ja mitunter sogar als klug gelobt. Wenn er starrköpfig ist, dann höchstens aus Klugheit. Insofern zeichnet die Bibel ein sehr positives Bild des Esels. „Daher spielt er in Erzählungen wie Gesetzestexten des Alten Testaments eine keineswegs nebensächliche Rolle. Respekt und Sorge für den Esel, auf dessen Arbeitsleistung man angewiesen war, und die Tendenz, ihn auszubeuten, werden gleichermaßen erkennbar.“ (S. 13) Es ist einleuchtend, dass etliche Gesetzestexte der Tora den Esel als kostbaren Besitz schützen, etwa wenn eingeschärft wird, einen fremden Esel nicht zu begehen und einen Esel, der sich verlaufen hat, seinem Besitzer zurückzubringen. Erstaunlich ist aber, dass der Tierschutz dem Besitzschutz in der Bibel nicht nachsteht. In verschiedenen Normen wird dies eindrücklich sichtbar. Das Gebot der Sabbatruhe als ein „Grundrecht“ auch für das Tier stellt

die Krönung dieser Bemühungen dar, dem sozial schwächer gestellten Lebewesen ein gutes Leben zu ermöglichen.

Heike Baranzke reflektiert in ihrem Beitrag „*Im Zeichen des Lammes. Hintergründe und Optionen für eine interkulturelle Verständigung über die Tierschlachtung*“ den gesellschaftlichen Umgang mit der Tiertötung. Ausgehend von der rituellen Schlachtung, die im Judentum und Islam bis heute praktiziert wird, zeigt sie, wie in diesem Ritual Mitgeschöpflichkeit mit und Ehrfurcht vor dem Tier symbolisiert werden. Dem stellt sie das Symbol der Metzgerzunft im christlichen Abendland gegenüber, das Lamm Gottes, das „ein Handwerks- und Kundenethos, kein Ethos der Tiertötung“ (S. 23) transportiert. In dieser für die Tiertötung „anästhesierten“ Gesellschaft, die sich darauf konzentrierte, das Tier zu betäuben, um im gleichen Atemzug umso grausamer zu töten, konnte es dahin kommen, dass die Tierschutzbewegung für den Antisemitismus missbraucht wurde, indem man das Schächten vordergründig aus Tierschutzgründen kritisierte, in Wahrheit aber das Judentum als rückständig abqualifizieren wollte. Da die Debatte im 21. Jh. mit der Kritik am islamischen Schächten in einer weiteren Spielart wieder auflebt, wird es Zeit für eine interkulturelle Verständigung, wie sie im von der EU geförderten DIALREL-Projekt derzeit stattfindet und für die Baranzke wichtige Impulse bereitstellt.

„*Der christliche Beitrag zur Tierethik säkularer Gesellschaften*“ ist schließlich das Thema des synthetischen Artikels von Alberto Bondolfi. Wie könnte ein christlicher Beitrag zu einer modernen säkularen Tierethik aussehen? Bondolfi stellt seine Überlegungen in den Kontext der geschichtlichen Entwicklung der Wahrnehmung des Tieres. Namentlich unterscheidet er drei Phasen: Die antike Wahrnehmung der Tiere sowohl in der Bibel als auch in der griechischen Philosophie ist gekennzeichnet durch den Aufbau einer Grundspannung von Ungleich-

heit und Hierarchie zwischen Mensch und Tier einerseits sowie ihrer Gleichheit als Lebewesen andererseits. Im späten Mittelalter und besonders in der Neuzeit führt die Betonung des ersten Pols zu einer zunehmenden Instrumentalisierung des Tieres allein für den menschlichen Nutzen, die in der Industrialisierung der Mensch-Tier-Beziehung seit dem 18. Jahrhundert gipfelt. Die moderne Evolutionsbiologie und Genetik hingegen unterstreichen mehr den zweiten Pol der Ähnlichkeit und Verwandtschaft zwischen Mensch und Tier und stellen das hierarchisch-anthropozentrische Modell des Rationalismus zunehmend in Frage. Die neueste „Tierphilosophie“ ist hier einzuordnen, denn ihre Analyse des Denkens, Sprechens und Lachens der Tiere impliziert eine inhärente Tendenz zu rein graduellen, nicht aber prinzipiellen Unterschieden zwischen Mensch und Tier. Auf diesem Hintergrund untersucht Bondolfi die verschiedenen Ansätze gegenwärtiger Tierethiken, die in unterschiedlichen Graden speziesistisch bzw. egalitär angelegt sind. Damit bereitet er das Feld für eine Integration der beiden Pole Egalität und Differenz durch die zeitgenössische Theologie, die er aber noch als ausständig betrachtet.



Die Zugehörigkeit der Tiere zum Menschen darf auch bei den Nutztieren nicht auf ein Besitzverhältnis reduziert werden

„Der Mensch und seine Tiere“. Unter diesem Titel fasse ich die vier Beiträge zum Thema Tierschutz/Tierethik zusammen. „Seine“ Tiere? Wie ist das zu verstehen? Ist „seine“ hier im wörtlichen Sinne possessiv gemeint, so dass die Tiere – Rind und Esel, Lamm und Pferd und alle anderen Nutztiere – sein Besitz sind wie es der Satz „der Mensch und sein Auto“ ausdrückt? Oder ist „sein“ hier eher im Sinne der Verantwortlichkeit und Zugehörigkeit zu lesen wie in dem Satz „der Mensch und seine Kinder“? Privatrechtlich mag ein

KURZBIOGRAPHIE

Michael Rosenberger (*1962), Dr. theol., ist seit 2002 Professor für Moraltheologie an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz; Forschungsschwerpunkte: Schöpfungsethik und Schöpfungsspiritualität, Determinismus und Willensfreiheit, Neurowissenschaften und Theologie; aktuelle Publikationen zum Thema Tierethik:

- Im Brot der Erde den Himmel schmecken. Ethik und Spiritualität der Ernährung, München 2014;
- Tierische Organe für den Menschen? Erwägungen der theologischen Tierethik, in: Münchener theologische Zeitschrift 65 (2014), 27–36;
- Einzigartige Berufung. Überlegungen zu einer „Existenzethik des Tieres“, in: Rosenberger/Winkler (Hg.): Jedem Tier (s)einen Namen geben? Die Individualität des Tieres und ihre Relevanz für die Wissenschaften, Linz 2014, Download unter: www.wiege-linz.at/band7, 119–130;
- Füttern und gefüttert werden. Tierethische Aspekte menschlicher Ernährung, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 162 (2014), 158–165.

Tier als Besitz eines Menschen angesehen werden. Aber weder besteht das Recht nur aus privatrechtlichen Normen noch ist das Recht mit der Ethik deckungsgleich. Diese aber kann das Tier nur in seiner engen Zugehörigkeit zum Menschen würdigen. Und damit die große Verantwortung reflektieren, die der Mensch gegenüber seinen Mitgeschöpfen trägt.



Tierzucht, Tierhaltung und Ernährung

Tierwohl in der industriellen Nutztierhaltung und die Notwendigkeit systemarer Veränderungen am Beispiel Rind



Am Beispiel von Rinderzucht und Rinderhaltung wird deutlich, wie die ausschließliche Orientierung am Kriterium der Effizienz den Tierschutz ausblendet. In den industrialisierten Formen der Milch- und Fleischproduktion spiegelt sich eine eingeschränkte und technokratische Sichtweise auf Umwelt, Tier und Mensch. Das Ziel eines artgerechten Umgangs mit Nutztieren macht einen Systemwechsel erforderlich. Denn nur bei entsprechenden politischen Rahmenbedingungen und verändertem Verbraucherverhalten kann die Rückbesinnung auf extensive Tierhaltung realisiert werden.



Franz-Theo Gottwald



Isabel Boergen

Obwohl Milch und Fleischprodukte im Überfluss vorhanden sind und konsumiert werden, lässt sich die industrialisierte Tierhaltung in Europa kaum zurückdrängen. Immer größere Ställe für immer mehr Tiere werden gebaut, obgleich sich die Erkenntnis durchgesetzt hat, dass diese Form der Landwirtschaft schwere ökologische Schäden anrichtet. Das Tierwohl gerät trotz aller Skandalberichte aus dem Blick – ein Umstand, der nicht nur aus tierethischer Sicht bedenklich ist, sondern der auch ein fragwürdiges technokratisches Verständnis von Leben offenbart und befördert. Am Beispiel der industriellen Zucht von Milchkühen und Fleischrindern wird im folgenden Beitrag dargestellt, wie der Mensch mit sogenannten Nutztieren verfährt und wie die moderne Tierhaltung zum Wohl aller revolutioniert werden muss.

Tiere essen – Moral vergessen?

Der globale Fleischkonsum erreichte 2012 mit 42,5 Kilogramm pro Kopf/Jahr einen Höchststand. Während in Deutschland der Verzehr von Fleisch-

und Wurstwaren seit einigen Jahren leicht rückläufig ist¹, holen Nationen wie China und Indien immer mehr auf. Die Folgen sind fatal. Die weltweit schätzungsweise 56 Milliarden landwirtschaftlich genutzten Tiere fressen die Erde kahl, verbrauchen lebenswichtige Ressourcen und hinterlassen riesige Mengen an Fäkalien und Schadgasen. Die industrielle Tierhaltung ist auch mit verantwortlich für Bodendegradation, Verlust von Biodiversität, Verschmutzung von Luft, Gewässern und Böden durch Schwermetalle, Nitrate und Pharmarückstände² sowie für den Ausstoß klimarelevanter Gase.^{3,4}

Auch stellt sich die generelle Frage nach der ethischen Vertretbarkeit der Tiernutzung. Die tierethische Diskussion ist in der Mitte der Gesellschaft angekommen. Sie zeigt: Lebensmittel tierischen Ursprungs besitzen eine moralische Relevanz, die sowohl politisch, im Hinblick auf die Produzenten als

auch konsumethisch Berücksichtigung finden muss.

Die Politik wehrt hinsichtlich des Themas Tierwohl in der Landwirtschaft Forderungen regelmäßig ab, das hat die Bundesregierung nicht zuletzt mit der viel kritisierten Novelle des Tierschutzgesetzes eindrücklich bewiesen. Die Industrie ist ausschließlich an Leistung und Effizienz interessiert: Jahrzehntlang wurden die so genannten „Nutztiere“ immer weiter optimiert und an Systeme angepasst, sämtliche tierethologischen Erkenntnisse der vergangenen Jahrzehnte ignoriert.

Die Wissenschaft kann Tierwohl anhand verschiedenster Parameter valide messen; doch eine Implementierung der Erkenntnisse in die landwirtschaftliche Praxis findet kaum statt.

Für die meisten Verbraucher schließlich zählt vorwiegend der Preis. Zwar sind sie in Umfragen immer vorn dabei, wenn es um mehr Tierschutz geht.

¹ Momentan liegt er bei ca. 60 kg pro Kopf/Jahr

² Vgl. Gottwald & Nowak 2007, 7; Gottwald & Boergen 2014, 270.

³ FAO 2006, 112.

⁴ Für einen Überblick zur Klimaproblematik siehe Gottwald 2012.



Im Supermarkt schweigt das moralische Gewissen jedoch eisern.⁵ Dieser verhängnisvollen Mischung aus politischem Kleinmut, Gewinnoptimierung, Ignoranz und Verdrängung ist es geschuldet, dass industrielle Tierhaltung heute zu den drängendsten Herausfor-

 Verbraucher sprechen sich in Umfragen für mehr Tierschutz aus, doch im Supermarkt schweigt ihr Gewissen eisern

derungen einer agrarpolitischen Wende geworden ist und dennoch kein durchgreifender politischer Versuch unternommen wird, die Lage zu entschärfen.

Dabei geht es nicht nur um tierethische Fragen, sondern auch um ethische Fragen der Generationengerechtigkeit, des Biodiversitätserhalts und der Ernährungssicherung von morgen. Vor allem aber geht es um das Wohl der Tiere. Die Intensivtierhaltung orientiert sich nicht am Tierwohl, sondern ausschließlich an Effizienz.

Industrielle Milchviehzucht

4,3 Millionen Milchkühe leben in Deutschland (Stand: 2013).⁶ Die meisten von ihnen gehören zur Rasse Deutsche Holstein Schwarzbunt, ein einseitig für die Milchproduktion genutztes Rind. Einige Spitzentiere dieser Rasse erreichen eine jährliche Milchleistung von 15.000 Litern und mehr. Den Weg auf die Welt finden die Industrie-Kühe längst nicht mehr über Natursprung; mit künstlicher Besamung und biotechnologischen Verfahren wie Zyklussynchronisation, Superovulation, Embryonentransfer und In-Vitro-Fertilisation wird die Fortpflanzung bis ins kleinste Detail optimiert. Auf diese Weise können einzelne Hochleistungstiere Tausende Nachkommen zeugen. Von besonders wertvollen Bullen wurden teilweise mehr als zwei Millionen Erstbesamungen durchgeführt. Die-

se Selektionspraxis auf Milchhochleistungsvererber wird nicht nur hinsichtlich der Inzuchtgefahr zunehmend zu einem Problem, sie ist auch ursächlich für zahlreiche Erkrankungen.⁷ Zudem führt sie zu einer stark reduzierten Verfügbarkeit von geeigneten Tieren für die Zucht und einem dauerhaft verarmten Genpool. Es ist symptomatisch für diese Art der rationalisierten Tierindustrie, dass sich die künstlichen, technisch aufwändigen und kostspieligen Lösungen als Normalität durchgesetzt haben, während „normale“, natürliche, einfache und kostengünstige Verfahren zunehmend als zu riskant oder zu arbeitsintensiv verbannt werden.⁸

Nicht nur die Zuchtverfahren, auch die Zuchtziele sorgen für Probleme: Durch die einseitigen Zuchtziele und das Ignorieren von Merkmalsbeziehungen kommt es nachweislich zu einer negativen Beeinträchtigung des Fundaments und einer Zunahme von Klauenerkrankungen.⁹ Bei einer jährlichen Milchleistung von bis zu 15.000 Liter müssen die Tiere außer-

 Aufwendige Formen der technisch optimierten Zierzucht verdrängen die natürlichen, einfachen und kostengünstigen Verfahren

dem aufgrund des hohen Energiebedarfs zusätzlich Kraftfutter wie Soja erhalten. Der hohe Anteil an rauhfaserarmem Futter führt häufig zu gesundheitlichen Problemen wie einer Übersäuerung des Pansens. Oberflächlich betrachtet sind hohe Milchleistungen ökonomisch anzustreben. Doch muss man auch hinterfragen, wie viel Kraftfutter, veterinärmedizinische Kosten und welcher Managementaufwand für diese Leistung notwendig waren, und wie hoch die Remontierungskosten aufgrund der kurzen Nutzungsdauer sind.¹⁰ Denn die mittlere „Nutzungsdauer“ einer Milchkuh endet heute nach vier bis fünf Jahren – dabei kann ein Rind je nach Rasse gut 15 Jahre alt werden. Eine Nutzungsdauer von 2,5

Laktationen ist nicht nur züchterisch, sondern auch ökonomisch eine Katastrophe.¹¹ Der mit den frühzeitigen Zwangsmerzungen einhergehende ständige Wechsel innerhalb einer Herde ist außerdem aus Tierschutzsicht abzulehnen. Eine hohe Zwangsmerzungsrate liegt meist in einem Leistungsabfall oder in produktionsbedingten Erkrankungen wie Fruchtbarkeitsstörungen, Immunschwäche sowie Euter- und Klauenkrankheiten begründet.^{12,13}

 Die Zucht orientiert sich ausschließlich am ökonomischen Nutzen und an der Kompatibilität mit technischen Systemen

Der Fehler liegt nicht nur im System selbst, sondern in dem dahinterstehenden Weltbild. Die reduktionistische und technokratische Sichtweise auf Umwelt, Tier und letztlich auch den Menschen spiegelt sich in kaum einem Bereich so deutlich wider wie in der Nutztierhaltung. So nennt der Deutsche Holstein Verband e.V. (DHV) als Zuchtziel für Holsteins ein „gesundes und gut melkbares Euter, das in Qualität und Funktionsfähigkeit hohe Tagesleistungen über viele Laktationen ermöglicht und die Ansprüche moderner Melksysteme erfüllt“¹⁴. So werden

⁵ So geben etwa 87% der befragten Verbraucher an, Tierwohl in der Landwirtschaft wäre für sie von besonderem Interesse (vgl. Image-Studie Landwirtschaft 2012, i. m. a und TNS Emnid), doch kaufen 90 Prozent der Verbraucher im Discounter (TNS Emnid Studie zum Ernährungsverhalten der Deutschen, online unter www.bmel.de/Shared-Docs/Downloads/Umfragen/TNS-Emnid-EinkaufsErnaehrungsverhaltenInDeutschland.pdf?__blob=publicationFile).

⁶ Vgl. Statistisches Bundesamt 2013

⁷ Vgl. Hörning 2008, 60 ff.

⁸ Vgl. Jasper & Schmid 2001.

⁹ Vgl. Postler 2002, 24.

¹⁰ Ebd., 23.

¹¹ Ebd., 33.

¹² Kaske 2013, 40.

¹³ Vgl. Lotthammer 1999.

¹⁴ Vgl. Deutscher Holstein Verband e.V. 2014.

nicht nur die Tiere, sondern einzelne Körperteile immer weiter an die Managementsysteme angepasst. Letztlich mündet dieses technokratische Verständnis von Leben in einer perversen Konsequenz, die der Philosoph Gary L. Comstock erstmals Anfang der 1990er Jahre mit dem Begriff des AML-Tieres beschrieb.¹⁵ AML steht für *Animal Microencephalic Lumps* und bedeutet wörtlich übersetzt in etwa „Zellklumpentier mit Minimalgehirn“. Gemeint sind Tiere, die ausschließlich auf den Nutzen für den Menschen reduziert sind und denen jegliche Empfindungs- und Leidensfähigkeit weggezüchtet wurde. Im Falle der Milchkuh wäre es eine Art lebendes Rieseneutertier, unfähig zu denken oder zu leiden, anspruchslos und effizient. Betrachtet man die heutigen Auswüchse der industriellen Tierzucht, ist man von derlei Fantasien gar nicht allzu weit entfernt.

Industrielle Milchviehhaltung

Auch die jeweilige Haltungsform ist bestimmender Faktor für das Wohlbefinden von Milchkuhen.¹⁶ Natürlicherweise leben Rinder in sozialen Verbänden bestehend aus 20 bis 30 Muttertieren und ihren Kälbern. Die Kälber trinken etwa zehn Monate lang bei der Mutter. In der industriellen Milchproduktion jedoch werden sie in der Regel spätestens einige Tage nach der Geburt von den Müttern getrennt. Die Nutztierhaltungsverordnung sieht vor, dass Kälber ab einem Alter von 8 Wochen in Gruppen gehalten werden. Bis dahin werden die meisten Kälber in Einzelhaltung, etwa in so genannten Kälberiglus gehalten. Die nicht artgerechte Haltung, der fehlende Kontakt zu Mutterkuh und Artgenossen zieht eine Vielzahl von Problemen hinsichtlich des Tierwohls nach sich. Die verminderte Saugezeit an den Tränken verglichen mit dem natürlichen Saugvorgang am Euter führt zu Ersatzhandlungen wie dem gegenseitigen Besaugen von Artgenossen.¹⁷ Die derzeitigen Kälber-

verlusten in Deutschland liegen bei 15 bis 20 Prozent. Neben Totgeburten stellt ein unzureichendes Gesundheits- und Haltungsmanagement eine Ursache für das Kälbersterben dar.¹⁸

In der intensiven Milchproduktion können *verschiedene Haltungsformen* differenziert werden.

Die traditionelle Form der Milchviehhaltung ist die so genannte *Anbindehaltung*. Dabei wird die Kuh zumeist im Kurzstand (180 cm x 120 cm)¹⁹ am Hals durch einen Rahmen oder Ketten fixiert. Die Liegefläche ist mit einer Gummimatte, seltener mit Einstreu bedeckt. Außerhalb des Liegebereichs hinter den Tieren befindet sich ein Gitter für den Ablauf von Harn und Kot in den Fließmistkanal.²⁰

Diese Haltungsform schränkt die Tiere in der Bewegungsfreiheit, Explorationsverhalten und ihren natürlichen Verhaltensweisen stark ein. Ein Rind legt auf der Weide an einem Tag bis zu 13 Kilometer zurück, im Anbindestall können die Tiere lediglich stehen oder sich ablegen. Und selbst diese Bewegungsabläufe werden durch die Haltungsform stark beeinträchtigt. Auch das stark ausgeprägte Sozialverhalten ist in Anbindehaltung nicht möglich. Da Nahrungsaufnahme und Ruheverhalten herdensynchronisiert sind, kann es bei mangelndem Platzangebot im Liegebereich zu Problemen kommen.²¹ Auch aus Sicht der Tiergesundheit sollten die Tiere wenigstens einmal am Tag Gelegenheit bekommen, sich möglichst frei zu bewegen – etwa um Beinerkrankungen vorzubeugen.²²

In Bayern, mit 1,2 Millionen Milchkuhen das Bundesland mit der größten Bestandsdichte, ist die Anbindehaltung noch immer stark verbreitet: Rund 60 Prozent der Milchkuhe sind so untergebracht.²³

Im gesamtdeutschen Durchschnitt dominiert bei der Milchproduktion mit 72 Prozent²⁴ jedoch die *Laufstallhaltung*. Hinsichtlich des Tierwohls ist bei der Laufstallhaltung grundsätzlich zu begrüßen, dass die Kühe mit durchschnittlich 4,5 m² pro Tier über mehr

Bewegungsfreiheit verfügen. Auch Sozialkontakte können intensiver stattfinden, was von Vorteil ist. Doch kann es bei der Laufstallhaltung auch vorkommen, dass innerhalb der Herde rangniedrigere Tiere beeinträchtigt werden. Da Kühe Distanztier sind und natürlicherweise stets einen gewissen Abstand zu anderen Individuen der Herde einhalten, muss bei der baulichen Ausgestaltung auf eine ausreichende Quadratmeterzahl pro Tier geachtet werden, insbesondere im Liegebereich.²⁵



Für die industrielle Milchproduktion werden die Anbindehaltung und die Laufstallhaltung der artgerechten Weidehaltung vorgezogen

Weitere Schwierigkeit bei der Laufstallhaltung ist die Verunreinigung der Liegeflächen durch das diffuse Absetzen von Kot und Urin, was lebensmittelhygienisch wie auch mit Bezug auf die Tier- bzw. Eutergesundheit problematisch ist. Spaltenböden als Abhilfe haben sich als wenig hilfreich erwiesen, da sie ein zusätzliches Verletzungsrisiko darstellen. Mit eingestreuten Liegeplätzen sowie durch Aufrüstung von Liegeboxen mit Nackenbügeln wird versucht, das Problem in der Griff zu bekommen.²⁶

¹⁵Vgl. Comstock 1992.

¹⁶Vgl. EFSA 2009.

¹⁷Samraus 1993, 38.

¹⁸Schlag 2010, 50 f.

¹⁹Zu unterscheiden sind neben dem Kurzstand noch der Mittellangstand (Standfläche bis 220 cm) und Langstand (Standfläche > 220 cm). Letzteren kommt heute aufgrund des hohen Strohbedarfs und der starken Tierverschmutzung kaum noch Bedeutung zu.

²⁰Methling & Unshelm 2002, 309 f.

²¹Vgl. Schrader et al. 2006.

²²Vgl. EFSA 2009, 2.

²³Simon & Schön 2013, 5.

²⁴Statistisches Bundesamt 2010.

²⁵Vgl. Richter 2006, 91.

²⁶Ebd.



Eine weitere Haltungsform ist die *Weidehaltung*. In der industriellen Milchproduktion ist die Vollweidehaltung kaum zu finden. Wachsende Herdengrößen, Aufwand und Leistungseinbußen machen diese Form der Milchviehhaltung im Wettbewerb unrentabel. Zudem sind Arbeitsaufwand und Milcherträge nicht konstant über das Jahr verteilt, da die Kühe im Winter trockengestellt werden. Eine ganzjährige Weidehaltung ist nicht zuletzt aufgrund der speziellen Ernährungsansprüche von Hochleistungsmilchkühen kaum möglich. Dabei ist die Umwandlung von für den Menschen als Nahrungsquelle nicht nutzbarem Gras in wertvolle Proteine doch der große Vorteil der Wiederkäuer.

Industrielle Fleischrindermast

In Deutschland gibt es rund 1,4 Millionen reine Fleischnutzungsrinder. Dazu kommen 4,9 Millionen Doppelnutzungsrinder, die zur Milch- und Fleischgewinnung dienen.²⁷ Außer für die Haltung von Kälbern fehlen auch detaillierte gesetzliche Regelungen für die Mastrinderhaltung. Bei der klassischen intensiven Bullenmast²⁸ kann zwischen Laufstall (Vollspaltenbodenhaltung bzw. Liegeboxenlaufstall) und Anbindehaltung differenziert werden. Letztere ist ähnlich der Anbindehaltung von Milchkühen, spielt aber bei der Mastrinderhaltung eine eher untergeordnete Rolle – nur etwa 18 Prozent der Mastrinder werden so gehalten; mit 75 Prozent lebt die überwiegende Mehrheit in Laufstallsystemen.²⁹ Die Mastzeit dauert bis zu 400 Tage; dann haben die Bullen ihr Schlachtgewicht von bis zu 750 Kilogramm erreicht. Während der Mastzeit stehen einem Tier nur etwa 2,7 bis 4 Quadratmeter zur Verfügung. Besonders bedenklich mit Blick auf das Tierwohl ist die Haltung von Mastrindern in Einraumlaufställen mit Vollspaltenböden. So haben die Bullen aufgrund des Körpergewichts und der Enge Probleme beim

Aufstehen und Ablegen auf den rutschigen Böden. Weiterhin besteht hier die Gefahr von schmerzhaften Gelenk- und Klauenverletzungen.³⁰

Wie auch bei den Milchkühen können die Mastrinder wichtige angeborene Verhaltensweisen nicht ausleben. In der intensiven Mast können sie weder nennenswerte Strecken laufen, noch können Sie der Futtersuche und dem Wiederkäuen angemessen nachgehen. Auch das Sozialverhalten wird stark beeinträchtigt. Die unnatürlich

 In der Laufstallhaltung können Mastrinder wichtige angeborene Verhaltensweisen nicht ausleben

homogene Gruppenzusammensetzung in der Intensivmast erzeugt sozialen Stress, hinzu kommt die Bewegungsarmut und Beschäftigungslosigkeit. Rangordnungskämpfe unter Rindern sind normal, enden jedoch in den seltensten Fällen mit ernsthaften Verletzungen, sofern das unterlegene Tier sich entsprechend zurückziehen kann. In der beengten industriellen Haltungsumgebung jedoch können die Tiere sich nicht aus dem Weg gehen. So wurden genetisch hornlose Rinder gezüchtet bzw. werden die Tiere standardmäßig enthornt. Dabei werden beim Kalb die

Hornanlagen verätzt bzw. ausgebrannt, was für das Tier erhebliche Schmerzen bedeutet. Eine Narkosepflicht gibt es jedoch erst ab der 6. Lebenswoche, obwohl eine verminderte Schmerzempfindlichkeit von Jungtieren wissenschaftlich nicht haltbar ist.³¹

Die schnelle Gewichtszunahme von bis zu eineinhalb Kilo pro Tag erfordert eine immense Stoffwechselleistung. Die Rinder erhalten hauptsächlich Maissilage und Sojaschrot, was, wie auch die rauhfuttermarme Fütterung von Milchkühen, zu Verdauungsproblemen führt.

Die intensive Milchvieh- und Mastrinderhaltung in Deutschland entspricht nicht den natürlichen Bedürfnissen der Tiere und bringt neben den anfangs erwähnten Gesundheits-, Klima- und Umweltschäden erhebliche gesundheitliche und verhaltensbezogene Probleme für die Tiere mit sich. Um diesen angemessen entgegenzutreten, braucht es einen radikalen Systemwechsel:

- weg von der Fixierung auf einzelne Leistungsparameter in der Zucht,
- weg von einer nicht tiergerechten, ethisch nicht vertretbaren Tierhaltung,
- weg von einem technokratischen Verständnis, das Mensch, Tier und Umwelt gleichermaßen missachtet.

Vom optimierten Effizienzrind zum langlebigen Alleskönner

Die Anforderungen an landwirtschaftlich genutzte Tiere werden sich durch den Klimawandel – nicht nur in den Ländern des Südens – deutlich verändern. Anpassungsfähigkeit und Ro-

bustheit werden in einer sich verändernden Welt zunehmend eine Rolle spielen.³² Längst gibt es entsprechende Zuchtziele für einen Systemwechsel in der Rinderhaltung.

²⁷ Statistisches Bundesamt 2014, 9.

²⁸ Aus Platzgründen wird hier nur auf die Bullenmast eingegangen. Die Ochsenmast ist in Deutschland nur von geringer wirtschaftlicher Bedeutung; auch die Mast weiblicher Rinder (Schlachtfärsen, Färsenvornutzung) ist aufgrund geringerer täglicher Gewichtszunahme weniger effektiv als die Bullenmast.

²⁹ Statistisches Bundesamt 2010.

³⁰ Tierärztliche Vereinigung für Tierschutz e.V. 2007, 7.

³¹ Vgl. Tierärztliche Vereinigung für Tierschutz e.V. 2012, 6.

³² Gottwald & Boergens 2011, 256.



- Ein wichtiges Zuchtziel ist die Gesamtleistung, die ein Rind innerhalb seines Lebens erreicht. Die Vorteile einer hohen Lebensleistung liegen auf der Hand: Die Nutzungsdauer wird signifikant erhöht, Remontierungskosten gesenkt und die viel gepriesene ökonomische Effizienz erhöht.³³
- Mehr Nachkommen sorgen für eine bessere Selektionsintensität, die Herdenstruktur ist ausgeglichener, die Herde durch geringe Ersatzraten generell stabiler und ruhiger. Weitere Vorteile, die auch ökonomische Relevanz besitzen, sind die gute Konstitution und der stabile Gesundheitsstatus und die damit einhergehenden niedrigeren Behandlungskosten.³⁴
- Auch die züchterische Fixierung auf die Bullen muss einer gleichwertigen Berücksichtigung beider Elterntiere weichen. Denn werden die Mutterlinien ignoriert, wird letztlich „die Hälfte des möglichen Zuchtfortschritts verschenkt“.³⁵ Das Zuchtziel der Langlebigkeit muss schließlich um das Zuchtziel Mehrnutzung erweitert werden – analog zu den Züchtungsbemühungen für ein Zweinutzungshuhn. Ihre Vielfältigkeit war einst mit ein Grund für die Domestikation von Rindern. Schließlich sind sie wahre Alleskönner: Sie liefern Milch, Fleisch, Fell, Leder, Dünger und Fette, können als Zug- und Transporttiere eingesetzt werden. Das Rind zu spezialisieren und seine Fähigkeiten genetisch derart zu kanalisieren mag für eine Weile eine clevere Idee gewesen sein, um die Erträge zu erhöhen. Aber das Rind ist kein Spezialist. Es kann sehr viele verschiedene Dinge und ist für diese Aufgaben von Natur aus bestens angepasst. Und das Beste: Als Grasfresser und Wiederkäuer wandelt es für den Menschen nicht nutzbare Rohstoffe wie Gras und Heu in wertvolle Proteine um. Kaum ein landwirtschaftlich genutztes Tier ist derart vielfältig.

Auch in Deutschland wurde das Rind lange Zeit als Dreinutzungstier eingesetzt: Neben seiner Eigenschaft als Pflug- und Ackertier versorgte das Rind seine Besitzer mit Milch und Fleisch, Überschüsse konnten abverkauft werden. Noch heute sichern Rinder in vielen Teilen der Welt das Überleben von Millionen kleinbäuerlich lebenden Fa-



Als Grasfresser und Wiederkäuer sind Rinder von Natur aus keine Nahrungskonkurrenten für die Menschen

milien. 70 Prozent der Menschen in den weniger privilegierten Ländern sind direkt oder indirekt von der Tierhaltung abhängig. Deren Ziegen, Rinder und Schafe werden nicht mit Getreide gemästet, sondern ernähren sich

Von der Haltung bis zur Schlachtung: Erforderlich ist ein Systemwechsel

Nicht nur die Rinderzucht, auch die Rinderhaltung müsste sich grundlegend ändern. In den tropischen Low-Input-Systemen findet die Rinderhaltung ohne jegliche Ergänzungsfütterung statt. Auch in den Industrienationen könnte Grünland viel stärker für eine extensive Weidehaltung genutzt werden. Großflächige Beweidungssysteme sind ökonomisch tragfähig und erscheinen nicht nur aus Gründen des Tierwohls, sondern auch aus Sicht eines angewandten Naturschutzes sinnvoll.³⁸ Die Weidehaltung entspricht den natürlichen Bedürfnissen von Rindern und ermöglicht weitgehend für das Tierwohl relevante Verhaltensweisen wie Futteraufnahmeverhalten, Wiederkäuen, Sozialverhalten, Bewegungs- und Ruheverhalten. Eine ganzjährige Robusthaltung wird bereits vielerorts praktiziert; verfügt der Landwirt über entsprechend robuste Rassen, ist diese Form der Rinderhaltung die ursprünglichste und artgerechteste.

von Gras. Dadurch stellen sie keinen Nahrungskonkurrenten dar, sondern leben in einer wertvollen Symbiose mit der Natur. Sie halten das Gras kurz, düngen mit ihren Ausscheidungen den Boden, verbreiten die Samen und bearbeiten mit ihren Huftritten den Boden. Damit tragen sie sogar zum Klimaschutz bei, weil das klimaschädliche Kohlendioxid in solchen extensiven Weidelandschaften nachweislich besser im Boden gespeichert werden kann als etwa in modernen Ackerlandschaften.³⁶ Auch mit Bezug auf das Methan-Problem ist die extensive der intensiven Haltung im positiven Sinne weit voraus: Eine Hochleistungskuh in intensiver Haltungsumgebung verursacht beispielsweise circa fünfmal so viel Methan wie ein Rind in extensiver Weidehaltung in den Entwicklungsländern.³⁷

Auch viele Managementpraktiken, die einen Eingriff ins Tierwohl darstellen, sind veränderbar. Die Trennung von Kuh und Kalb unmittelbar nach der Geburt ist nicht notwendig, wenn beide gemeinsam gehalten werden. Bei der Mutterkuhhaltung wachsen die Kälber im Familienverband auf, werden zehn bis zwölf Monate von der Mutterkuh gesäugt.³⁹ Wenn die Tiere ausreichend Platz haben, ist auch das schmerzhaft Enthornen nicht notwendig. Bei der Haltung von Rindern als Mehrnutzungstiere auf Lebensleistung weist die Herde außerdem eine konstante Struktur mit wesentlich weniger Wechsel innerhalb des Bestandes auf.

Der Systemwechsel muss sich konsequenterweise auch bis zur Schlach-

³³ Postler 2002, 43.

³⁴ Ebd., 43.

³⁵ Postler 2007, 22.

³⁶ Gottwald & Boergen 2014, 269.

³⁷ Höper 1998, 145.

³⁸ Lange et al. 2009, 21.

³⁹ Hampel 1994, 8.

LITERATUR

- Comstock, Gary L. (1992): What obligations have scientists to transgenic animals? In: Center for Biotechnology Policy and Ethics (Hrsg.): Texas A & M University Discussion papers Nr. 8. Deutscher Bundestag (2012): Drucksache 17/10021. Tierschutz bei der Tötung von Schlachttieren. Antwort der Bundesregierung auf die Kleine Anfrage der Abgeordneten Bärbel Höhn u.a. Berlin.
- Deutscher Holstein Verband e.V. (2014): Zuchtziel Deutsche Holsteins. Online unter: www.holstein-dhv.de/zuchtziel.html, Zugriff am 4.6.2014.
- EFSA – European Food Safety Authority (2009): Wissenschaftliches Gutachten über die allgemeinen Auswirkungen landwirtschaftlicher Betriebssysteme auf Wohlbefinden und Krankheiten von Milchkühen. Zusammenfassung. In: The EFSA Journal 1143, S. 1–4.
- FAO – Food and Agriculture Organization of the United Nations (2006): Livestock's Long Shadow. Environmental Issues and Options.
- Gottwald, Franz-Theo; Nowak, Dennis (Hrsg.) (2007): Nutztierhaltung und Gesundheit. Neue Chancen für die Landwirtschaft. Tagungsband, Tierhaltung Band 29, Kassel.
- Gottwald, Franz-Theo; Boergen, Isabel (2011): Eine Frage der Gerechtigkeit. Vielfalt als normatives Leitbild für Ernährungssicherung. In: Agrarbündnis e.V. (Hrsg.): Der kritische Agrarbericht 2011. Hamm, S. 255–260.
- Gottwald, Franz-Theo (2012): Are Cows „Climate-Killers“? In: Westra, Laura; Soskolne, Colin L.; Spady, Donald W. (Hrsg.): Human Health and Ecological Integrity: Ethics, Law and Human Rights. New York.
- Gottwald, Franz-Theo; Boergen, Isabel (2014): Brauchen wir Tiere? Anmerkungen zur aktuellen Debatte über Fleischverzicht und Veganismus. In: Agrarbündnis e.V. (Hrsg.): Der kritische Agrarbericht 2014. Hamm, S. 267–274.
- Hampel, Günter (1994): Fleischrinder- und Mutterkuhhaltung. Stuttgart.
- Höper, H. (1998): Klimaveränderungen durch Landnutzungsänderungen. In: Lozán, J.L.; Graßl, H.; Hupfer, P. (Hrsg.): Warnsignal Klima – Wissenschaftliche Fakten. Hamburg, S. 144–149.
- Hörning, Bernhard (2008): Auswirkungen der Zucht auf das Verhalten von Nutztieren. Tierzuchtfonds für artgemäße Tierzucht (Hrsg.): Tierhaltung Band 30. Kassel.
- Jasper, Ulrich; Schmidt, Götz (2002): Agrarwende oder die Zukunft unserer Ernährung. München.
- Kaske, Martin (2013): Hohe Milchleistung und gesunde, fruchtbare Kühe – ein Widerspruch? In: Zuchtwahl und Besamung Vol. 169, S. 40–42.
- Lange, Saskia; Hothum, Silke; Luick, Rainer; Reisinger, Edgar; Schmincke, Eva (2009): Ökobilanz der Rindfleischproduktion aus extensiver Ganzjahresbeweidung. Institut für Angewandte Forschung. Rottenburg.
- Lotthammer, Karl-Heinz (1999): Beziehungen zwischen Leistungsniveau, Gesundheit, Fruchtbarkeit und Nutzungsdauer bei Milchrindern. In: Tierärztliche Umschau 54.
- Methling, Wolfgang; Unshelm, Jürgen (2002): Umwelt- und tiergerechte Haltung von Nutz-, Heim- und Begleittieren. Stuttgart.
- Postler, Günter (2002): Naturgemäße Rinderzucht. Ganzheitliche Betrachtungsweisen in der naturgemäßen Viehwirtschaft. München.
- Postler, Günter (2007): Neue Wege in der Milchviehzucht. In: Zukunftsstiftung Landwirtschaft: Tierzucht für den Ökologischen Landbau. Anforderungen, Ergebnisse, Perspektiven. Dokumentation der Tagung des Netzwerks Ökologische Tierzucht am 7. und 8. März 2007 in Kassel, S. 22–23.
- Richter, Thomas (Hrsg.) (2006): Krankheitsursache Haltung. Beurteilung von Nutztierställen. Ein tierärztlicher Leitfaden. Stuttgart.
- Samraus, Hans Hinrich (1993): Was ist über die Ursachen von Verhaltensstörungen bekannt? In: Leiden und Verhaltensstörungen bei Tieren, Tierhaltung 23, , Basel, Boston, Berlin, S. 38–49.
- Schlag, Michael (2010): Wettlauf mit den Erregern. Gießener Rindergesundestag zum Thema Kälbergesundheit. In: Landwirtschaftliches Wochenblatt Nr. 10/2010, S. 50–51.
- Schrader, Lars; Bünger, Beate; Marahrens, Michael; Müller-Arnke, Ina; Otto, Christopher; Schäffer, Dirk; Zerbe, Frank (2006): Anforderungen an eine tierechte Nutztierhaltung. KTBL-Schrift 446. Darmstadt, S. 16–19.
- Simon, Jochen; Schön, Wolfgang (2013): Kleine Milchviehställe. Bayerische Landesanstalt für Landwirtschaft, Institut für Landtechnik und Tierhaltung.
- Statistisches Bundesamt (2010): Landwirtschaftszählung 2010. Landwirtschaftliche Betriebe mit Haltungsplätzen für Rinder nach Haltungsverfahren am 1.3.2010. Online unter www.destatis.de/DE/ZahlenFakten/Wirtschaftsbereiche/LandForstwirtschaftFischerei/Landwirtschaftszaehlung2010/Tabellen/9_1_LandwBetriebeHaltungsplaetzeRinder.html, Zugriff am 23.5.2014.
- Statistisches Bundesamt (2013): Rinder- und Milchkuhbestand steigt leicht. Online unter www.destatis.de/DE/ZahlenFakten/Wirtschaftsbereiche/LandForstwirtschaftFischerei/TiereundtierischeErzeugung/AktuellRinder.html, Zugriff am 23.5.2014.
- Statistisches Bundesamt (2014): Viehbestand am 3. November 2013. Fachserie 3, Reihe 4.1. Wiesbaden.
- Tierärztliche Vereinigung für Tierschutz e.V. (2007): Mastrinderhaltung. Merkblatt Nr. 112. Bramsche.
- Tierärztliche Vereinigung für Tierschutz e.V. (2012): Zur Enthornung von Rindern. Merkblatt Nr. 86. Bramsche.
- Tierärztliche Vereinigung für Tierschutz e.V. (2013): Kugelschuss auf der Weide als Betäubungs-/Tötungsverfahren zur Schlachtung von Rindern. Merkblatt Nr. 136. Bramsche.
- Universität Kassel (2013): Schnelles Ende für Rinder: Uni Kassel untersucht Alternative zum Schlachthof. Nachrichten, vom 6.2.2013, online unter: www.uni-kassel.de/uni/nc/universitaet/nachrichten/article/schnelles-ende-fuer-rinder-uni-kassel-untersucht-alternative-zum-schlachthof.html, Zugriff am 26.6.2014.



tung hin vollziehen. Das Verladen, der Transport, Standortwechsel, die Schlachtung mit Fehlbetäubungsraten von bis zu neun Prozent⁴⁰ bedeuten für die Tiere enormen Stress bzw. Schmerzen. Bei einer durchschnittlichen Schlachtungsrate im Akkord von 80 Rindern pro Stunde⁴¹ kann auf das einzelne Tier keine Rücksicht genommen werden. Als Alternative dazu wird,

- neben der Forderung nach kürzeren Transportzeiten,
- der Abschaffung der Akkordschlachtungen sowie
- einer strengeren Kontrolle der Tierschutzbelange,
- immer wieder auf den Kugelschuss auf der Weide verwiesen.

Bei diesem Schlachtverfahren wird das Rind auf der Weide aus einer Distanz von maximal 20 Metern per Kugelschuss betäubt. Der Weideschuss erfordert kein Separieren oder Fixieren der Tiere; sie erleiden weit weniger Stress, was sich nebenbei in einer hohen Fleischqualität äußert. Die Universität Kassel untersucht derzeit in einer auf drei Jahre angelegten Studie die Kugelschuss-Methode zur Schlachtung von Rindern. Die bisherigen Ergebnisse legen nahe, dass die Methode stress- und schmerzfrei ist. Ziel der Studie ist auch die Definition von Anwendungskriterien sowie die Schaffung einer einheitlichen Genehmigungspraxis.⁴² Denn noch ist der Kugelschuss kein Standardverfahren, und die gesetzlichen Hürden sind hoch. Nach der Tierschutzschlachtverordnung (TierSchlV) ist der Kugelschuss nur zur Nottötung sowie mit Einwilligung der zuständigen Behörde zur Tötung von Rindern aus ganzjähriger Freilandhaltung anwendbar.⁴³ Der Tierhalter muss einen Jäger sowie einen Schlachter hinzuholen, eine spezielle Schlachtbox anmieten, in der das Tier ausblutet und schließlich einen weiterverarbeitenden Schlachthof finden. Ablauf der Schießung, der Schlachtung und des Transports sind tierschutz-, tierseuchenrechtlich- sowie lebensmittelrechtlich genau geregelt.

Die mehr als drei Millionen Rinder, die in Deutschland jährlich geschlachtet werden, können nicht alle per Weideschlachtung getötet werden. Auch werden sie nicht alle in Weidehaltung gehalten werden können. Dennoch gilt es, im Sinne eines umfassenden Systemwechsels, über alle Alternativen nachzudenken, sie weiterzuentwickeln und, wenn immer möglich, konsequent zu implementieren.



Der tier- und umweltgerechte Systemwechsel erfordert eine deutliche Verringerung des Konsums von Milch- und Fleischprodukten

Für einen Systemwechsel aus tierethischen, klima- und umweltethischen Gründen muss zu guter Letzt auch über die Größenordnung des Konsums von Milch- und Rindfleischprodukten nachgedacht werden. In den westlichen Ländern ist die Bedarfsobergrenze längst weit überschritten. Würden die Deutschen ihren Konsum von Produkten tierischer Herkunft auch nur halbieren, hätte das enorme Auswirkungen hinsichtlich der Bestands- und Schlachtzahlen. Eines der Hauptargumente für die industrielle Haltung von landwirtschaftlich genutzten Tieren ist der Wunsch der Verbraucher nach billigen Lebensmitteln. Doch das Beispiel der Käfigeier hat gezeigt, dass die Verbraucher durchaus bereit sind, mehr zu bezahlen, wenn es entsprechende Angebote gibt, bzw. wenn auch die Handelsketten über ihr Angebot tierische Erzeugung mit beeinflussen.

Fazit

Noch erscheint die Vision von einer systemar anderen, ökologischen Rinderhaltung Utopie. Doch wird die Ressourcenknappheit und die wachsende Weltbevölkerung das industrielle System zunehmend fordern. Schon heu-

KURZBIOGRAPHIEN

Franz-Theo Gottwald (*1955), Prof. Dr. phil. Dipl.-Theol., ist seit 1988 Vorstand der Schweisfurth-Stiftung München. Als Honorarprofessor für agrar- und ernährungsethische Fragen forscht und lehrt er an der Humboldt Universität Berlin, sowie an der Hochschule für Politik München. Als Unternehmensberater sind Innovations-, Werte- und Nachhaltigkeitsmanagement sowie die Entwicklung leitbildgestützter Zielsysteme seine Schwerpunkte.

Isabel Boergen (*1979), B.A., MSc., ist seit 2006 wissenschaftliche Mitarbeiterin der Schweisfurth-Stiftung. Nach ihrem Studium der Psychologie und Rechtswissenschaften hat sie sich im Rahmen des Studiengangs *Applied Animal Behaviour and Animal Welfare* an der Universität Edinburgh auf die Nutztierhaltung spezialisiert. Ihre Arbeitsschwerpunkte sind die tiergerechte Zucht und Haltung von landwirtschaftlich genutzten Tieren, tierethische Fragestellungen, nachhaltige Konsum- und Lebensstile, ländliche Entwicklung und Welternährung.

te zeigen sich marktfähige Alternativen. Diese bedürfen politisch gewollter Rahmenbedingungen, um sich weiterzuentwickeln und auszubreiten. Dabei wird es in Zukunft weniger um das technisch Machbare gehen. Unter dem Druck von Klimawandel, knapper Böden und immer mehr Menschen, die satt werden wollen, braucht es einen Systemwandel zu einer extensiven, ökologischen Zucht und Haltung des Rindes als Mehrnutzungstier; und analog dazu Schritt für Schritt auch aller anderen landwirtschaftlich genutzten Tiere.

⁴⁰ Deutscher Bundestag 2012.

⁴¹ Ebd.

⁴² Vgl. Universität Kassel 2013.

⁴³ Vgl. Tierärztliche Vereinigung für Tierschutz e. V. 2013.

Tierschutz und Tierethik im Alten Testament



Silvia Schroer



Am Beispiel des Esels

Der Esel ist neben dem Rind das wichtigste Haus- und Nutztier im alten Israel wie auch in den großen Nachbarkulturen von Ägypten bis nach Mesopotamien. Daher spielt er in Erzählungen wie Gesetzestexten des Alten Testaments eine keineswegs nebensächliche Rolle. Respekt und Sorge für den Esel, auf dessen Arbeitsleistung man angewiesen war, und die Tendenz, ihn auszubeuten, werden gleichermaßen erkennbar. Mit dem Sabbatgebot für den Esel setzt das Alte Testament aber einen denkwürdigen Meilenstein in Sachen Tierschutz.

Der Esel – eines der ältesten Haustiere des Alten Orients

Eines der ältesten Haustiere des Alten Orients ist der genügsame Esel. Die Theorie, dass er vom Nubischen Wildesel abstamme und im 4. Jahrtausend v. Chr. von Afrika nach Asien vorgedrungen sei, wurde in jüngerer Zeit in Frage gestellt bzw. verfeinert. Möglicherweise gelang die Domestikation von Wildeseln schon früher und in verschiedenen Regionen. Jedenfalls treten ab dem 4. Jahrtausend von Ägypten bis nach Syrien bereits Hausesel auf. In beiden Kulturräumen hätten die epochalen Veränderungen des 3. Jahrtausends v. Chr. ohne den Esel nicht stattfinden können. Ökonomisch bildet er zusammen mit dem domestizierten Rind die Grundlage für die entstehenden hochentwickelten Agrarkulturen mit ihren Stadtstaaten und Wirtschaftsbetrieben wie Palästen und Tempeln, denn diese Zentren waren auf Arbeitskraft bei der Feldarbeit, auf Transport von und Handel mit Gütern angewiesen. Der Esel kann als das Lasttier des Alten Orients schlechthin gelten. Erst ab dem 1. Jahrtausend v. Chr. teilt er sich diese Aufgabe mit dem einhöckrigen Kamel, das sich für

weite Strecken im Fernhandel besser eignete und diesen in den Wüstengebieten der arabischen Halbinsel überhaupt erst ermöglichte.

Esel sind in der Haltung nicht anspruchsvoll und man kann sie, wie wir biblischen Texten und Texten der Nachbarkulturen Israels entnehmen, für verschiedene Aufgaben einsetzen. Am wichtigsten ist ihre Funktion als Lasttier. Ein ausgewachsenes Tier kann



Abb. 1: Kleine Terrakotta-Esel sind schon im ausgehenden 4. und vor allem im 3. Jahrtausend v. Chr. in der Südlevante häufig als Grabbeigaben anzutreffen. Der abgebildete mit zwei riesigen bauchigen Gefäßen stammt aus einem Grab in Azor und sollte vielleicht dem Verstorbenen über den Tod hinaus seine Dienste leisten und einen gewissen Status verleihen. [nach Keel/Staubli 2001: 37, Abb. 12]

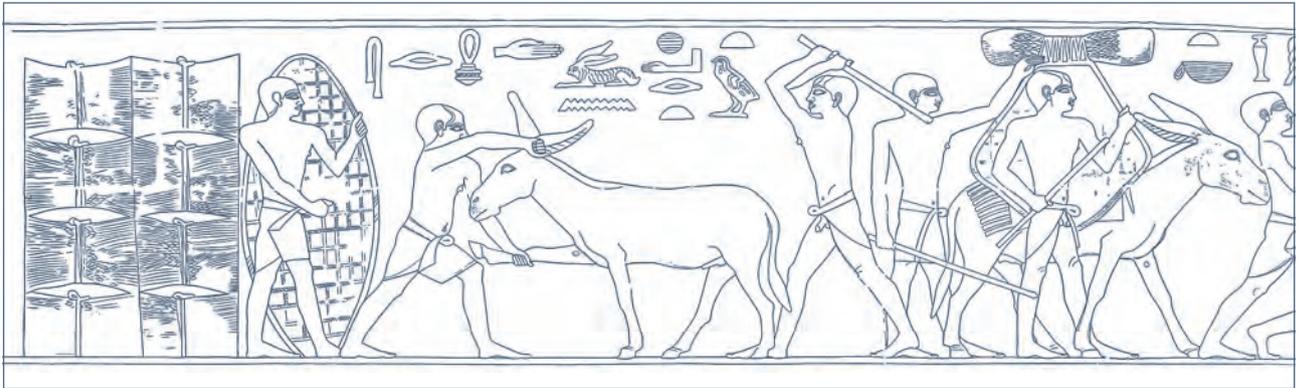


Abb. 2: Viehhüter machen einen Esel mit brachialer Gewalt und dem Stock gefügig. Reliefs in ägyptischen Gräbern des Alten Reichs stellen auch oft mit Faszination und Stolz die Bezwingung von Stieren oder das Treiben großer Herden dar. Bemaltes Relief aus der Mastaba des Ti, Sakkara, 5. Dyn., um 2450 v. Chr. [nach Wild 1966: Pl. CLIV]

schadlos über längere Zeit 30% seines eigenen Gewichts tragen, bei einem Eigengewicht von 100 kg also bereits 30 kg. Viele Hausesel der frühen Epochen waren jedoch schwerer, und auf kürzeren Wegen trägt ein Esel auch weit mehr als ein Drittel seines Gewichts, unter Umständen bis zu 100 kg. Idealerweise wird das Gepäck in Körben oder Taschen mit Riemen so über dem Rücken befestigt, dass die Last gleichmäßig verteilt auf beiden Seiten am Körper des Tieres anliegt. Für Langstreckenreisen und in Karawanen (Staubli 2013) wurden Esel gesattelt und gezäumt, aber häufig hat man sich wohl mit Strick und Treiberstock begnügt. Die Rufe der Treiber (Hiob 39,7) und der Stock (Sir 33,25) gehörten zum Eselleben.

Esel wurden zum Dreschen gebraucht und, wenn keine Rinder zur Hand waren, sicher auch zum Pflügen. Hingegen eignen sie sich nicht gut als Zugtiere vor einem Wagen, diese Aufgabe hat man in der Landwirtschaft eher den Rindern und im Militär den Maultieren und Pferden zugewiesen.

Auf Eseln wurde und wird bis heute in vielen Ländern geritten, denn das Tier ist auch auf steinigen Wegen trittsicher. Auffälligerweise haben nur die Asiaten den Esel als Reittier gebraucht (Staubli 2010), während er im alten Ägypten fast exklusiv als Packesel eingesetzt wurde. Gelegentlich scheinen hohe – und wohl häufig schwer-

gewichtige – ägyptische Beamte mit einer Sänfte auf zwei Eseln über ihre Ländereien geschaukelt zu sein. Beim Reiten auf Eseln spielt das Körpergewicht des Reiters oder der Reiterin eine Rolle. Kinder wurden gern auf Esel gesetzt (Ex 4,20), weil man so rascher vorankam auf den Arbeitswegen oder Reisen, auch Alte, Kranke und Behinderte wurden auf Eseln befördert und im Bedarfsfall auch Tote (2 Chr 28,15; Ri 19,28; 1 Kön 13,29). Nicht nur Männer, auch Frauen reiten in den biblischen Erzählungen auffallend häufig auf Eseln, während die darstellende Kunst nur den männlichen Eselreiter kennt. Bei diesen Reitern dürfte es sich um die Notabeln der Region handeln, Scheichs, die den Esel für tägliche

Unternehmungen und zum Bewältigen größerer Reisedrecken brauchten, oft begleitet von einem zu Fuß laufenden Diener (vgl. und Abraham in Gen 22,3,5), der den Esel führte oder trieb.

Frauen aus wohlhabenderen Bevölkerungskreisen, so Abigajil in 1 Sam 25 und die Frau von Schunem in 1 Kön 4, hatten einen Reitesel und erweiterten damit ihren Bewegungs- und Handlungsradius um einige Kilometer. Auf einem Esel zu reiten, sparte Kräfte und die Unannehmlichkeit des Laufens in der Hitze. Auch wenn mit Eseln, anders als mit Pferden, nicht viel Tempo zu machen ist, schätzte man den Komfort. Viele einfache Leute konnten sich solchen Luxus aber wohl gar nicht leisten.



Abb. 3: Die ägyptischen Expeditionen zu den Türkisminen auf dem Sinai fanden unter Beteiligung einheimischer Scheichs statt. Die Memorialstele (um 1800 v. Chr.) zeigt zuunterst einen vornehmen Scheich auf dem Esel, begleitet von Führer und Treiber. [nach Keel/Staubli 2001: 38, Abb. 14]

Esel sind sehr bescheidene Fresser, wiederum im Gegensatz zu Pferden, die Getreide als Futter brauchen und damit Nahrungsmittelkonkurrenten des Menschen sind. Sie kommen mit Gräsern, Stroh, Disteln von noch so mageren Böden aus und brauchen wenig Zufütterung, für längere Wege ist eventuell ein Proviantstapel mit Heu, Getreide oder Brot erforderlich. Auch ihr



Sie wurden nicht nur als Packesel und Arbeitstiere genutzt, sondern auch als Reitesel für Männer und Frauen

Wasserbedarf ist nicht anspruchsvoll, was sie zu idealen Begleitern der Menschen in kargen Zonen macht.

Wissenswertes rund um die symbolische und religiöse Bedeutung des Esels

Dieser Beitrag konzentriert sich auf das Verhältnis von Esel und Mensch, es geht um realienkundliche und sozialgeschichtliche sowie ethische Aspekte. Bevor wir uns den Fragen des Tiereschutzes und speziellen biblischen Texten zuwenden, sollen aber an dieser Stelle noch einige Informationen den größeren Rahmen abstecken, zu dem auch die symbolische und religiöse Bedeutung des Tieres gehören (vgl. auch Schroer ²2013). Esel waren in ihrer Funktion als Mitarbeitende in der Landwirtschaft und Gefährten auf kurzen und langen Wegen wertvoll. Würde in kriegerischen Auseinandersetzungen eine Stadt erobert, nahmen die Sieger die Esel wie auch anderes Vieh selbstverständlich als begehrte Beute mit. Mehrere Esel zu besitzen, war ein Zeichen von Wohlstand, und der einzige Esel, den eine arme Witwe besaß, möglicherweise ihr größter Besitz. Esel wurden gezüchtet, als besonders edel galten weiße Tiere (Ri 5,10). Das Reiten auf dem Esel war Ausdruck von Status. Manche Eigenschaften der Tiere galten als auffällig, z.B. die starke Erektion des langen Gliedes beim Hengst, die den Esel zum Inbegriff der Lüsterheit werden ließ (Ez 23,20). Die bekannte Starrsinnigkeit von Eseln wird in ägyptischen Texten zum Bild der Unbelehrbarkeit und Dummheit von Schülern. Das Alte Testament ist aber von solchen Assoziationen und unserem Schimpfnamen Esel für einen Dummkopf weit entfernt. Aus bibli-

schen Texten spricht eher ein gewisser Respekt für die Eigenheiten des Esels. Seine Dickköpfigkeit bzw. die Eigenschaft, bei Irritationen einfach stehen-zubleiben, erweisen sich in Erzählungen als durchaus kluges Verhalten. Das Hebräische kennt verschiedene Wörter für Esel: *chamor* Esel; *'aton* Eselin; *'ir* oder *'ajir* junger Eselhengst. „Esel“ und „Eselhengst“ sind auch als Männernamen überliefert, was auf eine positive Bewertung des Tieres oder jedenfalls mancher seiner Eigenschaften hinweist, ähnlich übrigens im Arabischen (Dirbas 2014: 10). Während der Wildesel ein Symbol von unzählbarer Freiheit und menschen-scheuer Flüchtigkeit (Hiob 39,5–8) ist, ist der (Haus-) Esel auch ein Symbol für Frondienst. Die harte Arbeit ist sein in der von Gott geschaffenen Weltordnung verankertes Schicksal, das er geduldig trägt. Seine Friedfertigkeit macht ihn zum geeigneten Reittier.



Der Esel steht für unzählbare Freiheit, aber auch für Bescheidenheit und zuverlässige Dienste

Bescheidenheit, zuverlässige Dienste und sein ruhiges Wesen sowie die Verwurzelung im Land und seiner Bevölkerung erklären, warum Jesus beim Einzug in Jerusalem auf einem Esel und nicht auf einem Pferd geritten kommt (Mk 11,1–10 und Parallelen). Das Pferd war das Symbol militärischer Über-

macht und des Stolzes der Reichen. In den Anfängen Israels ritten nicht einmal die Könige auf Pferden, und das deuteronomische Gesetz versucht noch viel später die Pferdezucht und -haltung am Hof einzuschränken. Die messianische Erwartung eines friedfertigen, gerechten Herrschers konnte mit dem vertrauten Bild eines Eselreiters programmatisch an einheimische Traditionen anknüpfen, wie es im Buch Sacharja (9,9) geschieht.

Der Esel stand nicht auf dem Speisezettel Israels, er galt wie das Pferd als unrein. Speisevorschriften systematisieren und erklären im Nachhinein landes- oder bevölkerungseigene, oft sehr alte Traditionen. Ein Arbeitstier wie den Esel zum Verzehr zu töten, war ökonomisch nicht sinnvoll. Nur in Katastrophensituationen hat man das Tabu gebrochen, um zu überleben (2 Kön 6,25). Interessanterweise wird jedoch der Esel, obwohl er unrein ist, als Opfertier erwähnt, was einzigartig ist (Ex 13,13; 34,20). Die männliche Erstgeburt einer Eselin muss ausgelöst, also durch ein Ersatzopfer, ein Lamm, am Tempel „beglichen“ werden. Möglicherweise ist dies die letzte Spur, die auf eine Bedeutung des Esels im religiösen Bereich hindeutet. In der amoritischen Tradition scheint, wie vor allem Texte des 2. Jahrtausends aus Mari bezeugen, die Besiegelung von Vertragsabschlüssen durch Eselopfer sehr beliebt gewesen zu sein. Im Alten Testament sind Esel im Umfeld von Gottesmännern und Propheten anzutreffen, und in der Geschichte von Bileams Eselin wird dieser eindeutig eine divinitorische Fähigkeit zugesprochen. Das Tier erkennt den göttlichen Boten und Willen und beginnt im entscheidenden Moment sogar zu sprechen (Num 22,28).

Die Archäologie hat in den letzten Jahren äußerst interessante Funde von Eselsbestattungen beige-steuert, auch in Israel, und dies vom 3. bis ins 1. Jahrtausend. Es kommen Bestattungen von Eseln zusammen mit Menschen, aber auch Alleinbestattungen vor, sei es in

Gruben oder unter Häusern. Die Funde zu deuten, ist bislang schwierig. Handelt es sich um Grabbeigaben, durch die man den Status eines Verstorbenen zum Ausdruck brachte? Wollte man ihm eine gewisse Ausstattung und Arbeitshilfe mitgeben in das Totenreich? Sicher nachweisbar ist für das 3. Jahrtausend ein Gründungsoffer beim Bau von Gebäuden auf dem Tell es-Safi, der späteren Philisterstadt Gat (Greenfield et al. 2012). Die Sorgfalt von Eselsbegräbnissen, die auf eine religiöse Be-

deutung des Tiers hinweist, steht jedenfalls im Kontrast zum sprichwörtlichen Eselsbegräbnis. In der Alltagswelt hat man einen toten Esel höchstens verscharrt, eher noch draußen auf dem Feld liegen lassen, bis die Geier und Wildtiere ihre Arbeit getan hatten. Von einem Esel ist praktisch nichts sekundär verwertbar, weder das Fell noch die Knochen. Ein Eselsbegräbnis für einen Menschen (Jer 22,19) ist somit eine Schreckensvision, nämlich die Aussicht, gar nicht bestattet zu werden.

der Gemeinschaft darstellen. Ihnen bei Verschuldung ihren letzten Besitz, der ihnen zugleich die unbedingt notwendige Hilfe bei der Feldarbeit und etwas Mobilität gewährte, wegzunehmen, bedeutet den existenziellen Ruin und wird in Hiob 24 ganz in der Linie prophetischer Kritik (Amos, Micha) als Verbrechen gewertet.

Von diesem Text her werden nun auch einige Gesetzestexte gut verständlich. Im Dekalog werden Rind und Esel neben Haus, Ehefrau, Sklaven oder Sklavinnen sowie Hausrat und sonstigem Besitz (denkbar sind hier Felder, Vorräte) des Nächsten unter das Begehrensverbot gestellt (Ex 20,17; Dtn 5,21). Was dem Nachbarn, Verwandten, aber auch Gastarbeiter gehört, ist dem kriminellen oder profitgierigen

Die Sorge um das Nutztier: der Esel in ausgewählten biblischen Texten

Tierschutz ist keine Erfindung der Neuzeit, es gibt durchaus bereits in antiken Kulturen Vorschriften, die Tiere schützen. Deren Motivation und Begründung von Tierschutz deckt sich allerdings nicht unbedingt mit Ansichten, die heute in der Diskussion und längst nicht etabliert sind. So könnten die biblischen Texte gerade, wenn es um Nutztiere geht, grundsätzlich die Wahrung von wertvollem Besitz im Blick haben und dabei nicht in erster Linie an das Eigenwohl des Tieres denken.

Ganz ähnlich wie die gute Behandlung von Sklaven jenseits aller Ideen von Menschenrechten vernünftig begründbar ist, weil es sich besitzmindernd auswirkt, sie zu schinden (vgl. Sir 33,25–33), ist es vernünftig, den

Der Wert von Eseln ist aus zahlreichen Texten des Ersten Testaments unmittelbar abzulesen. So erhält Abraham vom Pharaon neben Schafen, Rindern, Kamelen und Sklaven auch Esel und Eselinnen (Gen 12,16; 24,35) als wertvolle Geschenke. Hiobs Besitz wird mit genauen Angaben zur Anzahl seines Viehs beziffert, darunter auch 500 Eselinnen. Esel und besonders Eselherden ließ man nicht unbeaufsichtigt, sie wurden gehütet (Gen 36,24). Verliehen sich Tiere, wurden sie unter großem Aufwand gesucht. Die Geschichte von der Erwählung Sauls zum König beginnt mit einer dreitägigen und sehr weiträumigen Suche nach den verlorenen Eselinnen seines Vaters Kisch (1 Sam 9–10). Zu den Steuern, die die freien Israeliten an den Palast abtreten mussten, gehörten auch Esel (1 Sam 8,16). Für Eselherden am königlichen Hof gab es speziell mit der Aufsicht betraute Beamte (1 Chr 27,30). Viel bescheidenere Verhältnisse sprechen aus Hiob 24,3, einem Kapitel, das schonungslos sozialkritisch die Profitgier der Reichen in der nachexilischen Zeit entlarvt und ihnen u. a. vorwirft, dass sie nicht davor zurückscheuen, einer Waisen den (einzigsten) Esel wegzunehmen und das (einzigste) Rind der Witwe zu pfänden. Waisen und Witwen stehen in Israel unter besonderem Schutz Gottes, da sie die schwächsten Glieder

 Rind und Esel sind nach alttestamentlichem Gesetz besonders geschützt

Begehren entzogen. Bei Diebstahl eines Esels ist, wenn dieser lebend beim Dieb gefunden wird, eine doppelte Erstattung vorgeschrieben (Ex 22,4). Das Bundesbuch, das älteste Gesetzbuch im Alten Testament, kennt zudem Vorschriften, die Unfälle mit Rindern und Eseln betreffen. Wenn jemand fahrlässig eine Zisterne offen lässt und nicht absichert, sodass ein Rind oder Esel hineinfällt, ist der Zisternenbesitzer haftbar und muss für ein verendetes Tier zahlen (Ex 21,33 f.). Kompliziert ist der Fall, wenn jemand ein Tier einem Nachbarn oder Verwandten in Obhut gibt und das Tier während dieser Zeit Schaden erleidet oder gar stirbt (Ex 22,9 ff.). Es sind verschiedene Gründe denkbar, warum man Schaf, Rind oder Esel jemandem anvertraute, z. B. wenn so die Aufsicht über eine Gruppe von weidenden Tieren gemeinschaftlich organisiert wurde, oder wenn man Rind und Esel untereinander für die Feldarbeit oder einen Transport auslieh. Die Gesetzgeber bestimmten die Haftbarkeit dessen, der die Verantwortung für das Tier hatte, sowie die Ansprüche, die

 Vergleichbar den Sklaven sind auch Tiere Wert und Besitz, die es zu erhalten gilt

Esel oder das Rind nicht so zu strapazieren, dass das Tier krank wird oder gar stirbt. In dieser anthropozentrischen Sichtweise sind Tiere primär Besitz und Wert, der zu erhalten ist. Nur wer im Überfluss lebt oder ein Dummkopf ist, kann solche Güterabwägung missachten. So schützen die Vorschriften wohl meistens die Besitzer und erst in zweiter Linie das Tier als solches.



der Besitzer geltend machen konnte, indem sie Unfälle und Veruntreuung zu unterscheiden suchten, bei mangelnden Zeugen allerdings das Urteil nur auf eine eidesstattliche Erklärung des Beschuldigten gründen konnten. Aus der ägyptischen Handwerkerstadt *Der el-Medina* sind betreffend sehr ähnlicher Vorfälle mit Eseln eine Reihe von Ostraka mit Schadensersatzklagen und -urteilen erhalten (Janssen 2005). Auch eine Vorschrift in Ex 23,4 f. fügt sich in ihrer Intention hier an: „Wenn sich das Rind oder der Esel deines Feindes verirrt hat und du triffst sie an, so sollst du sie ihm wieder zuführen. Wenn du den Esel deines Feindes unter seiner Last erliegen siehst, so

sollst du ihn nicht ohne Beistand lassen, sondern ihm aufhelfen.“

Der Hintergrund ist der einer persönlichen Feindschaft, vielleicht aufgrund von Rechtsquerelen oder Schulden, doch wird dazu nichts Genaueres gesagt. Jedenfalls scheint die Möglichkeit, dem Nachbarn zu schaden und das Tier vielleicht unbemerkt unter die eigenen Tiere zu mischen, verlockend. Den verlaufenen Esel oder das Rind in einer solchen Situation nicht dem Besitzer zuzuführen, wäre aber dem Gesetzgeber nach ein Unrecht. Um unterlassene Hilfeleistung geht es im zweiten Teil des Gebots. Natürlich hilft man sich unter Freunden. Aber welche gute Gelegenheit, dem verfeindeten Nach-

barn zu schaden, indem man seinen Esel mitsamt der Ladung dem Schicksal überlässt! Das Gesetz verpflichtet aber unabhängig von Freundschaft und Feindschaft dazu, dem Tier erste Hilfe zu leisten, dafür zu sorgen, dass es wieder auf die Beine und nach Hause kommt.



Schutzvorschriften weisen zugleich auf eine tatsächliche übermäßige Beanspruchung der Tiere hin

Die Notwendigkeit solcher Vorschriften enthüllt, dass Esel wohl häufig überladen wurden (vgl. die idealisierten Proportionen von Tierkörper und Ladung bei Abb. 4). Gerade bei der Ernte war auch damals Zeit schon Geld, denn Garben oder Früchte mussten noch bei Tageslicht eingebracht werden, und der Esel wurde bepackt, bis er unter der Last einknickte.

Eine weitere interessante Vorschrift betrifft das Pflügen. Im deuteronomischen Gesetzbuch (Dtn 22,10) wird, zwischen Verboten von Mischpflanzungen in Weinbergen und Mischtextilien, auch verboten, ein Rind und einen Esel zusammen vor den Pflug zu spannen. Der Zusammenhang insinuiert also, dass es sich um ein Reinheitsgebot handelt, doch könnte auch die Sorge um das Tierwohl eine Rolle gespielt haben. Für den Esel ist es die größere Qual, zusammen mit dem Rind unter demselben Joch zu laufen und den Pflug zu ziehen. Jedenfalls legt Philo von Alexandrien in seiner Schrift „Über die Tugenden“ (§ 147) und auch im 4. Buch „Über die Einzelgesetze“ (§ 205 f.) dieses jüdische Gesetz im Sinne von Tierschutz zugunsten des zwar unreinen, aber schwächeren Esels aus. Allerdings scheint Philo im Schritt vom Kleinen zum Großen die symbolische Bedeutung dieses Tora-Gesetzes fast noch wichtiger, dass nämlich auch für Menschen der Anspruch gelte, Rücksicht auf die Schwächeren zu nehmen, selbst wenn es sich



Abb. 4: Der Esel steht in der kanaanäischen Kultur für Prosperität. Schwer bepackt – die Ladung ist nicht perspektivisch, sondern hochgeklappt in der Aufsicht dargestellt – läuft er vor seinem Treiber her. Der Zweig vor ihm verstärkt die Assoziation mit gutem Gedeihen. Auf der Rückseite des Siegelamuletts (nicht abgebildet), einer kleinen Platte aus 17./16. Jh. v. Chr., sind zwei Männer an einer stilisierten Palme zu sehen, ein Motiv, das die Gültigkeit von Vertragsabschlüssen beschwört. Die Partner hatten möglicherweise ein Handelsabkommen, bei welchem der Warenaustausch mit Eseln eine Rolle spielte. Privatsammlung O. Keel, SK 1998.1 [nach Keel/Staubli 2001: 38, Abb. 13]



um Fremde handle, und nicht die Macht des Stärkeren anzuwenden. Auch Jesus Sirach (25,8) zitiert übrigens das Gesetz schon „symbolisch“ für menschli-

che Beziehungen, nämlich die Ehe, für welche der Mann (als der Überlegene) sich eine kluge Frau suchen soll, damit das Paar ein gleiches „Gespann“ bildet.

um die Bedürfnisse des Tiers (vgl. Spr 12,10). Ihm das Fressen bei der harten Arbeit zu verweigern, ist Tierquälerei. Am Verhalten gegenüber dem Tier ist die Gottesbeziehung, also die Frömmigkeit eines Menschen ablesbar. Das Verbot, ein Rind, Schaf oder eine Ziege nach der Geburt von ihren Jungtieren zu trennen (Lev 22,27 f.; vgl. Ex 22,28 f.), kann ebenfalls als Rücksichtnahme auf Tierbedürfnisse gelten. Es ist grausam, einem Muttertier das Junge wegzunehmen, und ein Sakrileg, wenn ein Böcklein in der Milch der eigenen Mutter gekocht wird (Ex 23,19 und öfter). Hier wird zugleich ein Tabu wirksam, das der Heiligkeit von Leben und Fortpflanzung geschuldet ist. Muttertier und Jungtier sollen nicht miteinander getötet werden (Dtn 22,6 f.), ein männliches Tier darf nicht kastriert werden (Lev 22,24).

Ein freier Tag für das Arbeitstier – die erstaunliche Reichweite des Sabbatgebots

Die Sabbatruhe ist nach Ex 23,12 und dem Dekalog in Dtn 5,14 (vgl. Ex 20,10) für den gesamten israelitischen Haushalt geboten: Sechs Tage sollst du deine Arbeit tun, am siebenten Tag aber sollst du feiern, damit dein Rind und dein Esel ruhen und der Sohn deiner Sklavin und der Gastarbeiter aufatmen können.

Auch in diesem Fall ist vorstellbar, dass der verordnete Ruhetag für das Haustier eigennützig, im Sinn des menschlichen Gesetzgebers oder des menschlichen Tierhalters, motiviert ist. Es ist einerseits eine Gewähr für die Einhaltung des Sabbats, wenn alles still steht und nicht nur einige Mitglieder der Hausgemeinschaft ausruhen. Es ist andererseits sicher auch im Sinn von Besitzwahrung und -pflege klug, ein Arbeitstier nicht jeden Tag an die Grenze seiner Kräfte zu treiben. Dennoch scheint mir im Sabbat-

ste und daher besonders schützenswerte Teil der Gemeinschaft betrachtet. Nach den Weisen Israels ist ein gottesfürchtiger Mensch an der Empathie für sein Vieh erkennbar (Spr 12,10): Der Gerechte hat Verständnis für das Verlangen seines Viehs, aber das Herz der Gottlosen ist grausam.

Die Einhaltung des Sabbats passte vielen besonders wirtschaftstüchtigen Judäern keineswegs. In Neh 13,15 wird das unvermindert geschäftige Treiben der profitgierigen Händler am Sabbat angeprangert, da fiel der Beschreibung nach kaum ein Esel (mit Ladung) aus. Die späteren rabbinischen Weisungen zum Tierschutz lassen darüber hinaus erkennen, welche schlaue Ideen mancher jüdische Viehbesitzer hatte. So verboten die Rabbinen, ein Arbeitstier am Sabbat an einen Nichtjuden zu vermieten oder nachts mit der Kuh selbst zu pflügen, um sie am nächsten Morgen dann an den Nachbarn auszuliehen (Neudecker 1992: 479 mit weiteren Beispielen). Der Profitmaximierung auf Kosten des Tieres versuchte das Sabbatgebot jedenfalls einen Riegel zu schieben. Als geringster Volksgenosse genoss das Haustier wie der Sklave auch Rechte – und das Recht auf einen freien Tag ist ein großzügig bemessenes Recht.

Das Denken, das sich in dem für Israel, das Judentum und das Christentum so zentralen und kulturprägenden Sabbatgebot manifestiert, geht einen großen Schritt in Richtung von Grundrechten für Mensch und Tier. Tierschutzvorschriften sind allerdings im Alten Testament nur sporadisch anzutreffen. Aus der Vorschrift, einem Rind beim Dreschen das Maul nicht zu verbinden (Dtn 25,4), spricht das Wissen

 Zur Religion gehört ein Zurückschrecken vor dem eigennützigen Zugriff auf die Tiere, sie gelten nicht nur als Sache und Besitz

Die Pietät, das Zurückschrecken vor dem eigennützigen Zugriff auf etwas, das einer höheren Macht unterstellt ist, gehört zur Religion. Tiere sind nach altisraelitischer Anschauung zwar einerseits dem Menschen von Gott „unter die Füße gelegt“ worden (Ps 8,8), doch beharren vor allem weisheitliche Traditionen auch darauf, dass das Existenzrecht, die Biotope und die Lebensweise der Wildtiere von Gott in der Schöpfungsordnung verankert wurden, unabhängig von allen menschlichen Interessen. Die hohen Berge gehören dem Steinbock und die Felsen dem Klippdachs (Ps 104,18 f.), Wildesel und Wildstier sind frei und für den Menschen nutzlos (Hiob 39,5–12). Innerbiblisch lassen sich hier durchaus widerstrebende Ansichten erkennen, wie weit die Verfügungsgewalt von Menschen über Tiere gehen sollte. Das Sabbatgebot für die Arbeitstiere spricht in diesem Kontext eine klare Sprache – und verlangt

 Die Schöpfungstheologie Israels geht von einer großen Nähe und Verwandtschaft zwischen Mensch und Tier aus

gebot für die Tiere mehr als solch rationales Nutzdenken verborgen zu sein. Rind und Esel gehören, wie der Zusammenhang der Formulierungen unmittelbar erkennen lässt, zur Familie, man teilte mit ihnen einen sehr engen Lebensraum, übrigens oft auch nachts, da Esel in der Nähe der Haustür oder im Hof angebunden wurden. Die gesamte Schöpfungstheologie und das Menschenbild Israels gehen von einer sehr großen Nähe und Verwandtschaft von Tier und Mensch aus. Das Tier wird im alten Israel oft wie der sozial schwäch-

uns gegenüber der antiken Kultur, die ein solches Gebot hervorgebracht hat, Respekt ab, wird doch die Erkenntnis, dass Tiere nicht nur Sache und Besitz

(res) sind, sondern Wesen mit Empfindungen, Bedürfnissen und Rechten, in modernen Staaten erst in allerjüngster Zeit auch juristisch umgesetzt.

An Stelle eines Schlusswortes: Bileams Eselin

Die Geschichte von Bileams Eselin in Num 22 verdient es, an den Schluss gestellt zu werden. Seiner Eselin verdankt es der Prophet, dass er lebend davonkommt, als sich ihm ein Engel Gottes mit dem Schwert in den Weg stellt. Bileam sieht den Engel nicht, die Eselin aber erkennt die Gefahr und weicht aus. Da schlägt der Prophet das Tier, um es wieder auf den Weg zurückzutreiben. Schließlich legt die Eselin sich unter dem Reiter einfach hin. Als dieser sie, außer sich vor Zorn, zum dritten Mal schlägt, beginnt sie zu sprechen. Das Tier erhält hier in einer Erzählung mit märchenhaften Zügen eine Stimme und fragt: Was habe ich dir getan, dass du mich schlägst? Bileams Antwort fällt klar aus: Du treibst dein Spiel mit mir, hätte ich ein Schwert, hätte ich dich schon umgebracht.

Diese Antwort bildet die normalen Herrschaftsverhältnisse ab: Ein Esel hat sich unterzuordnen und seinen Reiter zu tragen. Stockhiebe gehörten natürlich zum Alltag mit Eseln. Reitesel allerdings waren ausgewählte Tiere, und die Bileam-Erzählung setzt voraus, dass sie den Stock nicht allzu häufig zu spüren bekamen. Bileams Eselin stellt nämlich dem wutentbrannten Reiter die Frage, ob sie sich in den anscheinend vielen Jahren ihres Dienstes je so störrisch benommen habe. Da erst sieht Bileam den Engel und muss sich sagen lassen, dass er der Eselin, die er dreimal geschlagen hat, sein Leben verdankt. Eine denkwürdige Geschichte, in der der für Esel sprichwörtliche Starrsinn und die normale Reaktion darauf, nämlich die Stockhiebe, in ein völlig neues Licht gestellt werden. Der störrische Esel hat ein besseres Sensorium für

KURZBIOGRAPHIE

Silvia Schroer (*1958) ist seit 1997 Professorin für Altes Testament und Biblische Umwelt an der Theologischen Fakultät Bern; Forschungsschwerpunkte in altorientalischer Ikonographie, Religionsgeschichte Palästinas/Israels und feministischer Exegese. Verschiedene Publikationen zu Schöpfungs- und Tiertheologie (Silvia Schroer/Othmar Keel, *Schöpfung*, 2008; Silvia Schroer, *Tiere in der Bibel*, 2013). Weiteres unter: www.theol.unibe.ch/ibw/content/ueber_uns/prof_dr_silvia_schroer/index_ger.html.

Gottes Mächte als der berühmte Prophet, der Esel rettet seinen Herrn, und der Reiter, der auf das Tier eindrischt, wird dafür von höchster Warte zur Rechenschaft gezogen.



LITERATUR

- Breasted, James Henry, *Geschichte Ägyptens*, Zürich 1936.
- Collins, Billie Jean (Hg.), *A History of the Animal World in the Ancient Near East* (Handbook of Oriental Studies. Section 1 The Near and Middle East, 64), Leiden 2002.
- Dirbas, Hekmat, *The Sacrifice of Riding Animals in Amorite and Arabic Traditions*: Subartu 8 (2014) 3–12.
- Greenfield, Haskel J. – Shai, Itzhaq – Maeir, Aren, *Being an „ass“: An Early Bronze Age burial of a donkey from Tell es-Safi/Gath, Israel*, *Bioarchaeology of the Near East* 6 (2012), 21–52.
- Janssen, Jac J., *Donkeys at Deir el-Medina*, Leiden 2005.
- Keel, Othmar – Staubli, Thomas, „Im Schatten deiner Flügel“. *Tiere in der Bibel und im alten Orient*, Freiburg CH 2001.
- Neudecker, Reinhard, *Art. Mensch III*, in: *Theologische Realenzyklopädie* 22, 1992, 474–481.
- Schroer, Silvia, „Du sollst dem Rind beim Dreschen das Maul nicht zubinden“, in: Hagencord, Rainer (Hg.), *Wenn sich Tiere in der Theologie tummeln*, Regensburg 2010.
- Schroer, Silvia, *Tiere in der Bibel. Eine kulturgeschichtliche Reise*, Freiburg i. Br. 2013.
- Staubli, Thomas, *Stabile Politik – florierende Wirtschaft und umgekehrt. Eine rechteckige, beidseitig gravierte Platte der Hyksoszeit*: ZDPV 117 (2001) 97–115.
- Ders., *Art. Karawane*, *WiBiLex* 2013: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/33122/>
- Ders., *Art. Reiten/Reiter*, *WiBiLex* 2010: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/23196/>
- Way, Kenneth C., *Donkeys in the Biblical World. Ceremony and Symbol*, Winona Lake, 2011.
- Wild, Henri (1966), *Le tombeau de Ti. La chapelle* (Fasc. 3, 2ième partie). Le Caire, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, Pl. CLIV.

Im Zeichen des Lammes

Hintergründe und Optionen für eine interkulturelle Verständigung über die Tierschlachtung



Heike Baranzke

Die religiös-ritualisierte Darstellung des unauflöslichen Zusammenhangs von Fleischessen und Tiertötung, nicht zuletzt beim islamischen Opferfest, provoziert in den westlichen Industrienationen regelmäßig heftige Kritik. Das reicht bis zu deren Verfeinerung als blutrinostige steinzeitliche Rituale. Verdrängt werden dabei die durch Massentierhaltung, Tiertransporte und Akkordschlachtungen bedingten Grausamkeiten des westlichen Massenfleischkonsums. Verstellt wird auch die Einsicht, dass in den Ritualen ein religiöses Tiertötungsethos aufgehoben ist, das der westlich-christlichen Tradition fehlt und das für eine interkulturelle Tierethik fruchtbar gemacht werden könnte. Im vorliegenden Beitrag wird versucht, die theologischen Hintergründe und ihre interkulturellen tierethischen Optionen auszuleuchten. Dabei kommt dem christlichen Auferstehungslamm eine unerwartet selbstkritische Erkenntnisfunktion zu. Am Beispiel der deutschen Diskussion über die religiöse Tierschlachtung wird zugleich die historisch-politische Dimension deutlich.

Wer Fleisch essen will, muss auch wollen, dass Tiere geschlachtet und zerlegt werden. Diesem unauflöslichen Zusammenhang kann nur entgegen, wer dem Fleischverzehr entsagt. Schon in biblischen Zeiten scheinen Menschen an der Tierschlachtung Anstoß genommen zu haben. Der priesterschriftliche Schöpfungshymnus im Buch Genesis besingt das Bild einer sehr guten Schöpfung ohne Blutvergießen und Fleischverzehr, weder für Menschen noch für Tiere. Nach dem Herrschaftsauftrag spricht Gott:

„Hiermit übergebe ich euch alle Pflanzen auf der ganzen Erde, die Samen tragen, und alle Bäume mit samenhaltigen Früchten. Euch sollen sie zur Nahrung dienen. Allen Tieren des Feldes, allen Vögeln des Himmels und allem, was sich auf der Erde regt, was Lebensatem in sich hat, gebe ich alle grünen Pflanzen zur Nahrung.“ (Gen 1,29 f.)

Die Sehnsucht nach einer sehr guten, gewaltfreien Schöpfung kleidet sich in die mythische Form der Erinnerung an einen paradiesischen Urve-

getarismus. Doch irgendwann hat der Bazillus der Gewalt die Schöpfung infiziert, der durch eine Wasserflut herausgespült werden soll. Nach der Flut erneuert der Schöpfer seinen Schöpfungssegens mit einer signifikanten Veränderung:

„Furcht und Schrecken vor euch soll sich auf alle Tiere der Erde legen, auf alle Vögel des Himmels, auf alles, was sich auf der Erde regt, und auf alle Fische des Meeres; euch sind sie übergeben. Alles Lebendige, das sich regt, soll euch zur Nahrung dienen. Alles übergebe ich euch wie die grünen Pflanzen.“ (Gen 9,2 f.)



Das Töten von Tieren bleibt legitimationsbedürftig

Diese verstörenden Worte überführen die ehemals pazifistisch-vegetarisch geprägte Vorherrschaft des Menschen über die Tiere auf die von Gewalt geprägte Realität. Aus dieser veränderten Perspektive bietet die priesterschriftliche Ätiologie eine Erklärung für die tiefgreifende Störung

mitgeschöpften Existierens. Deutlich wird: Tiertötung zu Nahrungszwecken wurde schon immer als legitimationsbedürftige Gewalt wahrgenommen. Davon zeugt auch die häufige Berufung auf den Bibelvers „Alles Lebendige, das sich regt, soll euch zur Nahrung dienen.“ (Gen 9,3) in christlichen Metzgerhandwerksgeschichten, der für die Rechtfertigung des Berufsstandes und des Fleischverzehrs erhalten musste. Im Genesistext geht es allerdings mit einer bedeutsamen Einschränkung weiter – das Verbot des Verzehrs von Blut: „Nur Fleisch, in dem noch Blut ist, dürft ihr nicht essen.“ (Gen 9,4)

Dtn 12 bietet nach der grundsätzlichen Erlaubnis des Fleischverzehrs eine Begründung für das Bluttabu: „Doch beherrsche dich und genieße kein Blut; denn Blut ist Lebenskraft, und du sollst nicht zusammen mit dem Fleisch die Lebenskraft verzehren. Du sollst es nicht genießen, sondern wie Wasser auf die Erde schütten.“ (Dtn 12,23 f.) Das Heiligkeitgesetz Lev 17,11 weiß: „Die Lebenskraft des Fleisches sitzt nämlich im Blut“ und bestimmt es zum Süh-



nemittel im Kult. Das darauf folgende Blutverbot warnt: „Jeder, der es genießt, soll ausgemerzt werden.“ (Lev 17,14) Die verschiedenen Traditionen im Umgang mit Tierblut eint eine große Scheu vor dem Leben spendenden Saft, dessen Einverleibung dem Menschen – mag er auch Tiere töten, um sie zu essen – nicht zusteht. Mit dem Verzicht auf den Blutverzehr erkennt der gläubige Israelit die Souveränität des

Schöpfers an und legt mit der Rückgabe des Bluts an den Schöpfer für jedes getötete Mitgeschöpf Rechenschaft ab. Der Israelit, ja sogar der Fremde, der dies unterlässt, läßt Blutschuld auf sich, wie wenn er einen Menschen getötet hätte (Lev 17,4.10). So wird der karnivore Mensch durch das Blut daran erinnert, dass er mit dem Schlacht tier das Faktum gemein hat, ein sterbliches Geschöpf zu sein – eben ein Mitgeschöpf.

angerufen wurde; [...], außer dem, was ihr geschlachtet habt, ferner das, was auf einem heidnischen Opferstein geschlachtet worden ist.“

 Jüdische und islamische Schlacht-Vorschriften zeugen davon, dass Tiere verletzte Mitgeschöpfe sind

Jüdische und islamische Tierschlachtung als religiöse Akte

Das Bluttabu macht jede Tierschlachtung zu einem kultischen Akt und steht am Beginn der Entwicklung der jüdischen Schechita. Der fromme Jude bemüht sich seither um ein möglichst vollständiges Ausbluten des Schlacht tiers. Nur dann kann das Fleisch koscher, d. h. kultisch rein, genannt und für den Verzehr erlaubt werden. Die jüdische Tradition liest Gen 9,3 daher stets zusammen mit Gen 9,4 und den anderen Blutbestimmungen und weiß um den Kontrast zu Gen 1,29f. So bewahrt der jüdische Schächtritus das Bewusstsein verletzbarer Mitgeschöpflichkeit, das sich in vielfältigen biblischen Tierschutzbestimmungen niederschlägt, die das allgemeine Rechtsprinzip „Es ist verboten, Lebewesen Leiden zu verursachen“ (Cohen 1959) bündelt. Die jüdische Tradition entwickelte auch akribische Speisevorschriften für die koschere Küche und Schlachtbestimmungen, die Schechita, die handwerkliche und kultische Aspekte umfassen und den Schochet zu einem Ethos des Tötens herausfordern. Der 1944 im Konzentrationslager Bergen-Belsen ermordete holländische Rabbiner S. Philipp De Vries erklärt in seinem jüdisch-christlichen Verständigungsversuch über „Jüdische Riten und Symbole“ (1981) zur jüdischen Schechita:

„Der Mann, der die Schlachtung durchführt, wurde dafür besonders ausgebildet. Er untersteht der Aufsicht durch das Rabbinat. In der Prüfung mußte er

beweisen, daß er das Messer zu schleifen wie auch schnell und geschickt damit umzugehen versteht [...]. Darauf wird er wiederholt geprüft, mindestens einmal im Jahr. [...] diese Schlachtung ist ein ritueller Akt. Eine Handlung, die religiösen Charakter trägt. Und bevor er das Messer zum Schnitt ansetzt, weiht er die Handlung. Er spricht ein heiliges Wort. Er denkt an Gott, den Gebieter, den Herrn der Welt, der uns durch seine Vorschriften auferlegt hat, das Leben zu heiligen [...] die rituelle Schlachtmethode stellt die Forderung, alles zu vermeiden, was einer rohen Behandlung gleichkäme oder das Tier verletzen könnte.“

Auch hinter der islamischen Halal-Schlachtung steht ein Verbot des Blutverzehrs. In Sure 5,3 heißt es:

„Verboten ist euch das Verendete sowie Blut und Schweinefleisch und das, worüber ein anderer als Gottes Name

Der heute geltende Normenkatalog für die Halal-Schlachtung geht auf die beiden Hauptquellen Koran und Sunna zurück. So heißt es in Sure 6,118: „Esst von dem, worüber der Name Gottes ausgesprochen worden ist, so ihr an seine Zeichen glaubt.“ In der Spruchsammlung des Propheten Muhammad heißt es: „Gott hat für alles das Beste vorgeschrieben. Wenn ihr schlachtet, dann schlachtet auf die beste Weise, und schärft das Messer und erspart dem Schlacht tier [unnötiges Leid].“¹ So zeugen auch die islamischen Quellen von dem Bewusstsein der Mitgeschöpflichkeit, aufgrund dessen erwartet wird, dass Gott den Menschen beim Endgericht auch wegen seines Umgangs mit den Tieren zur Verantwortung ziehen wird. Denn nach Sure 6,38 werden auch die Gemeinschaften der Tiere sich am Jüngsten Tag vor Gott versammeln. Am Lebensende zeigt sich die Verbindung von Menschen und Tieren mit Gott auch daran, dass so, wie das Gesicht eines Toten bei der Beerdigung auch der Kopf des Schlacht tiers nach Mekka ausgerichtet werden soll.

Eine islamische Besonderheit: Das Opferfest

„So bete zu deinem Herrn und schächte (Opfertiere).“ (Sure 108,2) Aufgrund dieses Koranverses sehen sich erwachsene Muslime verpflichtet, einmal im Jahr beim Opferfest ein Schlacht tier zu opfern. Unter den veränderten urba-

nen Lebensbedingungen stößt die Vorschrift an vielerlei Grenzen der Durchführbarkeit, die nicht nur die Räumlichkeiten betreffen, sondern auch die schwindenden Erfahrungen mit der Tierschlachtung. Daher hat sich die

¹ Sahih Muslim, Hadith-Nr. 1955 und Sunan at-Tirmidi, Hadith-Nr. 1409, zit. n. Ilkilić 2003, 4.



Praxis etabliert, anstelle der Schlachtung eines Opfertieres beim Opferfest den Geldwert zu spenden. Hier wird die soziale Dimension des islamischen Opferfestes deutlich.

Das Opferfest – ein Höhepunkt im muslimischen Festkalender – ist in der Bedeutung für die Familie und die Gesellschaft vergleichbar mit dem christlichen Weihnachtsfest. Es beschließt die Pilgertage und schafft ein Zusammengehörigkeitsgefühl, das insbesondere in der Diaspora die Bewahrung der muslimischen Identität unterstützt (Alboga 2003, 24). Den religiösen Hintergrund bildet die Erzählung von der Hingabebereitschaft Abrahams und Ismaels an den einen Gott (Sure 37,100–109), die in der biblischen Fassung (Gen 22) von Abraham und Isaak erzählt wird. Islam bedeutet die vollkommene Hingabe des Willens an Gott. Ein Muslim ist ein Mensch, der sein ganzes Leben in den Dienst Gottes stellt. Dieser islamische Gedanke ist in der jüdischen Religion unter der Heiligung des Lebens (Kiddush HaChayyim) durch die Heiligung des göttlichen Namens (Kiddush HaShem) bekannt, den Jesus den Christen im Vaterunsergebet überliefert hat: „Geheiligt werde Dein Name!“ (Lenzen 2002). Die religiöse Verbindung von menschlicher Lebensführung und Hingabebereitschaft an Gott kommt im Koran durch die ausdrückliche Einwilligung Ismaels in den an Abraham ergangenen Befehl Gottes zum Ausdruck. Wie in der Bibel so fällt auch im Koran Gott Abraham in den Arm und löst seinen Sohn – hier Ismael, dort Isaak – gegen einen Hammel aus. Durch die Ersetzung des Menschenopfers durch ein Tieropfer setzt der barmherzige Gott der Hingabebereitschaft Abrahams und Ismaels die menschenrechtliche Grenze der Unverfügbarkeit menschlichen Lebens, die im jährlichen Opferfest emotional erinnert und nachvollzogen wird. Dazu schlachten muslimische Männer und Frauen ein Tier, das zu einem Drittel in der eigenen Familie genossen und zu zwei Dritteln Bedürftigen gespen-

☰ Das islamische Opferfest verbindet spirituelles und soziales Handeln, gerade in der Diaspora stärkt es die muslimische Identität

det wird. Durch die Pflicht des Almosengebens üben gläubige Muslime sich in die barmherzige Weise der Selbsthingabe ein. Diese spirituelle Dimension des Tieropfers unterstreicht Koransure 22,37: „Es ist nicht ihr Fleisch und auch nicht ihr Blut, das Gott erreicht. Es ist eure Frömmigkeit, die ihn erreicht.“ Deshalb „stimmen viele der muslimischen Gelehrten darüber überein, dass man auch das Geld, womit man ein Opfertier kaufen würde, an die Armen spenden kann, anstatt Sachspenden vom Fleisch des geopfertem Tieres.“ (Alboga 2003, 24)

Im Zeichen des Auferstehungslamms: Das Metzgerhandwerk – christlich nicht reflektiert

Christus als Auferstehungslamm zierte nicht nur Bilder oder Schlusssteine mittelalterlicher Kirchen, sondern auch auffallend viele profane Orte wie Metzgereien und alte Gaststätten mit (ehemals) hauseigenen Schlachtbetrieben, die oftmals den Namen „Zum Lamm“ tragen. Grund dafür ist, dass seit frühmittelalterlicher Zeit das Christuslamm als Zunftzeichen der Schlachter und Knochenhauer dient. Doch die Hoffnung, hier auf ein christliches Analogon zur jüdischen Schechita und zur islamischen Halal-Schlachtung zu stoßen, wird leider enttäuscht, und zwar aus spezifisch christlich-theologischen Gründen. Dafür führt das Nachdenken über das Auferstehungslamm als Metzgerhandwerkszeichen zu erstaunlichen Einsichten über den Metzgerberuf und unsere – christlich geprägte – Weise des Umgangs mit der Tierschlachtung.

Die Metzger gehören zu den ältesten Handwerken überhaupt, die sich in deutschen Städten spätestens seit

Auch wenn beim islamischen Opferfest die spirituellen und sozialen Dimensionen traditionell im Vordergrund stehen, ist eine Einbeziehung der Tiere in die Barmherzigkeit nicht ausgeschlossen. Vielmehr fordert der „tterschonende Geist“ der islamischen heiligen Quellen nach Ilklic für die Gegenwart, „dass nicht jeder, der ein Tier opfern will, dieses auch selbst töten soll. Wer darin nicht geübt ist, bezeugt sogar ein größeres Bewusstsein von der Barmherzigkeit Gottes, wenn er die Schlachtung des Opfertieres einem Fachmann überlässt.“ (Baranzke/Ilklic/Rhein 2004, 17)

Wie aber steht es mit der christlichen Tradition? Gibt es auch christliche Vorschriften für die Schlachtung der Tiere? Es gibt ein christliches Symbol in unserem Alltag, das diesbezüglich Hoffnungen weckt. Mit welchem Recht, das wird zu prüfen sein.



dem 12. Jahrhundert organisierten und seit dem beginnenden 13. Jahrhundert als Zünfte belegen lassen.² Dunkel ist jedoch, wann und warum die Metzger das christliche Symbol des Agnus Dei neben dem bis heute existierenden Ochsenkopf als ihr Zunftzeichen wählten. Die älteste erhaltene Zunftfahne,

² Für Quellennachweise vgl. Baranzke 1999.

das „Venli“ der Berner Metzger aus dem 15. Jahrhundert, zeigt beide Motive, Christuslamm mit Auferstehungsfahne und einen Stier, über dem drohend zwei Hackebeile schweben. Vielleicht ist der Ursprung des Symbols in der besonderen Wehrhaftigkeit der Fleischhacker zu suchen. Im Jahr 1084 erreteten Metzgergesellen die Erlöserikone aus der Allerheiligstenkapelle von San Lorenzo in Lucina vor dem Flammentod, den ihr die Normannen bei der Plünderung Roms fast bereitet hätten. Als Dank soll der Metzgerorganisation seither das feudalkirchliche Privileg der Anführung kirchlicher Prozessionen zum Schutz der Erlöserikone verliehen worden sein. Ob dieser Sachverhalt die Zuordnung des Auferstehungslamms zu den Metzgergewerken erklärt, ist unklar. Jedenfalls findet sich das Osterlamm durch die Jahrhunderte nicht nur auf Fahnen der Fleischerzunft, sondern auch auf vielen weiteren ihrer Zunftgegenstände, wie Tru-

hen, Aushängeschilder, Hauszeichen, Siegel, Krüge und Meisterbücher. Bei der Neuordnung der Handwerke zu Innungen nach der Einführung der Gewerbefreiheit im 19. Jahrhundert bestätigte der Deutsche Fleischerverband bei seiner Gründung am 22. und 23. September 1875 in Gotha jedenfalls das Osterlamm mit der Auferstehungsfahne als offizielles Siegel der Metzgerzunft. Auch als Symbol vieler Ortsfleischerinnungen wurde das Agnus Dei bis heute bewahrt. Nur eines findet sich in der Metzgerhandwerksgeschichte trotz Christussymbol nicht: ein Tiertötungsethos. Das Metzgerethos ist ein Handwerks- und Kundenethos, kein Ethos der Tiertötung. Im Gegensatz zur jüdischen und islamischen Religion besitzt die christliche Religion kein Ritual und damit auch keinen festen Ort des religiösen und moralischen Nachdenkens über den Akt der Tötung von Mitgeschöpfen. Gibt es dafür eine Erklärung?

ten Problematik somit nicht um etwaige Skrupel in Bezug auf die Tiertötung, sondern um die Frage der Gottesbeziehung und wie sich diese unzweifelhaft unter den Gemeindemitgliedern mitteilt. Da gläubige Christen nach Paulus wissen, „dass es keine Götzen gibt in der Welt und keinen Gott außer dem einen“ (1 Kor 8,4), hat auch der Glaube an Götzenopferfleisch kein Fundamentum in re. Deshalb kann Paulus den im Glauben gefestigten Christen mit Leichtigkeit pragmatisch zurufen: „Alles ist erlaubt“ (1 Kor 10,23) und „Alle Dinge sind rein“ (Röm 14,20), und deshalb verwirft er als „Apostel der Heiden“ kurzerhand alle bestehenden Speise- und Schlachtvorschriften. Aber mit Blick auf im Gewissen weniger sichere Gemeindemitglieder verpflichtet Paulus zur brüderlichen Rücksichtnahme. Die Dimension der Mitgeschöpflichkeit der Tiere blieb ausgeblendet.

Infolge des paulinischen Pragmatismus im Umgang mit Götzenopferfleisch gibt es keine Tradition christlich reflektierter Tiertötung. Fleischessen und Tierschlachtung sind in der christlichen Tradition zu einer säkularen Nebensächlichkeit geworden, zu der die christliche Religion keine Stellung nahm. Dadurch entbehrten auch die Schlachter eines religiösen Rückhalts, der ihnen bei ihrem schweren, nicht selten von Schuldgefühlen begleiteten Handwerk spirituelle Orientierung und legitimierende Formen und Grenzen gegeben hätte. Während muslimische Rechtsgelehrte ihren Metzgern „regelmäßige Pausen der Berufsausübung“ empfehlen, „um die Gefühle der Barmherzigkeit und der Achtung vor dem Leben zu pflegen“ (Baranzke/Ilklic/Rheinz 2004, 17), werden im christlichen Abendland die einstmals geachteten Metzgergesellen im Laufe der Neuzeit an den Rand der Gesellschaft gedrängt. In England werden Schlachter wie Scharfrichter seit dem 18. Jahrhundert als mitleidlose Gesellen betrachtet und von der Teilnahme am Schöffengericht ausgeschlossen. Im katholischen Kirchenrecht galt

„Alles ist rein!“ – Paulus und der sozial verengte Blick auf die Tierschlachtung

Die Antwort auf diese Frage liegt in den Paulusbriefen, in denen Paulus mehrfach zu Streitfragen über Speisevorschriften Stellung nimmt.

„Der eine glaubt, alles essen zu dürfen, der Schwache aber isst kein Fleisch [nur Gemüse]. Wer Fleisch isst, verachte den nicht, der es nicht isst; wer kein Fleisch isst, richte den nicht, der es isst.“ (Röm 14,2 f.)

Hinter diesem scheinbaren Streit zwischen Vegetariern und Fleischessern steckt ein für die frühchristlichen Gemeinden spezifisches Problem – das Götzenopferfleisch, wie im Brief an die Gemeinde in Korinth deutlicher wird. Dort empfiehlt er den gläubigen Christen:

„Alles, was auf dem Fleischmarkt verkauft wird, das esst, ohne aus Gewissenhaftigkeit nachzuforschen. [...] Wenn ein Ungläubiger euch einlädt und ihr hingehen möchtet, dann esst, was

euch vorgesetzt wird, ohne aus Gewissensgründen nachzuforschen. Wenn euch aber jemand darauf hinweist: Das ist Opferfleisch!, dann esst nicht davon, mit Rücksicht auf den, der euch aufmerksam macht, und auf das Gewissen [...] des anderen.“ (1 Kor 10,25. 28 f.)

Die frühen Christen schlachteten meist nicht selbst, sondern kauften das Fleisch auf den Märkten der Städte. Dorthin gelangte aber auch das in den römischen Tempeln geschlachtete Fleisch. So konnte man sich beim



Paulus verwirft alle Speise- und Schlachtvorschriften

Einkauf oder bei einem fleischhaltigen Gastmahl nie sicher sein, welcher Gottheit ein Schlachttier geopfert worden war, von dem das Fleisch stammte. Es geht bei der von Paulus kommentier-

der Metzgerberuf bis 1983 als dispensbedürftiges Hindernis für den Priesterberuf.

Bis zur Neuzeit fehlt eine christliche Lehre der Mitgeschöpflichkeit weitgehend. Erst die reformatorischen Rückgriffe auf alttestamentliche Bestimmungen zum Umgang mit Tieren trugen maßgeblich zur Entwicklung der Tierschutz- und Tierrechtsdiskussionen seit dem 18. Jahrhundert bei. Parallel dazu verschwindet die Tierschlachtung aus der Öffentlichkeit. Galt es einst als Ausweis der Ehrlichkeit, wenn Metzger ihre Kunst auf den Marktplätzen demonstrierten, und gehörte es bis zum 17. Jahrhundert noch zur Fertigkeit eines Edelmannes, ein Tier an der Tafel vor den Augen der hungrigen Gäste sachgerecht zu zerlegen, verschwanden diese Aktivitäten im Verlaufe der Neuzeit „hinter die Kulissen der Zivi-

„Tier und Jude sind Schicksalsgefährten“ – Der lange Schatten der deutschen Tierschutzbewegung

Der jüdische Philosoph Michael Landmann vermerkte in seiner Abhandlung über „Das Tier in der jüdischen Weisung“ (1959), dass die jüdische Identifikation mit dem leidenden Tier, wie sie in Jes 53 oder Jer 7 und 11 aufscheine, im Christentum durch den alleinigen Bezug auf Jesus Christus als Lamm Gottes wirkungslos gemacht worden sei. Landmann erinnert an einen historischen Zusammenhang von Tierschutz und Antijudaismus in Deutschland: „Wie die Menschen das Tier als sich nicht zugehörig ansehen und es schuldlos misshandeln und töten, wann und wo es ihnen beliebt, so tun sie dasselbe auch mit dem Juden. [...] Tier und Jude sind Schicksalsgefährten.“ (Landmann 1959, 106) Ergreifend wird das gebundene Kälbchen in dem berühmten jiddischen Lied des jüdisch-polnische Schriftsteller Jtschak Katsenelson zum Symbol:

„Auf dem Wagen liegt ein Kälbchen, liegt gebunden mit einem Strick, [...]. Schreit das Kälbchen, sagt der Bauer,

☺ Viele Fleischesser wollen nicht wissen, was in den Schlachthöfen passiert

lisation“ (Norbert Elias) und an den Rand der Städte. In der Folgezeit wurde die Tierschlachtung in der Öffentlichkeit zunehmend als peinlich empfunden. Nicht zuletzt war das eine Folge der Entwicklung von Hygienebestimmungen. Heutzutage will kaum ein Fleischesser wissen, was in unseren Schlachthöfen genau passiert, weil die Erinnerung an die Verbindung von Essen und Töten heutigen Tischgenossen den Appetit verdirbt. Der Konsument will den Fleischprodukten in den Tiefkühltruhen der Supermärkte nicht mehr ansehen, dass sie einmal einem lebendigen Tier mit Augen und Ohren gehörten.

wer hat dir gesagt, du sollst ein Kalb sein, wärst besser ein Vogel geworden, wärst besser eine Schwalbe geworden.“

Katsenelson schrieb das Lied 1942 unter dem Eindruck der Deportation seiner Familie aus dem Warschauer Ghetto nach Auschwitz, wo auch er selbst 1944 den Tod fand. „Arme Kälbchen darf man binden, und man verschleppt sie und schlachtet sie. Wer Flügel hat, fliegt in die Höhe und ist niemandes Knecht. [...] Mein Gott, mein Gott, mein Gott [...]“



Nach der jüdischen Tierrechtlerin Hanna Rheinz (1996, 65 f.) ist der „deutsche Tierschutz [...] unlöslich mit dem Bild der Shoah verbunden, als Deutsche Schäferhunde in Konzentrationslagern patrouillierten und von SS-Wachmannschaften auf jüdische Kinder gehetzt wurden.“ „Die KZ-Überlebenden haben die Geburtsstunde des deutschen Tierschutzes im Schicksalsjahr 1933 am eigenen Leibe erlebt. Gemeinsam mit dem Schächtverbot wurde das ‚Reichstierschutzgesetz zum Schutz der Tiere vor Mißhandlung und Quälerei‘ erlassen.“ (Rheinz 1996, 83 f.)

Der sachliche Anlass für die Schächtdebatte war im ausgehenden 19. Jahrhundert die Frage der Betäubung. Nach Rheinz (1996, 83) wurde die Anti-Schächt-Bewegung frühzeitig „in den europaweit sich ausbreitenden organisierten Antisemitismus integriert“, wodurch sich die Gesprächsfronten verhärteten (Lavi 2010). Die Nationalsozialisten verwendeten den Tierschutz als Waffe zur Ausgrenzung der jüdischen Mitbürger. Bitter erinnert sich Landmann (1959, 127 f.):

☺ Die Nationalsozialisten suchten im Eintreten für den Tierschutz ein Alibi für ihre Verbrechen an den Juden

„Kein Tier wurde von Menschen je ärger drangsaliert und mitleidloser zur Strecke gebracht als die Juden von den Nationalsozialisten. Es ist, als ob sie in ihrer Protektion des Tierschutzes etwas wie ein Alibi für ihre Verbrechen gesucht hätten. Und diesem Alibi sind manche Tierschützer nur allzugern auf den Leim gegangen.“ Nach Rheinz (1996, 78) hat die „besondere historische Situation in Deutschland und die komplizierte Struktur der jüdischen Gemeinden [...] nach dem Holocaust einen praktischen jüdischen Tierschutz in Deutschland weitgehend unmöglich gemacht. Die beiden Hauptgründe, die gegen ein jüdisches Engagement im deutschen Tierschutz sprechen, sind die



fehlende Vergangenheitsaufarbeitung deutscher Tierschutzorganisationen und die oft von Antisemitismus getragenen Anti-Schächt-Kampagnen.“ Insbesondere der Philosoph Arthur Schopenhauer stellte durch seine explosive Mischung aus Tierliebe, Misanthropie, Mitleidsethik und christlichem Antijudaismus entscheidende Weichen (Brumme 1997 u. 2001). Nach Landmann (1959, 130) saugte die deutsche Tierschutzbewegung mit Schopenhauers Tierphilosophie „unvermeidlich [...] sein antijudäisches Vorurteil“ ein. „Wiewohl er sich mit ihren Bestrebungen im ganzen einig weiß, wird daher der Jude der Tierschutzbewegung stets

mit einem gewissen Mißtrauen begegnen.“

Glücklicherweise haben christlicher Antijudaismus und nationalsozialistischer Rassenwahn die biblisch-jüdische Barmherzigkeitstradition im Tierschutz nicht zum Versiegen bringen können. Nicht nur die philosophische Tierbefreiungs- und die neue Tierrechtsbewegung haben in der Nachkriegszeit von den USA aus ihren neuen Anfang genommen, auch die jüdische Tierrechtsbewegung „Jews for Animal Rights“ sowie die umwelt- und tierethisch motivierte Öko-Kaschrut-Bewegung sind dort beheimatet.

Die Debatte um die betäubungslose Halal-Schlachtung

Die antijudaistische Instrumentalisierung der Schächt-Debatte durch die Nazis führte in der Bundesrepublik Deutschland dazu, die im jüdischen Glauben motivierte Schlachtung, die von wenigen Überlebenden des Holocaust praktiziert wurde, schuld bewusst-stillschweigend zu dulden. Das Ansinnen der seit den 1960er Jahren in die Bundesrepublik einwandernden türkischen „Gastarbeiter“ auf Erteilung einer Ausnahmegenehmigung für die islamische Halal-Schlachtung wurde jedoch jahrelang von den Gerichten abgelehnt. Dieser rechtlichen Ungleichbehandlung setzte das Bundesverfassungsgericht am 15. Januar 2002 ein Ende. Es gab dem Ersuchen eines türkischen muslimischen Metzgers um eine Ausnahmegenehmigung von dem allgemeinen gesetzlichen Verbot statt, Tiere ohne Betäubung zu schlachten, und provozierte damit heftigen Protest der Tierschutzverbände. Am 17. Mai desselben Jahres beschloss der Deutsche Bundestag die Aufnahme des Tierschutzes in das Grundgesetz durch die Erweiterung des Artikels 20a GG um die drei Worte „und die Tiere“. Erst das zuvor ergangene Bundesverfassungsgerichtsurteil bewog die CDU/CSU-Fraktion, die Ausstattung des Tierschutzes

mit Verfassungsrang nicht ein viertes Mal scheitern zu lassen, um ihn gegen andere Verfassungsgüter wie die Religionsfreiheit abwägen zu können. In den Jahren 1994, 1997 und 2000 hatte sie das tierschützerische Anliegen, das damals um die Diskussion der Tierversuche kreiste, aus Sorge um die Forschungs- und Wissenschaftsfreiheit abgelehnt. Offensichtlich spielten in der Diskussion um die islamische Halal-Schlachtung nicht nur Tierschutzinteressen eine Rolle. Fremdenfeindliche Ressentiments erschweren Muslimen heute – wie der Antijudaismus den Juden seit 150 Jahren (Lavi 2010) –, vorbehaltlos die Reichweite ihrer tatsächlichen religiösen Verpflichtungen zu prüfen, da sie sich in ihrer kulturellen Identität nicht akzeptiert und im Vergleich zur jüdischen Religionsgemeinschaft ungleich behandelt fühlen. Somit sind alle Parteien in der Debatte über die religiöse Schlachtung vielfältig verstrickt. Die Frage eines barmherzigen und verantwortungsvollen zeitgemäßen Umgangs mit unseren tierischen Mitgeschöpfen, die wir töten, um sie zu essen, bleibt dabei auf der Strecke.

Fazit: Worum es in einem interkulturellen Tierethikgespräch gehen könnte

1. Am Anfang eines produktiven interkulturellen Gesprächs über die Schlachtung steht das schonungslose Eingeständnis, dass ein Tier in keinem Schlachthof „eine Fahrt in die Sommerfrische“ antritt: „unbeschwert, schmerzfrei, hirntot“ (Rheinze 2002). Das Schlachten von Tieren ist an sich in jeder Methode grausam.

2. Tierschlachtung ist grausam, weil Tiere Lebewesen sind, die ähnlich wie Menschen Schmerzen und Lebensangst empfinden. Säkulare wie religiöse Gemeinschaften sind gleichermaßen herausgefordert, diesen Vergleichbarkeit von Menschen und Tieren in der Praxis verantwortungsvoll Rechnung zu tragen. Eine wichtige Möglichkeit heutiger Verantwortung zur Schmerzreduktion bei der Schlachtung ist die Anwendung von Betäubungsmethoden.

3. Die Verwendung von Betäubungsmethoden muss allerdings sorgfältig erfolgen. Im Vergleich zu betäubungslosen Formen religiöser Schlachtung wird oft die Illusion gepflegt, die rechtliche Betäubungspflicht erspare den Schlachttieren in säkularen Schlachthöfen jegliches Leiden. Dabei werden nicht nur die Probleme der Massentierhaltung und der Tiertransporte ausgeblendet. Die korrekte Anwendung der unterschiedlichen Betäubungsmethoden verlangt anatomische und technische Kenntnis, Übung, Konzentration und vor allem Zeit. Bei 60 Rindern pro Stunde bzw. 3000 Tieren pro Tag verfehlen nicht wenige Bolzenschüsse von oft schlecht bezahlten unausgebildeten Tagelöhnern das Gehirn der Tiere, nicht wenige Kohlendioxidbäder werden zu früh abgebrochen, Elektrozangen falsch angelegt. So Erleben viele Schlachttiere ihre Fließbandzerlegung bei vollem Bewusstsein. Ein ernsthaftes Plädoyer für eine Betäubung von Schlachttieren



vor dem Schlachten muss sich daher zugleich gegen den massenhaften und billigen Fleischkonsum wenden.

4. Die religiösen Schlachtungen stellen die Tiertötung und das Fleischessen in einen über die Ernährung und die Marktlogik hinausgehenden religiösen Sinnkontext. Sie besitzen das Potential, die *Verantwortung* des Menschen *für die Tiere* als Mitgeschöpfe *vor dem Schöpfer* sichtbar zu machen und sogar beim Vollzug der Tierschlachtung danach zu streben, in größtmöglichem Maße an der Barmherzigkeit Gottes teilzunehmen. Die religiöse Schlachtung, die diesen Namen verdient, verlangt somit nicht nur die Ausführung einer Vorschrift nach dem *Buchstaben*, sondern auch eine persönliche Haltung, die dem *Geist* der religiösen Bestimmung entspricht. Hier wird im Vergleich zu Judentum und Islam eine Fehlstelle in der christlichen Tradition schmerzlich bewusst.



Durch massenhaften Fleischkonsum werden Menschen mitschuldig am Leid der Schlachttiere

5. Durch den gedankenlosen massenhaften Fleischkonsum werden die Mitglieder einer Gesellschaft mitverantwortlich am schweren Leid der Schlachttiere sowie an der durch Abstumpfung verursachten Verletzung der ethischen und religiösen Integrität ihrer Metzger. Das Dankgebet bei Tisch kann zur alltäglichen Förderung eines mitgeschöpflichen Bewusstseins und das Einlegen fleischloser Tage zur zeichenhaften Vergegenwärtigung der einstmaligen „sehr guten“ gewaltfreien Schöpfung beitragen.

KURZBIOGRAPHIE

Heike Baranzke (*1961), Dr. theol., studierte Theologie und Chemie, sie war u.a. Mitarbeiterin in der interdisziplinären Arbeitsgruppe „Kulturgeschichte der Natur“ am kulturwissenschaftlichen Institut in Essen sowie am internationalen Zentrum für Ethik in den Wissenschaften an der Universität Tübingen; sie lehrt zurzeit theologische Ethik an der Bergischen Universität Wuppertal; sie forscht über Menschenwürde, „Sanctity of life“ sowie humane und außerhumane Bioethik. Buchveröffentlichungen: *Würde der Kreatur? Die Idee der Würde im Horizont der Bioethik.* Würzburg 2002; zus. m. H. W. Ingegniep: *Das Tier. Grundwissen Philosophie.* Reclam jun. Stuttgart 2008; zus. m. Gunnar Duttge (Hg.): *Autonomie und Menschenwürde. Leitprinzipien in Bioethik und Medizinrecht.* Würzburg 2013. Für weitere Publikationen siehe: www.moraltheologie.uni-wuppertal.de/

LITERATUR

- Alboga, Bekir: Schächten. Ein Vorgang mit großer Symbolkraft. In: *Fleischwirtschaft* 10, 2003, 24–28.
- Baranzke, Heike: Das Blut ist der Sitz der Lebensseele. Von einem Ethos des Schlachtens und Schächtens der Tiere. In: Jan C. Joerden, Bodo Busch (Hg.): *Tiere ohne Rechte?* Berlin u.a. 1999, 235–265 (Lit.!).
- Dies.: Schächten zwischen Tierschutz und Religionsfreiheit. Versuch einer interkulturellen Annäherung im Zeichen der Humanität. In: *Scheidewege. Jahresschrift für skeptisches Denken.* Jg. 34, 2004/05, 64–81 (Lit.!).
- Dies., Ilhan Ilkic, Hanna Rhein: „Bete und schächte“. In der kommenden Woche feiern auch Muslime in Deutschland ihr Opferfest. *DIE ZEIT* Nr. 6 v. 29. 1. 2004, 17.
- Brumme, Martin Fritz: Zwischen philosophischer Ethik und Kulturpessimismus. Über Schopenhauer und heutige Redeweisen vom Tierschutz. In: *Den Tieren gerecht werden. Zur Ethik und Kultur der Mensch-Tier-Beziehung*, hrsg. v. Schneider, M., Witzhausen 2001, 104–122.
- Brumme, Martin Fritz: „Mit dem Blutkult der Juden ist endgültig in Deutschland Schluß zu machen ... Anmerkungen zur Entwicklung der Anti-Schächt-Bewegung. In: Michael Hubenstorf (Hg.): *Medizingeschichte und Gesellschaftskritik.* Husum 1997, 378–397.
- Cohen, Noah J.: *Tsa'ar Ba'ale Hayim – The Prevention of Cruelty to Animals: Its Bases, Development, and Legislation in Hebrew Literature.* The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1959.
- De Vries, S.Ph.: *Jüdische Riten und Symbole.* Wiesbaden 1981.
- Ilkic, Ilhan: Kulturelle und religiöse Hintergründe des Schlachtens im Islam. In: *Deutsche Veterinärmedizinische Gesellschaft (DVG) e.V. (Hg.): Tagung der Fachgruppen „Tierschutzrecht“ und „Tierzucht, Eropathologie und Haustiergenetik“.* Nürtingen, 20.–21. Febr. 2003. *Gießen* 2003, 2–10.
- Landmann, Michael: *Das Tier in der jüdischen Weisung.* Heidelberg 1959.
- Lavi, Shai: Die Geschichte der Schächt-Debatte in Deutschland und ihre Lehren für die Gegenwart. In: Caspar, Johannes/Luy, Jörg (Hg.): *Tierschutz bei der religiösen Schlachtung/Animal Welfare at Religious Slaughter.* Die Ethik-Workshops des DIAREL Projekts. Baden-Baden 2010, 33–37.
- Lenzen, Verena: *Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes. Studien über die Heiligung des göttlichen Namens (Kiddusch HaSchem).* München, Zürich 2002.
- Rhein, Hanna: Gausames Schächten vs. „humanes“ Schlachten? Plädoyer wider die Leichtigkeit des Tötens. In: *Das jüdische Echo* Bd. 51, 2002, 59–63.
- Dies.: „Und schon die Seele der Tiere“. Tier und Tierschutz im Judentum. In: Schmidt, Wolf-Rüdiger (Hg.): *Geliebte und andere Tiere im Judentum, Christentum und Islam. Vom Elend der Kreatur in unserer Zivilisation.* Gütersloh 1996, 65–91.

Der christliche Beitrag zur Tierethik säkularer Gesellschaften

Rückblick und aktuelle theologische Herausforderungen



Menschen haben in ihrer langen Geschichte die verschiedenen Arten der Beziehungen zu Tieren auf unterschiedliche Weise gedeutet und legitimiert. Die markantesten Meilensteine dieser Entwicklung: die Domestizierung von Tieren in der Antike wie auch im alten Israel; die zunehmende Instrumentalisierung bis hin zu ihrer Industrialisierung seit dem 18. Jahrhundert; die veränderte Wahrnehmung des Tieres in der modernen Wissensgesellschaft. Die in den letzten Jahrzehnten geführte Diskussion um Tierrechte hat teils weit auseinanderstrebende Ansätze hervorgebracht. Sie münden in eine Vielzahl von Themen, mit denen sich die Tierphilosophie und die Theologie der Gegenwart befassen. Dabei gilt es, neuere Versionen der Evolutionslehre theologisch aufzugreifen und so zu integrieren, dass Theologie für die heutigen Lebenswissenschaften anschlussfähig bleibt.



Alberto Bondolfi

Seit einigen Jahrzehnten ist eine vielfältige Diskussion im Gang, die die Beziehung zwischen Mensch und Tier in verschiedener Hinsicht problematisiert und zugleich normativ festlegen möchte. Diese Diskussion, die viele Disziplinen sowohl aus den Natur- als auch aus den Humanwissenschaften mobilisiert hat, hat verschiedene Phasen durchlaufen und setzt heute im Vergleich zum Stand der Diskussion während der 1980er und 1990er Jahre neue Akzente.

Die Problem- und Fragestellungen der ersten Phase der sogenannten Tierrechtsdiskussion sind relativ gut aufgearbeitet.¹ Dennoch sollen im folgenden Beitrag die wichtigsten Aspekte der damaligen Diskussion zusammenfassend skizziert werden, um anschließend die Themen und Auseinandersetzungen der neueren Phase so schildern zu können, dass daraus die Rolle der theologischen Reflexion zur ganzen Problematik sichtbar werden kann.

Der Mensch hat immer Beziehungen zu Tieren gehabt und zugleich immer versucht, diese Beziehungen zu deuten und zu legitimieren. Sie geschichtlich

zu klassifizieren und eine Art Itinerar durch die Jahrhunderte zu skizzieren ist kein leichtes Unterfangen und sollte nicht zur Festlegung von starren Perioden führen. Hier soll es genügen, einige Stichworte zur Charakterisierung verschiedener Epochen zu benennen und entsprechende Merkmale der besagten Beziehung zwischen Mensch und Tier zu schildern. Zu unterscheiden sind dabei drei Phasen der Praktiken des Menschen mit den Tieren:

Die Domestizierung der Tiere

Wenn man Zeugnisse aus der Zeit der noch mündlich tradierten mythologischen Traditionen heranzieht, sieht man, dass Naturereignisse und -phänomene bei sogenannten archaischen Hochkulturen (genannt seien die ersten Zeugnisse der griechischen Antike, Texte aus Ägypten ältere Schichten der

biblischen Traditionen) in einem „magischen“ Horizont interpretiert werden. Typisch für diese Zeit ist die Tatsache, dass die einzelnen Manifestationen, Wesen und Organismen in ihrer materialen und symbolischen Funktion noch nicht ausdifferenziert werden. Auch wird der Unterschied zwischen der materiellen und der symbolischen Ebene der natürlichen Phänomene noch nicht psychisch wahrgenommen und verarbeitet. Deswegen wird eine gleichzeitige Pluralität von Bedeutungen und Bewertungen von Einzelphänomenen, von der Naturkatastrophe bis zu einzelnen Essgewohnheiten, überhaupt nicht als Widerspruch oder Schwierigkeit betrachtet. Es koexistieren Phänomene der Vergöttlichung einzelner Naturphänomene, man denke etwa an die „heiligen Tiere“ und deren Interpretation als Fluch oder als Segen für den Menschen. Diese magische Naturaneignung erlaubt also eine riesige

¹Vgl. Bondolfi, A.: Tier„rechte“ und Tierversuche, in: Concilium 25 (1989) 267–274; Mensch und Tier. Hrsg. von A. Bondolfi. Freiburg i. Ue.: Universitätsverlag 1994.

Arts & ethics

Wie eine Stele oder ein Mahnmal erhebt sich die fast drei Meter hohe Holzfigur in die Höhe. Sie steht auf einem runden Sockel, der die Ausmaße des Baumstamms markiert, aus dem die Skulptur gearbeitet wurde. Zu Füßen der Figur erwächst ein Baumknoten, den der Künstler als natürlichen Bestandteil des Baumstamms mit einbezogen hat. Kann der Mensch als aufrechtes, intelligentes Wesen Krone der Schöpfung sein, oder ist er nicht eher als Ausbeuter und Zerstörer natürlicher Ressourcen das degenerierte Krebsgeschwür auf Erden?

(Stefanie Lieb)



© Jörg Eschenfelder

*Andreas Kuhnlein
geb. 1953 in Unterwössen, Chiemgau,
Schreinerlehre, seit 1983 als freischaffender Bildhauer im Chiemgau tätig,
arbeitet seit 1995 mit großformatigen gesägten Holzskulpturen aus ganzen
Baumstämmen, über 180 Einzelausstellungen im In- und Ausland.
Weiteres unter: <http://kuhnlein-bildhauer.de>*



© Mike Siepmann

Der Mensch – Krönung oder Krebsgeschwür?
1998
Ulme, 295 x 85 cm



Pluralität von Auslegungen und Anwendungen.²

Man kann während dieser Phase der Menschheitsgeschichte nur insofern von einer „moralischen Dimension“ in der Wahrnehmung des Mensch-Natur-Verhältnisses reden, als einige Verhaltensmuster positiv oder negativ tabuisiert werden. Wenn Tabus am Werke sind, ist es aber müßig, von moralischer Verantwortung im eigentlichen Sinne des Wortes zu sprechen. Hier vollziehen bzw. unterlassen die Menschen bestimmte Handlungen im Verhältnis zu Tieren oder Pflanzen, die Bewertung solcher Handlungen ist aber den einzelnen Akteuren restlos entzogen. Es handelt sich also, zumindest im heutigen Sinne des Wortes, kaum um moralische Handlungen, und von umwelt- bzw. tierethischer Reflexion kann überhaupt nicht die Rede sein.



Im alten Israel wird die Einheit der Natur zunehmend anthropozentrisch ausgelegt

Anders verhält es sich mit der allmählichen und komplexen Entstehung des Monotheismus im Volk Israel. In einem sehr langsamen, aber kontinuierlichen Prozess werden die einzelnen Manifestationen der Natur strukturiert. Jedes Lebewesen und jedes Naturereignis bekommt einen festen Platz in einem Ganzen, welches auf eine einzige Ursache, nämlich im Falle des biblischen Monotheismus auf *Jahwe*, zurückgeführt wird. Der Kosmos bzw. die Schöpfung wird selbstverständlich immer noch als *unio magica*, also als eine magisch ausgelegte Einheit verstanden. Diese Einheit wird aber zunehmend anthropozentrisch ausgelegt, indem der Mensch in der Mitte über den Tieren steht. Dies trifft vor allem für die priesterschriftliche Variante der Schöpfungstradition zu. Sie enthält eine recht strukturierte Weltanschauung, wonach der Mensch Abbild des Schöpfers und gleichzeitig Behüter und Hirte der Tie-

re ist. Diese Gemeinschaft der Lebenden wird sogar von der negativen Erfahrung der Sintflut nicht in Frage gestellt, und das Tier bleibt in der Nähe des Menschen, auch wenn es nun als Ernährungsressource verwendet werden darf. Hinter diesen biblischen Zeugnissen stehen also auch die Erfahrung der Domestizierung der Tiere und ihre Nutzung zur Fleischernahrung durch das Volk Israel, das von einer wandernden zu einer landwirtschaftlichen Existenz übergegangen ist.

Dieser Trend zur stärkeren Strukturierung und Hierarchisierung in der Naturauslegung und in der Deutung der Menschen-Tier-Beziehung ist nicht nur in der redaktionellen Entwicklung der biblischen Schriften festzustellen, sondern findet entsprechende Parallelen, wenn auch in einem anderen religiösen Kontext eingebettet, etwa in den zoologischen Schriften des Aristoteles. Man kann hier eine doppelte Bewegung entdecken:

- einerseits wird die Besonderheit des menschlichen Wesens stets betont,
- andererseits wird der Mensch doch als *animal* und als ein Teil der Natur betrachtet.

Von der Domestizierung zur Industrialisierung des Tieres

Nicht zu leugnen ist auf alle Fälle eine gewisse Einengung des moralischen Blickwinkels bei der Betrachtung des Verhältnisses zwischen Mensch und Tier in der frühen Moderne, bei der aufgrund der eben erwähnten christlichen Weltanschauung eine Konzentration der moralischen Sphäre auf die Beziehung Mensch – Gott und Mensch – Mensch festzustellen ist. Die Natur stellt nur einen strukturierten Rahmen für die Erfüllung der entsprechenden Pflich-

Das Zusammenkommen beider Traditionen im antiken und mittelalterlichen Christentum erklärt nun, warum in der weiteren Entwicklung der europäischen Geschichte fast alle „magischen“ Überreste, die in der biblischen Literatur und in der antiken Mythologie noch präsent und wirksam waren, verschwinden. Dieser Prozess ist quellenmäßig relativ leicht nachweisbar. Schwieriger erweist sich eine Beweisführung, welche diese Synergie zwischen biblischem Erbe und aristotelischer Naturphilosophie als alleinigen Faktor der modernen Weltanschauung verantwortlich machen möchte. Wichtig scheint mir an dieser Stelle, dass geschichtliche Vereinfachungen entschieden vermieden werden müssen. Die Wenden im Verständnis des Verhältnisses zwischen Mensch und Tier sind immer als ein komplexes Zusammenkommen verschiedenster Faktoren zu interpretieren, welche durch Stichworte wie eben „Domestizierung“ und „Industrialisierung“ nur skizzenhaft beschrieben werden können.

ten dar, wie Thomas von Aquin bereits im 13. Jahrhundert behauptet hat: „Die Pflanzen sind um der Tiere willen, die Tiere aber um des Menschen willen da“. Der Mensch ist also das Ziel der ganzen Zeugung.“³ An einer anderen Stelle wird die Instrumentalisierung der Beziehung des Menschen zum Tier noch deutlicher. So behauptet Thomas von Aquin, dass die Tiere „auf den Nutzen des Menschen hingeeordnet sind. Daher gebraucht sie der Mensch nicht zu Un-

²Vgl.: „Im Schatten Deiner Flügel.“ Tiere in der Bibel und im alten Orient. Hrsg. von O. Keel und Th. Staubli. Freiburg i. Ue.: 2001. Vgl. auch Schroer, S.: Die Tiere in der Bibel. Freiburg i. Br. 2010.

³Vgl. Thomas von Aquin: Summe gegen die Heiden III, 22. Dt. Ausgabe. Darmstadt: 2009, hier S. 83.

*recht, sei es, wenn er sie tötet, oder sei es in jeder beliebigen anderen Weise.*⁴

Diese Naturzielgerichtetheit wird im Mittelalter und vor allem bei Thomas von Aquin noch in einem umfassenden, das ganze Seiende interpretierenden Kontext, später aber zunehmend utilitaristisch und anwendungsbezogen ausgelegt. Die ganze Natur und vor allem die Tiere werden immer mehr als eine unerschöpfliche Reserve betrachtet, um das Leben des Menschen so angenehm wie möglich zu gestalten. Einzelne Äußerungen der natürlichen Umwelt werden nicht mehr als direkte Manifestation des Schöpfers ausgelegt, sondern höchstens als „moralische Metapher“, welche unserer Erbauung dienen können.

 Im Mittelalter werden Tiere und Natur als ein unerschöpfliches Reservoir zur menschlichen Nutzung angesehen

Die Modernisierung der Weltwahrnehmung führt also auch zu Verschiebungen in der moralischen Sensibilität. Die Natur wird immer mehr zum bloßen Rahmen, in dem moralische Entscheidungen getroffen werden, ist aber selber moralisch irrelevant geworden. In der kantischen Terminologie kann man dann höchstens von Pflichten in Ansehung der Natur reden. Der Natur selbst gegenüber bestehen keine (direkten) moralischen Pflichten mehr.

Diese Einengung des Blicks auf Natur und Tiere erklärt die weitere entscheidende Wende, die sich innerhalb der Neuzeit ereignet hat. Seit dem 18. Jahrhundert wird das Verhältnis zur Natur nicht nur fast ausschließlich instrumentell wahrgenommen, sondern darüber hinaus konsequent industrialisiert. Die Technik, die sich bis dahin auf die nichtlebendige Natur konzentriert hatte, wird konsequent auch im Verhältnis zu Pflanzen und Tieren zur Geltung gebracht. Alle Bedeutungen der Naturphänomene, die sich nicht instrumentalisieren lassen, werden

höchstens noch in Form von ästhetischen Äußerungen zugelassen, als „unproduktive“ Metapher also. Dies führt zu einer Verarmung des symbolischen Redens, das der moderne Mensch von Natur und Tieren praktiziert, und prädisponiert ihn ebenso zur Industrialisierung des Fleischkonsums.

 Seit dem 18. Jahrhundert wird die Natur konsequent instrumentalisiert und zunehmend industrialisiert

Eine Ausnahme stellt eine Richtung des Utilitarismus dar, die die klassische Frage nach dem Wesen der Tiere in die nach der Leidensfähigkeit der Tiere umwandelt. Um diese Strömung kursieren noch heute viele Vorurteile, die ihre Argumentationskraft zu Unrecht verleugnen. Die von dem englischen Philosophen Jeremy Bentham eingeführte Neuheit ist mit der Betrachtung der Folgen des menschlichen Handelns gegenüber den Tieren verbunden. Die reine Betrachtung des ontologischen Status, also die Betrachtung dessen, was

Der Umgang mit Tieren in einer „Wissensgesellschaft“

Die heutige umwelt- und tierethische Diskussion zeigt, dass die Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Wahrnehmung der Welt zur Bewältigung unseres Verhältnisses mit der Natur fast einhellig anerkannt wird, auch wenn die entsprechenden Vorstellungen und Erwartungen an die natürliche Umwelt stark divergieren. Es ist an dieser Stelle kaum möglich, positive Bedingungen für die Gewinnung eines solchen Weltbildes zu formulieren. Es ist auch nicht denkbar, die Grundzüge dieses neuen Weltbildes rein deklamatorisch zu formulieren, damit man daraus leichter die dazu gehörenden Pflichten entnehmen kann.

⁴Thomas von Aquin: Summe gegen die Heiden III, 112. Ebd. S. 161.

⁵Vgl. den Text in Bentham, J.: An Introduction to the Principles of Morals and Legislation. Essex 1970, hier S. 283.

die Tieren an sich sind, verliert ihren erstrangigen Platz, sie wird von Bentham der Einzelverantwortung überlassen und spielt auf der normativen Ebene keine Rolle mehr. So behauptet er nun: „Die Frage ist weder ‚können sie logisch denken?‘ noch ‚können sie sprechen?‘, sondern ‚können sie leiden?‘⁵

Das ausschließliche Bedenken des Leidens veranlasst Bentham nicht, eine streng vegetarische Position zu beziehen. Im Gegenteil: die schmerzlose

 Seit Jeremy Bentham lautet die entscheidende Frage: Können Tiere leiden?

Tötung lässt die Betrachtung verschiedener Interessen zu, unter denen die menschlichen Argumente am stärksten sind. Bentham ist somit kein radikaler Antispeziesist. Für das Quälen der Tiere sieht er jedoch zu Recht keine ethische Rechtfertigung. Benthams argumentative Klarheit trägt bis heute Früchte.

auch zu einem neuen Verhalten gegenüber den Tieren geführt.



Die Entdeckung des gleichen genetischen Alphabets des Lebens bei Mensch und Tier hat unser Verständnis der Tiere verändert

Im Folgenden beschränke ich mich darauf, durch punktuelle Verneinungen Holzwege zu erwähnen, die den Weg zu einem neuen Verhältnis zwischen Mensch und Tier erschweren.

- Es wäre fatal zu meinen, dass man die heutige Umweltkrise und die gestörte Beziehung zu den Tieren überwinden könne, indem man alle Errungenschaften der Industrialisierung über Bord wirft. Ganz im Gegenteil: Es ist kaum denkbar, die besagte Krise zu lösen, ohne diese Errungenschaften in einem veränderten Kontext und mit alternativen Modalitäten anzuwenden. Hinter die neuzeitliche Weltwahrnehmung und -auslegung gibt es meiner Meinung nach kein Zurück. Offen bleibt nur der Weg der immanenten Kritik und der kritischen Weiterführung der Errungenschaften der Industrialisierung sowie der „wissenschaftlichen“ Wahrnehmung der Welt.
- Zugleich muss aber betont werden, dass die Menschheit immer mit verschiedenen und konkurrierenden Weltbildern leben wird. Es gilt also, mit diesem ständigen Pluralismus zu leben und zugleich moralische Normen zu vertreten, die relativ weltbildunabhängig sein sollten. Es wäre fatal, den Weg der Verpflichtung aller zu einem einheitlichen Weltbild zu beschreiben.

Die neueren Erfahrungen, auch in einem kleinen Land wie der Schweiz, in der man bei der Definition des Status des Tieres mit der Formel *Würde der Kreatur* einen verfassungsmäßigen Konsens herstellen wollte, zeigen, dass deduktive Wege eher impraktikabel

sind.⁶ Gangbarer sind die induktiven und praktischen Wege des moralischen Engagements und der ethischen Argumentationen. Weltbilder lassen sich per Dekret kaum bewerkstelligen und noch weniger verbreiten. Eine zunehmende

Wie sollte man die Welt wahrnehmen, damit die Tiere ihren Platz haben können?

Während der ersten Phase der Tierrechtsdiskussion war die Aufmerksamkeit vor allem den verschiedenen Ansätzen gewidmet, die das Verhältnis zwischen Mensch und Tier prinzipiell festlegen.

Diese Ansätze betonen mit jeweils eigenen Akzenten entweder den *Unterschied* oder die *Gleichheit* zwischen Mensch und Tier und kommen somit zu je anderen normativen Konsequenzen. Dennoch sollte man mit diesen Ansätzen vorsichtig umgehen und nicht allzu mechanisch meinen, dass es immer eine innere Beziehung zwischen den grundlegenden Ansätzen und bestimmten normativen Positionen geben muss. In diesem Kontext unterscheidet man zwischen *speziesistischen* und *egalitären* Ansätzen. Sie zeigen verschiedene Grade ihrer jeweiligen Radikalität und sollen deswegen sorgfältig unterschieden werden.

- Der sogenannte radikale *Speziesismus* geht von der Annahme aus, dass Tiere und Pflanzen als „Dinge“ gelten und somit als ethisch „belanglos“ zu betrachten sind. Tiere haben keine Interessen und schon gar keine Rechte, somit hat der Mensch ihnen gegenüber keine Pflichten.
- Die mildere Form des *extremen Speziesismus* behauptet, dass radikale Lebensinteressen von Tieren weniger wichtig sind als nichtvitale Interessen des Menschen. Im Unterschied zum radikalen Speziesis-

mus Konvergenz in der Frage eines angemessenen Weltbildes wird erst möglich sein, wenn die Intensität der wahrgenommenen Verantwortung konkreter, größer und universaler geworden ist.

mus räumt diese Argumentationsweise ein, dass Tiere Interessen haben können, auch wenn sie stets weniger wichtig und moralisch relevant sind als irgendein Interesse des Menschen.

- Es finden sich jedoch auch bei speziesistischen Grundpositionen andere Akzente, z.B. im sogenannten *Speziesismus mit Gespür für die Interessen der Tiere*. In diesem gibt man ohne weiteres zu, dass die vitalen Interessen der Tiere gegenüber nicht vitalen Interessen des Menschen den Vorrang haben müssen. So ist es im Rahmen dieses Ansatzes etwa möglich, gegen die systematische Vernichtung von Tieren zum Zweck der Herstellung schöner Pelzmäntel einzutreten, da zu dieser Praxis ohne weiteres Alternativen, z.B. in Form der Herstellung von Wollmänteln, möglich sind.

Auf der Seite derjenigen Autoren, die die fundamentale Gleichheit zwischen Mensch und Tier behaupten und verteidigen, ist es ebenso möglich, verschiedene Gleichheitsgrade zu vertreten. Somit differenzieren sich unter den sogenannten Egalitaristen wiederum verschiedene Ansätze.

- Der sogenannte *Egalitarismus der beiden Faktoren* behauptet: Wenn man sich vor zwei Interessen befindet, die miteinander in Konflikt sind, muss man sich für das Interesse entscheiden, das denjenigen

⁶ Für eine Einführung in diese Diskussion über die „Würde der Kreatur“ vgl. *Würde der Kreatur. Essays zu einem kontroversen Thema*. Hrsg. von A. Bondolfi et alii. Zürich: 1997.



Organismus begünstigt, der psychisch besser ausgestattet und deshalb fähiger ist, Schmerz bewusst wahrzunehmen. Hier kommt der erwachsene Mensch sicherlich vor jedem Tier, aber ein höheres Tier vor einem Menschen, der in einem besonderen Zustand des „Mangels“ ist (wie z. B. ein Kranker im Koma, ein psychisch schwer Behinderter oder ein Fötus, der noch nicht so weit entwickelt ist, dass er Schmerz zu empfinden vermag).

- Der radikale Egalitarismus will von jeder Bezugnahme auf die Spezies gänzlich absehen und lässt den Vitalitätsgrad des Interesses als einziges entscheidendes Kriterium gelten. Das Interesse von Menschen an einer ruhigen Wohnung wird beispielsweise nie rechtfertigen können, Mäuse zu töten, die möglicherweise in der gleichen Wohnung leben. Mir ist nicht ersichtlich, wie sich diese Position, auch wenn sie von einigen Ethikern theoretisch vertreten wird, in die Praxis umsetzen lässt.

Was bedeuten diese Unterscheidungen im praktischen Leben?

Die theoretische Diskussion um die Gleichwertigkeit/Ungleichwertigkeit von Mensch und Tier hat verschiedene Konkretisierungen erfahren, welche

 Die theoretische Diskussion um die Wertigkeit von Mensch und Tier kann dazu verleiten, jede normative Schwierigkeit pragmatisch zu umgehen

nicht nur von den soeben skizzierten Begründungsschulen und Orientierungen abhängig ist. Man könnte an dieser Stelle der Versuchung erliegen, die vorgeschlagenen Argumentationsmuster ganz zu verlassen und jede normative Schwierigkeit pragmatisch zu bewältigen.

Dieser Weg ist nicht leicht zu begehen. In der Tat kann man aufgrund einer paradoxen Situation gut sehen, wie Grundsatzargumente auch im Alltag eine praktische Rolle spielen. Wie sieht diese Paradoxie konkret aus? Man kann sie folgendermaßen formulieren:

- Wenn man mit bestimmten Argumenten den Tieren Rechte abspricht, hat dies zur Folge, dass man dieselben Rechte auch manchen Menschen abspricht.
- Wenn man mit bestimmten Argumenten den Menschen Rechte zu-

schreibt, hat dies zur Folge, dass man dieselben Rechte auch Tieren zuschreibt, was mitunter ungangbar erscheint.

Diese paradoxe Situation erklärt, zumindest zum Teil, warum die Diskussion um die „Tierrechte“ kaum abgenommen und sich immer weiter differenziert hat, unter Heranziehung neuer Subthemen und Aspekte der ganzen Problematik.

Einige Themen der neuesten „Tierphilosophie“

Die Flut der Publikationen zum Thema Tier hat also sowohl in der Philosophie als auch in der Theologie während der letzten Jahre kaum abgenommen. Der Blickwinkel hat sich aber geändert. Die Aufmerksamkeit für spezifisch normative Probleme hat ein wenig abgenommen, zugenommen haben hingegen neue Fragestellungen und Probleme.⁷ Einige davon seien kurz erwähnt:

- Der Unterschied zwischen Tieren und Menschen wird graduell und nicht (mehr) substantiell interpretiert. Dabei gibt man den Informationen aus Biologie und Verhaltensforschung eine große Bedeutung und scheut sich nicht (mehr), naturalistisch vorzugehen, also umfassende Deutungen und manchmal sogar Normen aus den empirischen Beobachtungen dieser naturwissenschaftlichen Disziplinen abzuleiten.
- Es wird gefragt, ob Tiere tatsächlich denken und wie sie „denken“. Die neueren Kenntnisse der Neurowissenschaften geben Auskunft über das Funktionieren des menschlichen und der tierischen Hirne, und die Ähnlichkeiten sind nicht aus der Welt zu schaffen.

- Viele frühere Deutungen der menschlichen Spezifität, wie etwa die Fähigkeit zur Sprache, zum Lachen usw. werden insofern problematisiert, als diese Begriffe umfassender umschrieben und definiert werden, so dass auch Tiere als sprachfähig betrachtet werden.

Somit erreicht die heutige Tierphilosophie durch das Vertiefen dieser Teilfragen das Terrain der Metaphysik und versucht zugleich, diese auf eine neue Basis zu stellen. Alle Begriffe und Kategorien, welche bis heute zur Deutung

 Alle Begriffe und Kategorien zur Deutung der menschlichen Existenz werden bisweilen auch für die Interpretation des tierischen Lebens benutzt

der menschlichen Existenz herangezogen worden sind, werden ebenso für eine prinzipielle Interpretation des tierischen Lebens und Verhaltens benutzt. Man denke etwa an die Kategorie des *Bewusstseins*, der *Rationalität* und der *Sprache*. Manche Tierphilosoph/inn/en sind sich des analogen Umgangs mit

⁷ Das Hauptwerk im deutschsprachigen Kontext ist: Wild, M.: Tierphilosophie zur Einführung. Hamburg: 2008. Zur Diskussion vgl. die Artikelserie in: Erwägen – Wissen – Ethik 23 (2012) H. 1, 21–90. Vgl. auch: Tierethik. Hrsg. von F. Schmitz. Frankfurt/M.: 2014.



diesen Kategorien durchaus bewusst, andere wiederum scheinen die Unterschiede in diesem Kontext zu „glätten“ und manchmal sogar zu vergessen.

Es ist im Rahmen dieses kurzen Beitrags nicht möglich, die verschiedenen Probleme darzustellen, die von der heutigen Tierphilosophie diskutiert werden. Ich begnüge mich damit, ein Teilproblem zu erwähnen, das zum Weiterdenken animieren sollte.

Im Blickfeld: die Sprachfähigkeit der Tiere und die Animalität des Menschen

Es geht um die Beziehung zwischen Denken und Sprechen. Die Sprachfähigkeit wurde klassischerweise als ein spezifisches Merkmal des Menschen gegenüber den Tieren dargestellt, und somit wurde der Unterschied zwischen beiden Wesen ontologisch gedeutet. Heute neigt man eher dazu, die Sprachfähigkeit als ein empirisches Phänomen zu betrachten. So meint Markus Wild, dass es hinter jeder Sprache eine Mentalsprache gibt, welche zum eigentlichen Sprechen befähigt. Es wird dann schwierig, den Tieren diese Mentalsprache abzusprechen, nur weil wir „ihre Sprache“ nicht verstehen. Trotzdem ist es sehr schwierig, wenn nicht unmöglich, die Kategorie der Sprache so zu benutzen, dass sie für beide Wesen gleichermaßen Gültigkeit haben kann.

Dies ist nur eine der Schwierigkeiten, die die neuere Tierphilosophie mit ihrem Vorgehen trifft. Sie hat aber das Verdienst, einige bisher vernachlässigte Themen der Philosophie neu entdeckt und vertieft zu haben. Zu denken ist hier vor allem an die Deutung der Tierhaftigkeit der menschlichen Existenz. Der Mensch als *animal rationale* wurde oft auf seine innewohnende Rationalität reduziert. Seine Tierhaftigkeit wurde nicht genügend wahrgenommen und ausgelegt. Hier setzt die heutige Tierphilosophie an und versucht die Kontinuität zwischen der tierischen und der menschlichen Animalität so zu deuten,

dass daraus keine ultimativen Wesensunterschiede resultieren.

Mit diesem Ansatz habe ich meine Mühe, da die Diskontinuitäten zwischen den nichtmenschlichen und den menschlichen Tieren so minimiert werden, dass man dazu neigt, sie schließlich als irrelevant einzustufen. Aber auch davon abgesehen bleibt eine Frage offen, nämlich die Frage, wie der Unterschied zwischen Tier und Mensch auszulegen ist: Wir stehen, wenn wir empirisch vorgehen, vor einem Kontinuum zwischen verschiedenen Lebewesen, welche in sehr langen Zeitabschnitten „evolvierten“ und in einem „glücklichen Fall“ zum *Homo sapiens sapiens* geführt haben.

Wie ist diese Evolution in philosophischer und theologischer Perspektive zu interpretieren und zu welchem Verständnis des Menschen kann sie führen?

Bisher haben sowohl Philosophie als auch Theologie diese Frage mit Hilfe der Kategorie der Seele zu beantworten versucht. Jedes Lebewesen verfügt über eine eigene „Lebensform“: eine vegetative Seele bei den Pflanzen, eine sensitive bei den Tieren und eine rationale beim Menschen.

Die qualitative Kluft zwischen Tier und Mensch ist heute nicht mehr unumstritten

Die Weltsicht, die durch die neueren Entwicklungen der Molekularbiologie und ihre Sprache eröffnet worden ist, hat die klassische Deutung der Lebensformen durch ihre jeweilige „*anima*“ (Seele) in den Hintergrund gedrängt und unverständlich gemacht. Es scheint nicht mehr evident, dass zwischen Tier und Mensch eine qualitative Kluft besteht oder bestehen sollte.

Paradoxerweise wird diese Orientierungslosigkeit bei der Festlegung der Spezifität der menschlichen Lebensform durch Erfahrungen am anderen Ende der Lebensskala nochmals verstärkt. Der heutige Mensch hat durch

KURZBIOGRAPHIE

Alberto Bondolfi (*1946), Dr. theol., ist emeritierter Professor für Ethik an der Universität Genf; u. a. war er von 1990 bis 1996 Präsident der Schweizerischen Gesellschaft für Biomedizinische Ethik und von 1995 bis 1999 Präsident der Europäischen Gesellschaft für ethische Forschung (Societas Ethica). Bis Ende 2013 war er Mitglied der schweizerischen Nationalethikkommission für Probleme der Humanmedizin (Ethikrat). Seine Schwerpunkte sind vor allem im Bereich der Bioethik sowie der Rechtsethik zu finden. Zahlreiche Publikationen in verschiedenen Sprachen.

die Fortschritte in der Informatik, Telematik und Robotik Maschinen herstellen können, die viele mentale Funktionen übernommen haben, die bis dato nur den höheren Lebewesen spezifisch zueigen sind. Solche Maschinen können nicht nur komplex rechnen, sondern Handlungsvorschläge mitteilen, Risiken einschätzen und Operationen simulieren. Auch an dieser Schnittstelle scheint die Spezifität des Menschen zu verschwinden.

Fazit

- Die heutige Tierphilosophie hat die tiefe anthropologische Krise offengelegt, die uns alle eher unbewusst beschäftigt und herausfordert.
- Die theologische Reflexion ist umso mehr herausgefordert. Die exegetische Forschung hat durch angemessene und verfeinerte Textinterpretationen vor allem aus dem Alten Testament frühere Wahrnehmungen der Tiere plastisch zeigen und aktualisieren können. Nun ist vor allem systematische Reflexion gefragt. Da neuere Versionen der Evolutionslehre theologisch noch nicht rezipiert worden sind, scheint es umso dringender und notwen-

diger, sie theologisch zu integrieren. Einige Pioniere zeigen uns den Weg: Man denke etwa an Teilhard de Chardin und seine theologische Verarbeitung der klassischen Evolutionslehre.

- Eine sehr intensive Arbeit steht uns bevor: es geht darum, bei jeder Behauptung der Kontinuität zwischen verschiedenen Lebensformen die Diskontinuitäten und die Spezifität des Menschen so wahrzunehmen und zu interpretieren, dass sie auch

für heutige Vertreter/inn/en der Lebenswissenschaften zumindest als plausibel erscheinen können.

- Eine inhaltliche Übereinstimmung oder zumindest eine gewisse Konvergenz in den anthropologischen Aussagen kann nicht im Voraus garantiert werden. Es ist aber bereits viel getan, wenn die Aussagen einer für die Besonderheiten der Tierexistenz sensiblen Theologie als nicht unbedingt irrational erscheinen.

- Die Zeit, die man in der Beantwortung der Fragen investiert, ob Tiere „denken“ können, ob sie Bewusstsein besitzen und wie Bewusstsein zu definieren ist, ist keine vertane Zeit. Diese Zeit kann uns ein besseres Verständnis unserer menschlichen Lebensweise eröffnen und somit zu einer gelungene(re)n Existenz beitragen.

Tagungsbericht



Kurt Remele

Vergessene Tiere, verschwundener Metropolit

Bericht über die *First Annual Oxford Summer School on Animal Ethics* zum Thema „Religion and Animal Protection“

Vom 21. bis zum 23. Juli 2014 fand in der englischen Universitätsstadt Oxford die erste Summer School über Tierethik statt. Das Schwerpunktthema dieser Auftaktveranstaltung, der in den kommenden Jahren weitere Summer Schools zu tierethischen Themen folgen sollen, lautete „Religion and Animal Protection“. Veranstaltet wurde die Tierethik-Tagung vom *Oxford Centre for Animal Ethics*. Das Zentrum wurde 2006 vom anglikanischen Theologen und Priester *Andrew Linzey* gegründet. Seit kurzem leitet er das Zentrum mit Hilfe und zusammen mit seiner Tochter *Clair*, die an der schottischen Uni-

versität *St. Andrews* an einer Dissertation über die ökologische Theologie *Leonardo Boff*s und die Rolle, die Tiere in ihr spielen, arbeitet. *Andrew Linzey* ist Mitglied der Theologischen Fakultät der Universität *Oxford* und Autor der traditionellen christlichen Anthropozentrik kritisierenden grundlegenden Studie „*Animal Theology*“ (1994). Er zählt neben *Peter Singer* und *Tom Regan*, *Richard Ryder* und noch ein paar anderen zu den Pionieren der neueren Tierrechtsbewegung. Veranstaltungsort der Summer School war das *St. Stephen's House*, die zur Universität *Oxford* gehörende Ausbildungsstät-

te (*Permanent Private Hall*) für Priestern und Priester des anglo-katholischen Flügels (*High Church*) der englischen Staatskirche.

Tierfabriken und Blasphemie

Die erste *Annual Oxford Summer School for Animal Protection* war eine bunte, dichte und spannende Veranstaltung: Universitätslehrerinnen und -lehrer aus diversen Ländern nahmen daran ebenso teil wie Studierende, die noch an ihrer Masterarbeit oder Dissertation tüfteln und Teile daraus in ihren

Referaten präsentierten, Mitarbeiterinnen aus Tierheimen und Tierschutzorganisationen, ein Psychoanalytiker und zwei Bischöfe. Einer der Bischöfe war *John Pritchard*, der anglikanische Oberhirte von Oxford, der offen die Tierversessenheit der christlichen Kirchen im Allgemeinen, seiner eigenen Kirche im Besonderen, eingestand. Pritchard konnte allerdings auch auf ein paar tierfreundlichere christliche Traditionsstränge hinweisen: das keltische oder iroschottische Christentum und seine Heiligen, die britische Tierschutzbewegung des 19. Jahrhunderts, die stark christlich geprägt war und die zur Gründung der *Society for the Prevention of Cruelty to Animals* führte, aus jüngster Zeit die bemerkenswerten Aussagen des Friedensnobelpreisträgers und früheren anglikanischen Erzbischofs von Kapstadt, *Desmond Tutu*, über Wert und Würde der Tiere. In seinem Vorwort zu dem von Andrew Linzey herausgegebenen und Ende 2013 erschienenen „Global Guide for Animal Protection“ schreibt Tutu nämlich: „Ich habe mein ganzes Leben lang gegen Diskriminierung und Ungerechtigkeit gekämpft. ... Ich habe selbst gesehen, wie man Fragen der Gerechtigkeit unbeachtet lässt, wenn die Opfer macht- und wehrlos sind und wenn niemand da ist, der für sie eintritt. ... Das ist ganz genau die Situation, in der sich die Tiere befinden. ... Es ist seltsam, dass meine Mitchristen nicht in der Lage sind zu erkennen, dass es sich bei der Frage, wie wir Tiere behandeln, um eine Angelegenheit des Evangeliums handelt. Denn auch die Tiere sind Geschöpfe Gottes. ... Es ist theologischer Schwachsinn zu glauben, dass Gott die gesamte Welt nur für die Menschen gemacht habe oder dass Gott nur an einer Spezies unter den Millionen Lebewesen, die Gottes gute Erde bevölkern, interessiert sei.“

Jener „theologische Schwachsinn“, wie Tutu es unmissverständlich nennt, dass Gott die gesamte Welt nur für die Menschen geschaffen habe, hat die Ideengeschichte des Christentums ge-

prägt und die praktische Grausamkeit gegenüber Tieren theologisch überhöht. Tierversessenheit ist charakteristischer für Christinnen und Christen als Mitgefühl mit Tieren. Das bekannte auch der zweite Bischof, der auf der Summer School auftrat: der achtzigjährige Metropolit *Kallistos Ware*, der dreieinhalb Jahrzehnte *Eastern Orthodox Studies* in Oxford lehrte und zu den weltweit renommiertesten orthodoxen Theologen zählt. Er berichtete von seinem Besuch eines orthodoxen Klosters in den USA, in dem ihm die Mönche ohne Gewissensbisse ihre in Legebatterien gehaltenen Hühner zeigten. Ware dagegen sprach sich im Rahmen der Summer School deutlich gegen Massen- und Intensivtierhaltung aus: „Factory farming is blasphemy.“

Suchen und Finden

Am zweiten Tag der Konferenz sah ich Metropolit Kallistos beim Sektempfang kurz vor Beginn des veganen Galadiners auf einer englischen Gartenbank sitzen. Ich war jedoch zu schüchtern, mich ungefragt zu einem weltbekannten orthodoxen Bischof zu setzen. Beim Galadiner, das im Langhaus der gleich neben dem St. Stephen's House liegenden St. John's Church stattfand, fehlte der Metropolit. Und das, obwohl schriftlich angekündigt war, dass er das Tischgebet sprechen würde. Das Tischgebet wurde daraufhin von Andrew Linzey gesprochen. Clair Linzey und die Frau eines orthodoxen Priesters, die an der Konferenz teilnahm und Kallistos Ware gut kennt, starteten eine umfangreiche Suchaktion. Doch der Metropolit blieb verschwunden. Man fühlte sich in einen Kriminalroman von Agatha Christie oder Dorothy Sayers – letztere wurde in Oxford geboren und hatte hier auch studiert – versetzt. Die Priesterfrau machte sich große Sorgen und befürchtete Schlimmes. Erst am nächsten Nachmittag gelang es ihr, den Metropolitan zu kontaktieren. Warum der Bischof verschwunden war, blieb

im Dunklen. Es gab im Wesentlichen zwei Vermutungen. Die eine ging davon aus, der Metropolit sei verstimmt gewesen, weil ihn niemand angesprochen habe, als er auf der Gartenbank saß. Da sei er einfach gegangen. Die andere lautete, es sei dem Metropolitan erst kurz vorher bewusst geworden, dass das festliche Abendessen in einem Kirchenraum stattfand, und diese Tatsache habe ihm missfallen.

Ich spreche hier eine dritte Vermutung aus: Vielleicht stellte die Tatsache, dass das Galadiner – wie übrigens auch alle anderen Mahlzeiten der Konferenz – vegan war, selbst für einen relativ tierfreundlichen Bischof und Theologen kein wirklich verlockendes kulinarisches Angebot dar. War das in seinen Augen zu viel des Guten? Wäre es so gewesen, würde Metropolit Kallistos ähnlich wie die meisten anderen christlichen Theologinnen und Theologen denken: Seid nett zu den Tieren, quält sie nicht, aber übertreibt es nicht mit eurer Tierfreundlichkeit, denn Vorrang gebührt den Menschen. Eine vegetarische oder gar vegane Ernährungsweise als ethisch vorzugswürdig, vielleicht sogar als allgemein verpflichtend zu betrachten, liegt außerhalb dieses Denkhorizonts. Möglicherweise stimmt keine dieser Spekulationen: Vielleicht war dem Bischof einfach übel geworden, und er wollte sich möglichst rasch in seine Oxforder Wohnung zurückziehen und bei offenem Fenster aufs Bett legen.

Sonntagspredigt und Sonntagsbraten

Simon Pulleyn, Rechtswissenschaftler an der University of Law in London, fasste die Aussagen des katholischen und anglikanischen Kirchenrechts über Tiere wie folgt zusammen: „Über die christliche Haltung gegenüber Tieren wurde schon viel geschrieben, vor allem im Hinblick auf die Bibel. ... Das Kirchenrecht ist seinem Wesen nach präskriptiv und sagt uns daher ganz



unverblümt, was die christlichen Gesetzgeber über die Pflichten der Christen gegenüber Tieren dachten: Es gibt zweifellos alle möglichen Regeln, aber es sieht nicht so aus, als ob sie zum Wohle der Tiere formuliert sind.“ Ob unter den spanischen Bischöfen besonders viele Kanonisten sind, weiß ich nicht. Dass die spanische Bischofskonferenz bis heute kein einziges kritisches Wort zur grausamen Tierquälerei des Stierkampfes von sich gab, wurde auf der Konferenz von *Margarita Carretero-González* von der Universität Granada dargelegt. Der weltweit einzige Bischof, der sich in neuerer Zeit öffentlich gegen Stierkämpfe ausgesprochen hat, ist Carretero-González zufolge der Erzbischof von Maracaibo in Venezuela, Ubaldo Sananta.

Sowohl die Theologie jenseits der Kanonistik als auch zahlreiche kirchliche Amtsträger außerhalb Spaniens sprechen heute im Allgemeinen differenzierter und wohlwollender über die Tiere als in früheren Zeiten. Es wird herausgestellt, dass auch (nichtmenschliche) Tiere in ihrem Dasein von Gott gewollt seien und einen intrinsischen Wert besäßen. Deshalb dürften sie von den Menschen nicht willkürlich instrumentalisiert werden. Eine traditionelle theologische Ethik, die sich die Erde untertan machte und nach Belieben über die Tiere herrschte, scheint nicht mehr zeitgemäß zu sein. Die Suche nach einer neuen ökologischen Ethik ist schon seit Jahrzehnten im Gange, die Suche nach einer neuen christlichen Tierethik hat erst vor kurzem ernsthaft begonnen. Wie bei der Suche nach Metropolit Kallistos sind auch dabei Anstrengung, Ausdauer und Phantasie vonnöten.

Die britische Theologin *Deborah Jones*, Autorin des lesenswerten Buches „The School of Compassion. A Roman Catholic Theology for Animals“ (2009), und der Autor des vorliegenden Berichtes haben im Rahmen der Oxford Summer School unabhängig voneinander versucht, eine zeitgemäße römisch-katholische Tierethik vorzule-

gen. Beide haben sich dabei mit dem Katechismus der katholischen Kirche, insbesondere den Paragraphen 2415 bis 2418 auseinandergesetzt, und beiden ist der eklatante Widerspruch zwischen den Aussagen von Paragraph 2416 und 2417 aufgefallen. Paragraph 2416 betont, dass Tiere Geschöpfe Gottes seien und schon allein durch ihr bloßes Dasein Gott preisen und verherrlichen würden. Darum schuldeten ihnen die Menschen Wohlwollen. Die Heiligen, allen voran der hl. Franz von Assisi und der hl. Philipp Neri, werden als Vorbilder hingestellt, weil sie die Tiere mit Feingefühl behandelten. So weit, so gut. Wer aber jetzt zu fragen wagt, was denn genau unter Feingefühl und Wohlwollen zu verstehen sei, erhält im Paragraphen 2417 die Antwort, dass Gott die Tiere unter die Herrschaft des Menschen gestellt habe, den allein er nach seinem Bild geschaffen habe. Daraus folgt nach dem Katechismus: „Somit darf man sich der Tiere zur Ernährung und zur Herstellung von Kleidern bedienen. Man darf sie zähmen, um sie dem Menschen bei der Arbeit und in der Freizeit dienstbar zu machen. Medizinische und wissenschaftliche Tierversuche sind in vernünftigen Grenzen sittlich zulässig, weil [Editio typica von 1997: „wenn“] sie dazu beitragen, menschliches Leben zu heilen und zu retten.“

Ich habe in Oxford eine Neuformulierung von Par. 2417 vorgelegt, die die Dichotomie zwischen der im Kirchenraum gehaltenen frommen „Sonntagspredigt“ des Par. 2416 und der anschließend im Pfarrhaus stattfindenden Konsumation des „Sonntagbratens“, die von Par. 2417 angeregt wird, überwindet und Konsistenz zwischen beiden Paragraphen herstellt. Dabei gilt Par. 2416 als normative Grundoption. Mein Vorschlag für eine zeitgemäße Umformulierung von Par. 2417 lautet daher wie folgt: „Menschen sind ein Teil von Gottes Schöpfung, Diener und Verwalter in ihr, nicht von ihr getrennt. Dienen und Verwalten bedingen, dass Menschen sich um alle Geschöpfe Got-

KURZBIOGRAPHIE

Kurt Remele (*1956), Dr. theol. habil. Seit 2001 ao. Professor für Ethik und Christliche Gesellschaftslehre an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz. Gastprofessuren am Department of Philosophy der University of Minnesota (Wintersemester 2007) und am Department of Religious Studies der Gonzaga University in Spokane (Studienjahr 2011/12). Fellow des Oxford Centre for Animal Ethics, Consultant Editor des *Journal of Animal Ethics*. Publikation in Vorbereitung: *Ethik – Tiere – Religionen* (erscheint Anfang 2015 im Harald Fischer Verlag, Erlangen)

tes sorgen, vor allem um die empfindungsfähigen. Somit darf man sich der Tiere zur Ernährung und zur Herstellung von Kleidern nur dann bedienen, wenn die Würde, die Interessen und das Leben von Tieren respektiert werden. Das bedeutet, dass eine ernährungsmedizinisch informierte vegetarische oder vegane Ernährung zumindest in relativ wohlhabenden Ländern aus ethischer Sicht angemessen und vorzugswürdig ist. Übrigens sind auch Fische leidensfähige Tiere, selbst für Katholiken. Menschen können Kumpantiere halten, wenn diese respektvoll und artgerecht behandelt werden. Medizinische und wissenschaftliche Experimente sind eine ethisch und wissenschaftlich höchst fragwürdige Praxis und sollten durch tierversuchsfreie Forschungsmethoden ersetzt werden.“

Narasimha und Ubuntu

Natürlich ging es bei der Tagung nicht allein um die christliche Religion in all ihren Ausprägungen, sondern auch um andere religiöse Traditionen: Judentum und Islam, Hinduismus und Sikhismus, Buddhismus und Jainismus, afrikanische und indianische Religion. Man erfuhr über mythologische indische

Göttergestalten wie Ganesha, den elefantenköpfigen Sohn Shivas, und Narisimha, einen Avatar Vishnus, dessen Form halb Mensch, halb Löwe ist. Man lernte den Skana Vale Ashram in Wales kennen, dessen hinduistische Gemeinschaft sich auch um erkrankte Tiere kümmert und sie bis zu deren Tode pflegt. *Richard Gombrich*, der emeritierte Oxforder Professor für Sanskrit und Gründer des *Oxford Centre for Buddhist Studies*, stellte fest, dass es im Mahayana Buddhismus mehr Vegetarier gebe als im älteren Theravada Buddhismus, in dem man sich noch streng an die Lehre des Buddha halte, dass die Mönche das zu essen hätten, was man ihnen in die Bettelschale hineingebe, also auch Fleisch. (Gombrich fügte hinzu, dass diese Pflicht zum Verzehr des Erhaltenen auch für den Fall gelte, dass einem Leprakranken, der seine

Hand über die Bettelschale halte, gerade ein Finger abfällt.) *Sidney Blankenship* vom Stamm der Cherokee stellte die holistische Weltsicht der amerikanischen Indianer dar. Blankenship zufolge hätten die Indianer vor dem Eintreffen der europäischen Eroberer über keine Haustiere verfügt. Erhellend fand ich die Ausführungen des in Südafrika lehrenden Erziehungswissenschaftlers *Kai Horsthemke*, der über den Status von Tieren in afrikanischen Religionen referierte. Seine Untersuchungen diverser afrikanischer Religionen, die trotz ihrer Vielzahl an Bekenntnissen, Riten und Mythologien grundlegende Gemeinsamkeiten aufweisen, sowie der lebensphilosophischen afrikanischen Konzepte von *Ubuntu* (Personwerdung des Einzelnen durch andere Personen, Gemein Sinn) und *Ukama* (Sein in Beziehung, Relationalität) erlauben

Horsthemke zufolge keine romantische Verklärung dieser Religionen. „African religious morality is essentially anthropocentric“, lautete Horsthemkes Resümee. In tierethischer Hinsicht zumindest hat die Ankunft christlicher Missionare und westlicher Großwildjäger in Afrika offenbar nicht viel verändert.

Ob die Oxford Summer School on Animal Ethics Veränderungen brachte? Ja, davon bin ich überzeugt. Es existiert mit dieser Einrichtung nun ein Forum, an dem sich all jene regelmäßig in konzentrierter und kompetenter Form austauschen können, die davon überzeugt sind, dass Religion, Ethik und Mitgefühl für Tiere zusammengehören. Dazu kommt, dass dieser Austausch in einer wunderschönen Stadt bei hervorragenden veganen Mahlzeiten stattfindet.

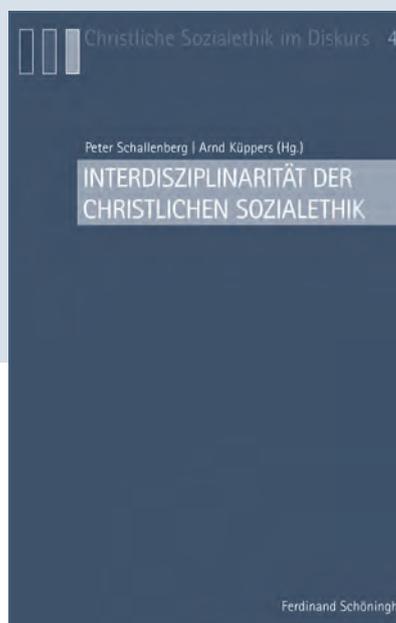
See you next year in Oxford.

Buchbesprechungen

Interdisziplinarität der christlichen Soziallehre

Peter Schallenberg, Arnd Küppers (Hg.): Interdisziplinarität der Christlichen Sozialethik. Festschrift zum 50-jährigen Jubiläum der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle in Mönchengladbach, Paderborn: Schöningh 2013, 481 S., ISBN 978-3-506-77782-9.

Als alter Sozialethiker erinnere ich mich gern an die frühe Zeit der Mönchengladbacher Gespräche, an die einfache Unterkunft im Brunnenhof auf dem Abteiberg, seinen stillen, stimmungsvollen Garten in unmittelbarer Nähe von Münster und Rathaus sowie an den eleganten städtischen Ratssaal als Tagungsort. Ich durfte dabei – selbst noch jung – die großen, angesehenen alten Fachvertreter und auch die jüngeren und neuen Kollegen kennen



lernen, begegnete Gästen aus dem nahen Ausland und genoss am Abend im Keller des Hauses bei köstlichen Getränken eine frohe, diskussionsreiche Geselligkeit. Lange reiste ich fast jährlich zu diesen Gesprächen, zuerst aus dem fernen Wien, dann aus Mainz.

Die Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle (KSZ), die diese Gespräche seit 1968 als Jahreskonferenzen organisierte, konnte im vergangenen Jahr auf ein halbes Jahrhundert ihres Wirkens zurückblicken und widmete diesem Jubiläum die vorliegende Festschrift. Die KSZ wurde auf Beschluss der Deutschen Bischofskonferenz und in engem Zusammenwirken mit dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) am 12. Februar 1963 gegründet. Mit der Standort-



wahl schloss man bewusst an die Tradition des deutschen Sozialkatholizismus an. Mönchengladbach war bereits im Kaiserreich und in der Weimarer Republik Zentralstelle des „Volksvereins für das katholische Deutschland“. Dieser versetzte mit seinen Publikationen und Schulungsprogrammen „die Mitglieder der Katholisch-Sozialen Bewegung, der katholischen Arbeitervereine und Sozialverbände sowie der Christlichen Gewerkschaften in die Lage, sich kompetent an der sozial- und wirtschaftspolitischen Debatte zu beteiligen“ (9), bis ihn die Nationalsozialisten 1933 auflösten.

Nach Grußworten von Kardinal Marx, Bischof Mussinghoff und dem Mönchengladbacher Oberbürgermeister Norbert Bude stellt Norbert Trippen im einleitenden Artikel (23–39) als Historiker informativ und spannend die ziemlich komplexe Gründungsgeschichte der KSZ dar, die Probleme, die sich dabei stellten, sowie die Rollen der maßgeblichen Akteure. Die Konzeption der Festschrift orientiert sich jedoch nicht an der Geschichte, sondern an der interdisziplinären Dimension der Christlichen Sozialethik, die sich als aktuelle Wissenschaft notwendig mit den Fragestellungen der vielfältigen sozial- und humanwissenschaftlichen Disziplinen befassen muss, um ihr christlich-ethisches Profil angesichts der „Zeichen der Zeit“ umfassend umsetzen zu können. Peter Schallenberg, der Direktor der KSZ,

und sein Stellvertreter Arnd Küppers liefern dazu in ihrem Beitrag (41–54) den systematischen Einstieg.

Als Herausgeber gelang es ihnen, Experten einer Vielzahl spezieller Bereiche der diversen Teilsysteme als Autoren zu gewinnen, welche es im Sinne der „richtigen Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ (*Gaudium et spes* 36) unternahmen, Themen ihrer Disziplin aus christlich-sozialethischer Sicht zu beleuchten. Das Ergebnis ist eine thematisch facettenreiche Palette von 28 durchwegs interessanten Erörterungen. Wirtschaftsethisch geht es etwa um die Bedeutung des christlichen Unternehmertums für die deutsche christlich-soziale Bewegung, um Entwicklungsökonomik, Vermögenspolitik, unkontrollierte Managermacht und um die Finanzmärkte. Sozialethische Grundlegungsfragen thematisieren den postmodernen Pluralismus, das Verhältnis von Moraltheologie und Sozialethik und die Bedeutung der Empirie in der Ethik. Die Rolle der Kirche wird in Beiträgen über ihrem Weltauftrag, ihr Verhältnis zum Demokratisierungsprozess, ihre Sozialverkündigung im Zeitkontext und über die päpstlichen Ansprachen vor der UN-Generalversammlung behandelt. Dazu kommen Arbeiten über Bildungsgerechtigkeit, Generationengerechtigkeit, zu Solidarität und Subsidiarität als Baugesetzen der europäischen Gemeinschaft, zum sozialethischen Auftrag der Medien, dem

Wandel der gesellschaftlichen Verankerung von Parteien, Religion und Zivilgesellschaft in Deutschland, zu Christ sein und deutscher Politik, zum Verlust der Sorge in der modernen Medizin, zur Korruption, zu Jürgen Habermas und dem Christentum sowie zur Interdisziplinarität der Arbeit des ZdK am Beispiel des Gesetzes zur vertraulichen Geburt.

Zwei geringfügige Anmerkungen möchte ich angesichts dieser durchaus gelungenen, reichhaltigen und anregenden Festschrift doch machen. Erstens: Angesichts der beeindruckenden Themenfülle fällt auf, dass das Thema Familie ausgeblendet wurde, obwohl es in seinen diversen Aspekten ideologisch, politisch und gesellschaftlich ein permanenter Dauerbrenner und zudem gerade heute auch ein zentrales Thema der Kirchen ist. Zweitens: Vielleicht hätte man, ohne das begrüßenswerte Generalkonzept der Interdisziplinarität zu beeinträchtigen, im Anschluss an die Gründungsgeschichte der KSZ oder als Anhang einen Beitrag vorsehen können, der auf das Wirken und die Leistungen der KSZ seit ihrer Gründung Bezug nimmt. Maßgeblich geprägt wurde ihr Profil durch P. Anton Rauscher, der 1963–2010 ihr Direktor war. Außenstehende wissen zu meist wenig vom Aufgabenbereich der KSZ und hätten sich von deren Jubiläumsfestschrift darüber wohl einige Informationen erwartet.

Arno Anzenbacher, Mainz

Wo steht die Umweltethik?

Markus Vogt, Jochen Ostheimer, Frank Uekötter (Hg.): *Wo steht die Umweltethik? Argumentationsmuster im Wandel (Beiträge zur sozialwissenschaftlichen Nachhaltigkeitsforschung 5)*, Marburg: Metropolis 2013. 457 S., ISBN 978-3-89518-972-2.

Wissenschaftstheoretische Erörterungen und Methodendiskurse sind ebenso prekär wie notwendig. Sie sind prekär, weil solche Reflexionen in der Gefahr stehen, steril und praxisfern zu werden. Um die-

ser Gefahr zu entgehen, werden sie häufig unterlassen. Wo man sie in speziellen akademischen Zirkeln dennoch in Angriff nimmt, wollen die Beteiligten gleichwohl nicht mit dem Stigma der Praxisferne behaftet sein. Daher beantworten sie Fragen nach Nutzen und Notwendigkeit ihrer Tätigkeit in der Regel nicht mit Hinweisen auf die Notwendigkeit wissenschaftlicher Theoriebildungen, sondern mit der Angabe nützlicher Theorieanwendungen. Theorien über Theoriebildungen werden kaum mehr kultiviert. Wenn Ausnahmen

von einer Regel gemacht werden, bedarf dies einer besonderen Begründung (oder einer Regel zur Anwendung von Ausnahmen von Regeln). Dies gilt ausnahmslos vor allem für die Ethik. Ihre Vertreter werden in der Regel mit einer „wenn schon/denn schon“-Regel konfrontiert: wenn schon Theorieproduktion, denn schon mit eindeutigem Praxisbezug. Ob auch theorierelevante Theorien produziert werden, interessiert deutlich weniger. Aber die Ethik hat nicht bloß Begründungspflichten für eine Theorie des Handelns



zu übernehmen, sondern muss auch die Bringschuld einer Reflexionstheorie erfüllen. Im vorliegenden Band wird diese Aufgabe mustergültig für den Bereich der Umweltethik bewältigt. Theoretiker und Praktiker kommen hier gleichermaßen auf ihre Kosten.

Nach einer kurzen Bestimmung des aktuellen Standortes dieser Disziplin und der Sondierung von Standpunkten innerhalb des umweltethischen Diskurses (11–17) findet sich ein historisch-systematischer Abriss zur Genese der Umweltethik und zur Zentralstellung der (Reflexions-) Kategorie „Natur“ (21–146). Danach folgen Beiträge zur Wertdimension der Umweltethik (149–189) und zur Relevanz des „spatial turn“, der nicht primär die Ansprüche einzelner schutzbedürftiger Größen in der Natur (z. B. Tiere, Pflanzen) ins Zentrum rückt, sondern die räumliche Dimension des „In-der-Welt-Seins“ bzw. „Am-Leben-Seins“ für die Erörterung dieser Ansprüche aufwertet. Die Frage, welchen Einschnitt das „Anthropozän“ für die biologische und sozio-kulturelle Evolution auf der Erde darstellt (259 ff.), leitet über zu Beiträgen, die sich mit Instrumentarien und neuen Herausforderungen der Technikfolgenabschätzung auseinandersetzen (347–394). Breiten Raum nimmt abschließend die Neuver-



messung der ethischen, kulturellen und ökonomischen Aspekte des Nachhaltigkeitskonzeptes ein (397–445).

Der Band beansprucht nicht thematische Vollständigkeit, liefert aber einen instruktiven Querschnitt von Argumentationsmustern, Referenztheorien und Zielstellungen einer im weitesten Sinn „Ökologischen Ethik“. Am ehesten vermisst werden Texte, die dezidiert aus der Perspektive einer „Sozialen Ökologie“ bzw. „Ökologischen Sozialethik“ dem Verhält-

nis von Natur und Gesellschaft nachgehen. Dass solche Beiträge fehlen, verwundert nicht zuletzt angesichts des Erscheinungsortes. Die Programmatik der Reihe „Sozialwissenschaftliche Nachhaltigkeitsforschung“ verlangt eigentlich dezidiert nach einer Vernetzung mit umweltsoziologischen und sozialtheoretischen Forschungen, die mit dem „spatial turn“ allein nicht abzugelten sind.

Dieses Desiderat vermag aber die Verdienste des Bandes nicht zu schmälern. Von anderen wissenschaftlichen Disziplinen weiß man, dass es um ihre Reputation und ihre akademische Satisfaktionsfähigkeit nicht gut steht, wenn sie kein interdisziplinäres Einverständnis über ihre Berechtigung und ihre Problemlösungskompetenz finden. Entsprechende Forschungs- und Buchprojekte lösen dann bereits im Planungsstadium keine Resonanz mehr aus. Dass dies für die Umweltethik nicht zutrifft, belegt dieser Band mit Nachdruck. Die Herausgeber haben für ihr Projekt renommierte Autorinnen und Autoren gewonnen. Ihnen ist zu wünschen, dass sie viele Leserinnen und Leser finden, die es ebenfalls an positiver Resonanz nicht mangeln lassen.

Hans-Joachim Höhn, Köln



Wettstreit um Ressourcen

Ulrich Schneckener, Arnulf v. Scheliha, Andreas Lienkamp, Britta Klagge (Hg.): Wettstreit um Ressourcen. Konflikte um Klima, Wasser und Boden, München: Oekom 2014, 278 S., ISBN 978-3-86581-421-0.

Auseinandersetzungen, auch Kriege um Bodenschätze und andere Ressourcen sind in der Menschheitsgeschichte nichts Neues. Und doch verändern sich immer wieder die Ursachen, die Arten und die Gegenstände der Konflikte und ebenso die Bewältigungsstrategien. Die aktuellen Konflikte wie auch die Auseinandersetzungen der näheren Zukunft werden

sich, so die immer wieder zu hörenden Behauptungen, insbesondere um Wasser drehen, und sie werden durch den Klimawandel forciert werden. Was an diesen Ansichten haltbar ist, wird im vorliegenden Sammelband, der auf eine Ringvorlesung an der Universität Osnabrück zurückgeht, umfassend, detailliert und fundiert aus verschiedenen Perspektiven erörtert.

Gegliedert ist das Buch in drei Teile. Der erste Teil führt in die Begrifflichkeit, die Theorien und die Erkenntnisse der Konfliktforschung ein. Der zweite Teil thematisiert klimabezogene Konflikte. Der dritte Teil widmet sich Aus-

einandersetzungen um Wasser und Boden. Anhand exemplarischer Konflikte werden viele grundlegende Erkenntnisse aufbereitet, wobei es allerdings zu manchen Wiederholungen kommt.

Die thematischen Zugänge der Beiträge, die im Umfang z. T. deutlich variieren, lassen sich grob in drei Richtungen untergliedern: Darstellung von Naturprozessen und natürlichen Gegebenheiten, Analyse von Wahrnehmungsmustern und Handlungsprogrammen sowie eine Reflexion auf die wissenschaftliche Forschung, insbesondere darauf, dass sozialwissenschaftliche Forschungen in diesen Bereichen ausgebaut werden müssten; bei-

spielsweise müssten sie auch in den IPCC-Berichten stärker berücksichtigt werden.

Nur einige Inhalte seien knapp ange-rissen: Es wird eingehend analysiert, dass der Zugang zu und der Mangel an Rohstoffen nicht allein ökonomisch, sondern verstärkt unter dem Blickwinkel der Sicherheit betrachtet werden, wofür sich der Fachbegriff der „Versicherheitlichung“ (engl. „securitization“) herausgebildet hat. Diese Sicherheitsdiskurse seien für die Eskalation oder Deeskalation von Konflikten mindestens ebenso bedeutsam wie die faktische Rohstofflage. Des Weiteren wird herausgestellt, dass bewaffnete Konflikte um den Zugang zu Ressourcen nur selten zwischenstaatlich, sondern viel häufiger innerstaatlich stattfänden und dass nicht nur Knappheit, sondern ebenso reiche Rohstoffvorkommen Konflikte auslösen oder anheizen könnten. Ferner sei Wasser in der Vergangenheit kaum eine Ursache gewalttätiger Auseinandersetzungen gewesen, und auch in absehbarer Zukunft seien Wasserkriege unwahrscheinlich. Öl- und Gasvorkommen seien weitaus konflikträchtiger. Der Zusammenhang zwischen Klimawandel und Konflikten sei unklar.

Mit Blick auf die Klimapolitik sei auch zu beachten, dass nicht nur die Erderwärmung gefährlich sei, sondern dass auch von einer „gefährlichen Emissionsreduktion“ (Edenhofer 64) die Rede sein müsse. Sie könne nämlich sozioökonomische Risiken in sich bergen. Daher müsse sich die Klimaforschung verstärkt um Konzepte bemühen, die politisch umsetzbar seien und also von einem weiterhin anhaltenden moderaten Wirtschaftswachstum ausgingen, was wohl als Spitze gegen die Ideen einer Postwachstumsgesellschaft zu lesen ist.

Einig sind sich die Autoren, dass, auch wenn das persönliche Ethos stets wichtig sei, der Schlüssel zur Konfliktvermeidung auf der Ebene von Institutionen liege. Beispielhaft wird das in den Beiträgen im Teil III zu den Themenfeldern Wasser und Boden herausgearbeitet. Die Einbindung lokaler Akteure in südlichen Ländern in die globalen Märkte wird dabei von mehreren Beiträgern behandelt,



und zwar überwiegend kritisch. So gelangt der UN-Sonderberichterstatter für das Recht auf Ernährung, Olivier de Schutter, zu einem weitgehend negativen Urteil, was die Entwicklung der letzten Jahre angeht; er zeigt insbesondere die Schwächen eines Konzepts der Weltbank auf, das Grundsätze für verantwortungsvolle Investitionen in die Landwirtschaft formuliert.

In der ordnungspolitischen Ursachenanalyse wird in mehreren Beiträgen die Bedeutung der Finanzmärkte für die Entwicklungen im Agrarbereich herausgestellt. Der sprunghafte Anstieg der Lebensmittelpreise 2007/2008, der in zahlreichen ärmeren Ländern zu Versorgungsschwierigkeiten geführt habe, habe einen Wandel bei der Zielsetzung wie auch beim Ausmaß ausländischer Investitionen in die Landwirtschaft hervorgerufen. Auch wenn die Zunahme von Investitionen den Anschein erwecke, es sei eine Ausweitung der Marktmechanismen am Werk, so sei doch in vielen Fällen das leitende Motiv, sich von den Unwägbarkeiten des Weltmarkts unabhängiger zu machen; das gelte sowohl für die reicheren Länder mit geringen landwirtschaftlichen Möglichkeiten als auch für ärmere Länder mit großen landwirtschaftlich nutzbaren Flächen. Die Belange der ortsansässigen Bevölkerung und insbeson-

dere der Kleinbauern würden dabei jedoch vielfach zu wenig berücksichtigt.

Das Buch ist insbesondere analytisch stark. Es klärt verständlich und differenziert über Ursachen und Konfliktmechanismen wie auch über die Entwicklung, die Stärken und Grenzen von Forschungsansätzen auf. Die Notwendigkeit eines Umsternens wird allgemein betont, wenngleich entsprechende Vorschläge fehlen oder im Vagen verbleiben, was Dobner (161) in ihrer Analyse auf den Punkt bringt: „Governance“, das Schlüsselwort in fast allen gegenwärtigen Handlungsprogrammen, sei letztlich nur „Zauberwort und Leerformel“.

Widersprüche werden von den jeweiligen Autoren leider nicht, etwa in nachträglich eingearbeiteten Fußnoten, ausdiskutiert. So halten Bauer/Messner (81 f.) an der in internationalen Verhandlungen allgemein anerkannten Strategie der Vorsorge fraglos fest, während Edenhofer (63) die These formuliert, dass das Vorsichtsprinzip nicht anwendbar sei, wenn mehrere Katastrophen zugleich abzuwenden seien, nämlich ein gefährlicher Klimawandel und tiefgreifende Störungen der Weltwirtschaft. Eine wechselseitige Stellungnahme wäre sicherlich erhellend.

Ebenfalls fällt auf, dass ethische Kategorien vielfach in einem recht weiten Verständnis gebraucht werden. Viele sachlich notwendige Entscheidungen werden als Wertentscheidungen gefasst (z. B. Bauer/Messner 81). Die ethischen Überlegungen dazu fallen jedoch knapp aus, was nicht zuletzt daran liegt, dass nur der katholische Sozialethiker A. Lienkamp einen genuin ethischen Beitrag verfasst hat, während sein evangelischer Kollege A. v. Scheliha primär – und durchaus lesenswert – eine EKD-Denkschrift zum Klimawandel vorstellt und kritisch diskutiert.

In etlichen Aufsätzen wird darüber nachgedacht, dass die sozialwissenschaftliche Forschung teils stärker ausgebaut, teils stärker beachtet werden müsse. Dies gilt, so ließe sich ergänzen, ebenso für die sozialetische.

Jochen Ostheimer, München



 *Die Moral der Energiewende*

Jochen Ostheimer, Markus Vogt (Hg.): *Die Moral der Energiewende. Risikowahrnehmung im Wandel am Beispiel der Atomenergie*, Stuttgart: W. Kohlhammer 2014, 240 S., ISBN 978-3-17-022933-4.

Nach der Katastrophe von Fukushima im Jahr 2011 wuchs das Unbehagen in der Bevölkerung und die damalige Bundesregierung unter Kanzlerin Merkel zog mit dem Atom-Moratorium die politischen Konsequenzen für die Bundesrepublik Deutschland. In dem vorliegenden Band beschäftigen sich die Autoren mit der ethischen Dimension der Energiewende und nehmen dabei vor allen Dingen die Atomenergie in den Fokus.

Inhaltlich lassen sich in dem Band drei Blöcke unterscheiden. Im ersten Teil beschäftigen sich die Autoren mit grundlegenden ethischen Aspekten rund um die Atomenergie. Außerdem gehen sie der Frage nach, inwieweit empirische Befunde dazu beitragen können, eine kohärente Bewertung hinsichtlich der Kernenergie vorzunehmen. Einer der Herausgeber, Markus Vogt, stellt in seinem Beitrag klar, dass sich dieses Unterfangen als durchaus schwierig erweisen kann. In Bezug auf die Opferzahlen von Tschernobyl attestiert er weiteren Forschungsbedarf, da die Angaben „zwischen wenigen tausend und einer Million“ schwanken. Bereits hier wird deutlich, wie kontrovers der Einsatz von Kernenergie diskutiert wird. Auf der einen Seite die Befürworter, die dazu neigen, niedrige Opferzahlen anzugeben, begünstigt durch den Umstand, dass viele Folgen atomarer Verseuchung häufig erst spät erkennbar sind. Auf der anderen Seite die Gegner, welche davon profitieren, öffentlichkeitswirksame Zahlen zu präsentieren, die das Ausmaß der Katastrophe numerisch eher überhöht darstellen. Weiter stellt Vogt heraus, dass innerhalb der christlichen Ethik zwar mehrheitlich eine kritische Sichtweise in Bezug auf die Nutzung der Kernenergie vorherrscht, eine abschließende Bewertung allerdings in enger Verknüpfung mit dem präferierten



Wohlstandsmodell steht. Bleibt es weiterhin bei der unauflösbaren Verknüpfung zwischen Wohlstand und energetischer, monetärer Zentrierung, führt „die moralische Ablehnung [...] atomare(r) und fossile(r) Energiesysteme unweigerlich“ in ein „sozialpolitisch nicht auflösbare(s) Dilemma“.

Im zweiten Block stehen wirtschaftliche und rechtliche Risiken im Fokus. In diesem Kontext unternimmt Jens Kersten den Versuch, die rechtlichen Bezugspunkte strukturiert darzustellen. Unter anderem geht er auf die Frage ein, wie sich die deutsche Gesellschaft als Risikogesellschaft konstituiert hat und welche ver-

fassungsrechtlichen Konsequenzen sich daraus ergeben. Konkret beleuchtet er den Zusammenhang zwischen der Neubewertung des Restrisikos durch die Bundesregierung und dem damit verbundenen Atomausstieg. Kersten untersucht dabei, inwieweit es rechtlich problematisch ist, dass durch den retardierten Ausstieg das Restrisiko vorerst Teil der deutschen Lebenswirklichkeit bleibt.

Im dritten Teil des Bandes stehen nochmals stärker „gesellschaftliche Kontexte“ im Mittelpunkt. So zeichnet Michael Schüring in seinem Aufsatz nach, wie sich kirchlicher Widerstand gegen die Kernenergie begründet und bettet diesen in die historische Entwicklung ein.

Insgesamt decken die Beiträge ein breites Spektrum verschiedener Sichtweisen und thematischer Einzelheiten ab. Der Leser wird differenziert über die ethischen Implikationen der Energiewende informiert, zudem wird er in fachlich fundierter Weise für wirtschaftliche und rechtliche Rahmenbedingungen sensibilisiert. Diese Verbindung von Sachkenntnis und ethischer Reflexion ist m. E. essentiell, um das Ausmaß und die Mannigfaltigkeit der direkten und indirekten Folgen der Energiewende einordnen und einen Blick für die „Moral der Energiewende“ entwickeln zu können. Der Band ist insofern unbedingt empfehlenswert für jeden, der sich ein fundiertes Urteil dazu bilden möchte.

Benedikt Droste, Soest



Sozialprinzipien und Finanzverfassung

Markus Borzyski: *Sozialprinzipien und Finanzverfassung (Christliche Sozialethik im Diskurs Nr. 6)*, Paderborn: Schöningh 2014, 271 S., ISBN 978-3-506-77477-4.

Im Kontext der ökonomischen Finanzwissenschaft sowie des Öffentlichen Rechts ist eine Diskussion über die Verteilung der Finanzmittel im föderalen Staat verbreitet. Politische Konflikte in der Öffentlichkeit sowie einschlägige Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts spielen hier eine Rolle. Hingegen hat die Thematik bisher in der Christlichen Sozialethik keine Aufmerksamkeit gefunden. Diesem Mangel will der beim Bistum Essen beschäftigte Autor mit dem vorliegenden Band, der auf eine Dissertation an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz zurückgeht, abhelfen.

Die gegenwärtige Regelung zur Mittelverteilung in Deutschland wird 2019 auslaufen, so dass spätestens dann Neuregelungen erforderlich sind. Die sozial-ethischen Überlegungen können bei einer einschlägigen Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts anknüpfen, in der die Gerechtigkeitstheorie von John Rawls als Anhaltspunkt für eine Neuregelung vorgeschlagen wurde. Gerechte Maßstäbe der Mittelverteilung müssten gewissermaßen hinter dem berühmten „Schleier des Nichtwissens“ festgelegt werden. Die im Grundgesetz geforderte „Gleichwertigkeit der Lebensverhältnisse im Bundesgebiet“ zeige eine materielle Gerechtigkeitsforderung an.

Die Arbeit ist in Weiterentwicklung des Schemas „Sehen – Urteilen – Handeln“ in die Teile „Analyse“, „Synthese“ und „Operationalisierung“ gegliedert. Im ersten Abschnitt werden zunächst Überlegungen aus der Raumplanung und der ökonomischen Föderalismustheorie wiedergegeben. Im Anschluss daran findet eine Diskursanalyse der öffentlichen Meinung statt, um die Kontroversen, die sich auf den Länderfinanzausgleich beziehen, zu ordnen. Obwohl weniger als 2% des gesamten Steueraufkommens im Länder-



finanzausgleich von Geber- zu Nehmerländern umgeschichtet werden, ergeben sich hier die emotional in der politischen Öffentlichkeit geführten Debatten.

Im zweiten Teil wendet Borzyski die Rawls'sche Methodik des „Schleiers des Nichtwissens“ auf gerechte Regeln des föderalen Finanzausgleichs an. Welche Regeln der föderalen Finanzverfassung würden gewählt, wenn man nicht weiß, ob man in einem reichen oder armen Bundesland lebt? Dazu wird ein vierstufiges Schema entwickelt: Erstens sei zu sichern, dass zentrale Grundgüter für alle Bürger in einem Bundesland gewährleistet sind. Zweitens müssten eine faire Chancengleichheit und damit gleichwertige Lebensbedingungen garantiert sein. Drittens werde eine Ungleichverteilung im Bundesstaat zugelassen, um durch einen Wettbewerbsföderalismus das Wirtschaftswachstum zu erhöhen. Viertens seien Regeln einer gerechten Spar- und Investitionsrate bzw. einer Begrenzung der Schuldenaufnahme festzulegen. Ein kooperativer Föderalismus (Gleichheit des Zugangs zu Grundgütern) schließt einen Wettbewerbsföderalismus (Innovation und Wachstumsförderung) nicht

aus, so dass keine strikten Gegensätze vorhanden seien.

Im Anschluss daran werden die traditionellen Sozialprinzipien der Kirche, einschließlich des in jüngerer Zeit hinzu gekommenen Prinzips der Nachhaltigkeit, auf die Thematik angewandt. Dabei wird auch auf die kirchliche Sozialverkündigung hingewiesen, insbesondere auf die Enzyklika *Mater et magistra* (1961) von Johannes XXIII., die in den Abschnitten Nr. 150–152 die Problematik einer ungleichgewichtigen Entwicklung innerhalb eines Landes thematisiert. Mit Hilfe der Gerechtigkeitstheorie von Rawls und der Sozialprinzipien macht der Autor sich anschließend daran, konkretere sozial-ethische Anforderungen an Regelungen der föderalen Finanzverfassung zu formulieren. Dazu werden zwölf Maßstäbe einer gerechten Finanzverfassung herausgearbeitet, die sich sowohl auf Überlegungen der Gerechtigkeitstheorie von Rawls wie auch aus den Sozialprinzipien ergeben. Dies wird in einer Tabelle (S. 186) durch eine Gegenüberstellung veranschaulicht.

Anhand der entwickelten Maßstäbe wird dann im dritten Teil die bundesdeutsche Finanzverfassung analysiert. Wesentliche Bestimmungen des Grundgesetzes wie die Menschenrechte, das Rechtsstaats- und Sozialstaatsprinzip entsprechen den entwickelten ethischen Prinzipien. Problematisch erscheint, dass es keine strikte Verbindung zwischen der Aufgabenzuweisung an die Länder und einer gleichzeitigen Zuweisung von Finanzmitteln gibt. Ebenso wenig haben die Länder größere Gestaltungsmöglichkeiten, um eigene Einnahmen (z. B. durch einen Länderzuschlag zur Lohn- und Einkommenssteuer) zu erheben.

Am gegenwärtigen Finanzausgleichsmechanismus kritisiert Borzyski

- dass das Ziel der Gleichwertigkeit der Lebensbedingungen nicht hinreichend präzisiert und operationalisiert wird im Sinne der Bereitstellung von Grundgütern für alle Menschen,

- dass es zu wenig Anreize für die Länder gibt, durch Eigenanstrengungen die Wirtschafts- und damit die Steuerkraft ihrer Länder zu verbessern,
- dass die Bundesergänzungszuweisungen zwar berechtigt sind, aber nicht an konkrete Verwendungsnachweise gebunden werden und
- dass die Einnahmeautonomie der Länder (abgesehen von der Grunderwerbssteuer können sie praktisch keine Steuer selbst festlegen) zu gering ist.

In einem abschließenden Kapitel wendet er seine Überlegungen noch kurz auf die EU und ihre Mitgliedsstaaten sowie auf die Finanzverteilung innerhalb der Länder zwischen den Kommunen an. In seinem Schlusswort wird zudem kurz auf den Finanzausgleich innerhalb der deutschen katholischen Kirche von den reichen zu den ärmeren Diözesen (vor allem in den neuen Bundesländern) sowie innerhalb der Diözesen zwischen den Kirchengemeinden eingegangen.

Hier soll ergänzend noch auf zwei Aspekte hingewiesen werden: Erstens er-

folgt die regionale Verteilung der Mittel in Deutschland viel stärker noch über die Sozialversicherung (z. B. aufgrund unterschiedlicher Arbeitslosenzahlen), weshalb es Forderungen nach einer Regionalisierung vor allem bei den Krankenkassen gegeben hat. Auch wirkt sich aus, in welchen Bundesländern Bundesinstitutionen angesiedelt werden. Die Ausgaben des Verkehrsministeriums für Infrastruktur haben ebenfalls große Bedeutung, ebenso wie, jedenfalls in der Vergangenheit, die Auswahl der Bundeswehrstandorte und die damit verbundenen Rüstungsausgaben. Auch die regionale Streuung der Mittel des Bildungs- und Forschungsministeriums spielt eine wichtige Rolle.

Zweitens ist in der politischen Realität nicht immer klar, ob z. B. Bremen und das Saarland Opfer weltwirtschaftlicher Veränderungen sind (Kohle- und Stahlkrise bzw. Werftenkrise) oder die Ursachen ihrer finanziellen Misere in verschleppten Anpassungen an absehbar notwendige neue Strukturen liegen. Zudem sind Länder, die wirtschaftliche Probleme haben, häufig nicht fähig, die bereit stehen-

den Solidaritätsmittel abzurufen (Griechenland, Strukturfondsmittel aus Brüssel). Was soll man in Deutschland mit einem Bundesland (analog Europa, Kommunen) tun, das durch eigenes Fehlverhalten in einen Abstiegsstrudel gerät, bei dem aber die Bürger eine versagende Regierung trotzdem wiederwählen?

In der Arbeit wird aufgezeigt, dass das Instrumentarium, mit dem die Sozialethik üblicherweise arbeitet (z. B. die Sozialprinzipien), durchaus mit Erkenntnisgewinn auf Themengebiete angewandt werden kann, die bisher nicht im Blickpunkt der sozialetischen Reflexion standen. In diesem Fall konnte praktisch auf keine einschlägige sozialetische Publikation zum Thema zurückgegriffen werden. Dabei erbringt *Borzyski* mit seiner Arbeit den Nachweis, dass die Christliche Sozialethik zu Diskursen der Finanzwissenschaft, des Staatsrechts und der Politikwissenschaft sehr wohl einen sinnvollen Beitrag leisten kann.

Joachim Wiemeyer, Bochum

Internetethik

Martin Dabrowski, Judith Wolf, Karlies Abmeier (Hg.): Ethische Herausforderungen im Web 2.0, Paderborn: Schöningh 2014, 144 S., ISBN 978-3-506-77929-8.

Bei einem Buch, das den Titel trägt „Ethische Herausforderungen im Web 2.0“, kommen wahrscheinlich jedem Leser auf Anhieb Praktiken des Internets in den Sinn, die bewertet, eingeordnet oder gar auch sanktioniert werden sollten. Cybermobbing, Datenmissbrauch oder auch die Monopolstellung von Internetfirmen rufen immer wieder öffentlich geführte Debatten über den Zustand des weltweiten Netzes hervor. Der vorliegende Band befasst sich indes weniger mit Einzelfragen. Die Autoren suchen vielmehr nach Grundlinien einer Netz- bzw. Internetethik oder setzen sogar noch viel fun-

damentaler an, indem sie überlegen, auf welcher gesellschaftstheoretischen, philosophischen und auch theologischen Basis eine solche Ethik fußen sollte.

Das Buch dokumentiert die Referate und Korreferate einer dem Buchtitel gleichlautenden Tagung, die als Kooperationsprojekt der katholisch-sozialen Akademie Franz Hitze Haus, der Katholischen Akademie Die Wolfsburg und der Konrad-Adenauer-Stiftung durchgeführt wurde. Die wissenschaftliche Begleitung erfolgte durch das Institut für Christliche Sozialwissenschaften der Uni Münster und den Lehrstuhl für Christliche Gesellschaftslehre der Uni Bochum.

Die vier Hauptreferate, mit denen sich die Korreferate ergänzend, vertiefend mitunter auch sehr kritisch auseinandersetzen, zeigen alle auf, welchen

Wandel das Internet in allen Lebensbereichen hervorgerufen hat und welche Konsequenzen daraus nahezu folgerichtig erwachsen sind. Im Kern geht es dabei immer um veränderte Vorzeichen, die den einzelnen Bürger ebenso betreffen wie die Gesellschaft. Die Wissenschaftler wählen in ihren Herangehensweisen sehr unterschiedliche Ansätze.

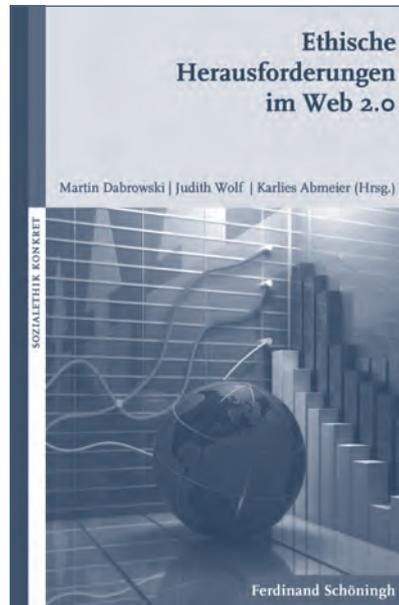
Die Münsteraner Wirtschaftsinformatiker Rainer Böhme und Pascal Schöttle analysieren unter dem Leitgedanken der Transparenz, dass der Internetnutzer auf Technologien im Netz nicht verzichten kann, die ihn äußerst leicht identifizierbar machen und er von sich mehr preisgibt, als gewünscht und meist auch als gewollt. Dass diese Techniken längst Eingang in eine Vielzahl von Alltagsgeräten haben, beispielsweise einem intelligenten



Stromzähler, bedeute eine Grenzüberschreitung. Nicht mehr nur die virtuelle, sondern auch die reale Welt werde zum Speicherort persönlicher Daten. Während es sehr wohltuend ist, dass die Verfasser die technischen Neuerungen anschaulich erklären, bleibt ihr Fazit am Ende doch eher blass, wenn es heißt, dass die Technik eine Transparenz ermöglicht, „wie sie vor dreißig Jahren noch als Fiktion erschien“. In den Ergänzungen geht Jessica Heesen vom Internationalen Zentrum für Ethik in den Wissenschaften (Tübingen) zunächst auf die Gefahr einer ständigen Überwachung ein, die eine solche Datentransparenz zur Folge haben könnte. Dagegen steht das Recht auf den Schutz der Privatsphäre, arbeitet die Autorin heraus, wobei sie es aber nicht bei dieser Kontrastierung belässt. Denn sie hebt darauf ab, dass auch die Folgen von Privatheit, die durch entsprechenden Schutz nach außen entsteht, fragwürdig sein können. Es bestehe die Gefahr einer Art Abschottung, die das Interesse an der Außenwelt und öffentlichen Belangen schwinden lasse. Oder es führe dazu, dass das private Erleben zum allein beherrschenden Faktor im Umgang miteinander wird. Die Autorin zitiert hier zur Veranschaulichung Richard Sennett, der von einer „Tyrannei der Intimität“ spricht.

Angesichts dieser gravierenden und galoppierenden Veränderungsprozesse mahnt Nicole Simon, Gründerin von Witas (Women in Tech and Startups), zur Eile, um ein neues Verständnis aller Bereiche unserer Gesellschaft zu entwickeln.

Das Tempo ist für den Münchener Medienethiker Alexander Filipovic nicht unbedingt maßgeblich, aber auch er setzt sich damit auseinander, dass aufgrund des Internets Werte bzw. Begriffe wie Freiheit und Authentizität neu zu bestimmen sind, natürlich stets im Lichte der Anforderungen des weltweiten Netzes. Dazu zitiert er unter anderem aus dem Impulspapier der Deutschen Bischofskonferenz „Virtualität und Inszenierung“. Darin heißt es beispielsweise, dass Authentizität auf das Internet gemünzt nicht nur die Würde des einzelnen Menschen einschließen soll, sondern



„ebenso für Aufrichtigkeit und Redlichkeit im menschlichen Miteinander, für die Stimmigkeit sozialer Beziehungen“. Besonders gelegen ist Filipovic auch an dem Kriterium der personalen Freiheit, die nach seinen Ausführungen bei der Entwicklung einer Netz-Ethik ebenso beachtet und im Verhältnis mit den Rechten der Anderen betrachtet werden sollte.

Welche Spannungsfelder sich auf-tun, wenn die Freiheiten im Netz aufs Tapet kommen, reflektiert die IT-Rechtsexpertin von der Uni Münster, Professor Dr. Franziska Boehm. Auf der einen Seite existiere wertvolles Gut, wie beispielsweise das Urheberrecht, das durch allzu freizügigen Umgang mit Texten, Bildern und Filmen in Gefahr gerate. Auf der anderen Seite habe ein Web ohne jedwede Filter oder Schranken zur Folge, dass (Kinder-)Pornographie ungehindert verbreitet werden könne. Wer aber hat am Ende das Recht zur Kontrolle und welches Recht soll überhaupt gelten? Boehm verdeutlicht an der konkreten Entwicklung in der jüngsten Zeit, welche Macht die Internetfirmen selbst schon in Fragen der Netzregulierung gewonnen haben, und betrachtet auch das Verhalten einiger Staaten im Umgang mit freier Meinungsäußerung im Netz. Da das Web nun mal global geworden ist, sollte eine Regulierung nicht mehr bei den einzelnen

Staaten, sondern am besten auf internationaler Ebene verortet sein, erklärt die Autorin. Da sich eine solche Lösung noch nicht abzeichnet, seien Initiativen, die es bereits von Nicht-Regierungsorganisationen oder vom Europarat gebe, ein wichtiger Zwischenschritt. Die Komplexität des Internets erfordert es aus Sicht von Tobias Wangermann (Konrad-Adenauer-Stiftung) ohnehin, das Verhältnis von Bürger und Staat neu auszuhandeln, und die Bochumer Kirchenrechtlerin Judith Hahn unterstützt Franziska Boehm darin, „eine Art Freiheitskatalog für Rechte von Internetnutzern“, analog zu den Grundrechten, zu schaffen. In der Formulierung eines Netzgesellschaftsvertrages sieht sie eine „professionell-politische sowie zivilgesellschaftliche Aufgabe“.

Auf diesen Ebenen gilt es nach den Ausführungen von Professor Dr. Christoph Bieber (Welker-Stiftungsprofessur für Ethik in Politikmanagement und Gesellschaft, Uni Duisburg-Essen), auch über die so genannte „digitale Spaltung“ nach-zudenken: Je mehr Menschen das Web nutzen, umso weniger ist mit dem Begriff der Spaltung die Kluft zwischen Usern und Nicht-Usern gemeint; „vielmehr geht es zunehmend um die Chancengleichheit aller, an Informationen zu kommen. Oder anders gesagt: Es geht um eine Netzneutralität, die eine Gleichbehandlung von Daten unabhängig von ihrer Herkunft und Art bedeutet. Die derzeitige Realität zeige aber ganz deutliche „Verwerfungslinien“, so der Wissenschaftler, da die Zugänge unter anderem von der Qualität der verwendeten Technik oder von möglichen Filtern seitens der Informationsanbieter abhängig seien. Sollte am Ende das Einkommen der Nutzer über die Anwendung des Internets entscheiden, kämen wieder ökonomische Faktoren ins Spiel, erläutert Marvin Bender, Doktorand am Institut für Politikwissenschaften an der Uni Essen-Duisburg. Dabei schien es doch so, meint Bender, dass durch Flatrate-Angebote solche Schwierigkeiten aus dem Weg geräumt wären.

Theo Körner, Dortmund

Soziales Europa?

Traugott Jähnichen, Torsten Meireis u. a. (Hg.): *Soziales Europa?, Jahrbuch Sozialer Protestantismus 7*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2014, 327 S., ISBN 978-3-579-08056-7.

Im Jahr der Europawahlen liegt es nahe, das Schwerpunktthema Europa unter der sozialen Perspektive zu wählen. Der erste Beitrag von Johannes Eisenbarth und Katharina Wegner gibt einen guten Überblick über Entstehung und Entwicklung der europäischen Sozialpolitik, die gegenwärtige Rechtslage nach dem Lissabonner Vertrag sowie über zentrale Methoden und Bereiche der Sozialpolitik. Anschließend stellen Michael Hüther vom arbeitgebernahen Institut der deutschen Wirtschaft und Gustav Horn von der gewerkschaftsnahen Hans-Böckler-Stiftung ihre kontroversen Sichtweisen dar zur europäischen Finanzmarkt- und Staatsschuldenkrise sowie zu den notwendigen Reformschritten. Hüther verteidigt die unkonventionellen Maßnahmen der Europäischen Zentralbank mit der Ankündigung eines unbegrenzten Ankaufs von Staatsanleihen. Er unterstützt die Formel „Hilfe gegen Reformen in den Schuldenländer“, lehnt aber weitergehende Vorschläge einer Vergemeinschaftungspolitik (z. B. Eurobonds, europäischer Schuldentilgungsfonds) ab. Er verweist auf die bisherigen Erfolge der Reformpolitik in Krisenländern, in denen die Lohnkosten stagnieren, die Exporte steigen und die Haushaltsdefizite reduziert werden. Neben der Konsolidierung der Staatshaushalte liege ein weiteres Problem in umfangreichen faulen Krediten innerhalb der Bankbilanzen. Hüther plädiert für eine Auslagerung zweifelhafter Forderungen in „Bad Banks“, die staatliche Garantien erhalten, die Forderungen verwalten und bestmöglich verwerten. Damit würden auch Notverkäufe zu Niedrigstpreisen vermieden. Für Problemstaaten wie Griechenland fordert Hüther ein stärkeres Eingriffsrecht der EU-Kommission. Eine politische Union hält Hüther für illusionär.



Gustav Horn geht der Frage nach, ob ein soziales und gerechtes Europa möglich ist. Er schildert zunächst die Ursachen, die zur Finanz- und Staatsschuldenkrise geführt haben, wobei er kritisch auf marktgläubige Ökonomen und auf wirtschaftspolitische Deregulierungen hinweist. Weiterhin geht er auf Probleme der wirtschaftlichen Entwicklung in der Eurozone ein. Horn unterscheidet zwei Formen der Gerechtigkeit, nämlich einerseits eine Marktgerechtigkeit, die auf Leistung und Gegenleistung beruht, und zum anderen eine Gerechtigkeit, die sich an Rawls orientiert und auf Schwächere Rücksicht nimmt. Zur Lösung der Eurokrise schlägt er mehr Integration in Europa vor, was eine stärkere Vernetzung der Zivilgesellschaft voraussetzt und eine Stärkung des Europäischen Parlaments zur Bedingung habe. Politisch solle über das Inflationsziel im Europäischen Parlament entschieden werden, die Lohnfindung solle stärker europäisch koordiniert werden, durch europäische Steuern solle eine stärkere Umverteilung erfolgen.

Eva Senghaas-Knobloch behandelt die Problematik der „Care-Arbeit“ in Europa und weist auf den Trend hin, in hochindustrialisierten Ländern dafür

zunehmend Migrantinnen heranzuziehen, die z. T. dann in ihren Heimatländern wiederum Migration aus noch ärmeren Ländern induzieren. Für Personen, die in Haushalten arbeiten, gebe es das ILO-Abkommen 189 über Mindeststandards in privaten Haushalten. In dem interessanten Beitrag werden weitere Überlegungen zur Gestaltung von „Care-Arbeit“ in Europa angestellt.

Wolf-Dieter Just beschäftigt sich mit „Sozialen Menschenrechten“ für Migranten. Er weist auf neuere Entwicklungen im Asyl- und Flüchtlingsrecht der EU ebenso hin, wie auf die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts zum Asylbewerberleistungsgesetz. Er kritisiert die „Abschreckungspolitik“ der EU an den Außengrenzen und die schlechte Behandlung der Asylsuchenden, nachdem sie die EU-Grenzen überschritten haben. Die gesellschaftlichen Akzeptanzprobleme vermehrter Zuwanderung, die sich bereits in der EU-internen Binnenwanderung aus Bulgarien und Rumänien zeigen, und die sich im Wahlergebnis der Europawahl 2014 niedergeschlagen haben, sowie die geringe Aufnahmebereitschaft für Syrienflüchtlinge – abgesehen von Deutschland – werden von Just nicht thematisiert.

Torsten Meireis behandelt dann die Problematik eines „Sozialen Europas“. Dabei geht er zunächst auf die Frage ein, ob es ein europäisches Wirtschafts- und Sozialmodell überhaupt gibt. Anschließend thematisiert er die Entwicklung auf dem Arbeitsmarkt, die zu einer wachsenden Anzahl von Arbeitsverhältnissen jenseits einer unbefristeten Vollzeitbeschäftigung (Prekarisierung) geführt habe. Dies habe sich besonders seit der Finanzkrise für ungeschützte Arbeitnehmergruppen negativ ausgewirkt. Aus sozialetischer Sicht sollten – so Meireis – vor allem die Schwächsten auf dem Arbeitsmarkt in den Blick genommen werden, was eine stärkere Regulierung von Arbeitsverhältnissen bzw. eine Stärkung der Sozialpartner erfordere. Er spricht sich ebenfalls



für eine stärker sozial ausgerichtete europäische Integration und entsprechenden Transfers aus.

Sylvia Losansky gibt dann kirchliche Stellungnahmen zur Zukunftsgestaltung Europas wieder, wobei viele dieser Appelle in ökumenischer Zusammenarbeit auf europäischer Ebene verfasst wurden. Anschließend behandelt Gerhard Wegner die Frage, ob es ein protestantisches Sozialmodell für Europa gibt. Wegner macht deutlich, dass die kirchlichen Stellungnahmen in der Regel kein Wirtschaftskonzept enthalten, sondern eine funktionierende Wirtschaft unterstellen, die lediglich noch sozial oder ökologisch korrigiert und ergänzt werden muss. Er führt Stellungnahmen der Kirchen aus Großbritannien und Skandinavien an, die sich für Arme einsetzen und einen „Marktfundamentalismus“ kritisieren.

Eine ungarische Perspektive bringt Sándor Fazakas ein, der nach den Gemeinsamkeiten und Unterschieden in Europa fragt und die schwierige Rollenfindung seiner reformierten Kirche nach dem Ende des Kommunismus beschreibt. Besonders spricht er das Problem „nationaler Identität“ im europäischen Kontext an.

Im Anschluss daran behandeln Helga Hoppe und Frank Mathwig die Frage eines Grundeinkommens anhand der

Schweizer Diskussion über diese Problematik. Sie kommen insgesamt zu einem kritischen Fazit, weil ein bedingungsloses Grundeinkommen aus dem Gesichtspunkt realer Freiheit nicht für jeden hinreichende Chancen eines selbstbestimmten Lebens verwirklichen könne.

Johannes Eurich und Christoph Schnabel behandeln Tendenzen der europäischen Sozialpolitik aus Sicht der Diakonie. Dabei werden Ansätze von „Sozialinvestitionen für Wachstum und sozialen Zusammenhalt“ geschildert und Herausforderungen für die Diakonie im Wandel einer stärkeren Marktorientierung sozialer Dienstleistungen beschrieben.

Der schwedische Soziologe Anders Backström behandelt dann die Problematik von Wohlfahrt und Werten in Europa unter dem Blickwinkel von Religion, Geschlecht und Minderheiten. Er berichtet über ein umfassendes europäisches Forschungsprojekt, in dem in ausgewählten Mittelstädten Europas die Bedeutung der Wohlfahrtsleistungen von Mehrheitsreligionen erfasst und das Verhältnis zu den Minderheitsreligionen erhoben wurden. Eine Reihe von Dokumentationen sowie Buchbesprechungen schließen sich noch an.

Hinsichtlich des Schwerpunktthemas Europa ist zu fragen, ob nicht bei all diesen Überlegungen die Grundbedingun-

gen einer leistungsfähigen Wirtschaft zu sehr vernachlässigt werden. Auch geraten die klientelistischen Sozialstrukturen (Süditalien), korrupte und ineffiziente Verwaltungsstrukturen vieler EU-Länder, die fehlende demokratische politische Kultur (Italien) oder eine schwache Zivilgesellschaft mit geringer politischer Vermittlungsfähigkeit nicht in den Blick. Wenn Hoffnungen auf eine stärkere Rolle des Europäischen Parlaments gesetzt werden, sind die formalen Verfahren (60 000 Bürger für einen Malteser oder Luxemburger Abgeordneten, 900 000 für einen Deutschen) ebenso problematisch, wie die häufig sehr geringe Wahlbeteiligung, der Zuwachs rechter Parteien sowie die Aufspaltung in Kleinstparteien.

Wenn mehr europäische Solidarität gefordert wird, so zeigen die bisherigen Programme der Strukturfonds sowie auch neu aufgelegte Programme zur Bekämpfung der Jugendarbeitslosigkeit, dass gerade die Länder, die diese Mittel am Nötigsten haben, sie gar nicht in Brüssel abrufen und sinnvoll verwenden. Auch das Staatsverständnis und der Umgang mit Rechtsregeln unterscheiden sich in den einzelnen EU-Ländern erheblich. Alle diese Faktoren haben gravierende soziale Konsequenzen, geraten in diesem Band jedoch nicht in den Blick.

Joachim Wiemeyer, Bochum

Ethik und Migration

Jonas Koudissa: Ethik und Migration. Das afrikanische Flüchtlings- und Migrationsproblem. Eine Herausforderung für Europa und Afrika (Forum Sozialethik 12), Münster: Aschendorff 2014, 312 S., ISBN 978-3-402-10639-6.

Der Band befasst sich mit afrikanischen Auswanderern aus den Ländern südlich der Sahara, die seit Jahren in großer Zahl versuchen, nach Europa zu gelangen. Bereits im ersten Kapitel gibt der aus Brazzaville (Republik Kongo) stammende und seit zwanzig Jahren in Deutschland lebende Autor einen informativen Über-

blick über die verschiedenen Sichtweisen auf Flucht und Migration, auf Vertreibung und Asyl sowie auf deren globale und regionale Dimensionen. Erläutert wird zudem die leitende konduktive Methode, der es vor allem darum geht, eine genaue Wirklichkeitswahrnehmung und -beschreibung in das bewertende Abwägen verschiedener Handlungsalternativen zu integrieren. Sie wurde von Dietmar Mieth entwickelt, der auch die Entstehung der Dissertation begleitet hat, die dieser Veröffentlichung zugrunde liegt, und mit der der Autor 2013 an Tübinger Katholisch-Theologischen Fakultät promoviert wurde.

Zwei Dinge machen diesen Band besonders empfehlenswert: Die sehr anschauliche und auf exemplarische Konkretion bedachte Präsentation der zugrunde gelegten empirischen Forschungsergebnisse und eine durchgehend leserfreundliche Sprache, die trotz der komplexen Anlage und der bedrückenden Thematik während der gesamten 300 Textseiten keinen Verdruss aufkommen lässt: Ein Buch, das trotz hoher Informationsdichte und bei aller Wissenschaftlichkeit auch für den Nicht-Wissenschaftler spannend zu lesen ist. Jonas Koudissa (JK) ist nicht nur katholischer Theologe und Priester, er



ist zudem gelernter Politologe und Sozialethiker. Seine in den 1990er Jahren verfasste politikwissenschaftliche Promotionschrift erschien unter dem Titel „Sind zentralafrikanische Staaten zur Demokratie unfähig?“. Zuvor hatte er sich jahrelang maßgeblich am Demokratisierungsprozess in seinem Heimatland beteiligt.

Die detailgenaue sozial- und politikwissenschaftliche Bestandsaufnahme (auch mit Hilfe eigener Feldforschung) zu den Motiven und Rahmenbedingungen (z. B. finanziellen), die für zentralafrikanische Migranten mitentscheidend sind, sowie zu den Folgen, die ihr Weggehen verursacht, bietet eine ergiebige Grundlage für die anschließenden theoretischen Überlegungen. Sowohl die „Grundzüge einer Theorie der gegenwärtigen afrikanischen Migration“ (Kap. 2) als auch die anschließende „Typologie der heutigen afrikanischen Migration“ (Kap. 3) können für den europäischen Leser dazu beitragen, Migration mit neuen Augen sehen: Was aus Sicht der aufnehmenden bzw. sich mit aller Macht abschottenden Länder als „Migrationsproblem“ daher kommt, stellt sich aus der Perspektive afrikanischer Auswanderer als Lösung ihres Problems dar. Angesichts der hohen Zuwanderungshürden in den entwickelten Länder fragt JK: „Können die Erwartungen der aufnehmenden Gesellschaften allein ausschlaggebend sein, um darüber zu entscheiden, ob potentielle Migranten akzeptiert werden sollen oder nicht?“ (43). Seine Ausführungen im 5. Kap. („Europäische Lösungswege eines afrikanischen Problems“) münden einerseits in eine gut begründete Kritik am europäischen Sicherheits- und Abschottungsarsenal, insbesondere an der dazu geschaffenen Agentur FRONTEX, andererseits aber in ein Bedauern über die mangelnde Zusammenarbeit mit den Herkunftsländern und den Auswanderern selbst: So werde das Potential unendlich vieler junger Menschen verschwendet, denen ihr Heimatland keinerlei Perspektive biete und die in Europa nicht wirklich ankommen könnten, weil sie dort gezwungen seien in Illegalität oder Arbeitslosigkeit zu verharren.



Das 6. Kap., das etwa ein Drittel des Buches umfasst, widmet sich „den Grundprinzipien einer christlichen Migrationsethik“. Zu Beginn werden noch einmal die sozialwissenschaftlichen und empirischen Ergebnisse zusammengefasst. Um nur einige dieser wichtigen Grundlagen im Sinne des Autors anklängen zu lassen (vgl. 177 ff.):

- Das so genannte „Mittelmeersyndrom“ (das Drama der Bootsflüchtlinge) wird überschätzt. Es zeigt allenfalls die Spitze des Eisbergs und sagt kaum etwas über „die dramatische Verschlechterung der Lebensbedingungen der Menschen in Afrika südlich der Sahara“.
- Der Anteil afrikanischer Migranten an der weltweiten Gesamtheit grenzüberschreitender Migration beträgt etwa 9% und ist damit weit geringer, als meist angenommen wird.
- Zentralafrikanische Migranten tragen nachweislich mehr zum Wohlstand der Aufnahmeländer bei, als sie ihrerseits von diesen profitieren.
- Europa verstärkt die illegale Zuwanderung aus afrikanischen Ländern durch die enge Begrenzung legaler Einwanderung.
- Bisherige europäische Strategien beschränken sich auf die selbstbezogene Perspektive zur Lösung der „Migrati-

onsproblematik“. Unter den Gesichtspunkten der Menschenrechte, des freiheitlich-demokratischen Selbstverständnisses und einer christlichen Ethik sind die meisten nicht akzeptabel.

Ausgehend vom biblischen Umgang mit Fremden und in ausführlicher Diskussion mit einschlägigen Aussagen sozialphilosophischer und christlich-sozialethischer Autoren werden anschließend die Grundprinzipien der Menschenwürde, der Solidarität und der Gerechtigkeit auf die konkreten Herausforderungen angewendet, die sich durch die afrikanische Migration nach Europa ergeben. Ziel ist eine Begründung der Rechte, die afrikanischen Migranten in den Staaten Europas zugestanden werden müssten. In den Thesen des abschließenden 7. Kap. ist von diesen Rechten und realistischen Praxisansätzen zu ihrer Umsetzung die Rede, aber auch von Handlungsalternativen, die sich auf einen veränderten wirtschaftlichen Austausch zwischen Europa und den zentralafrikanischen Staaten sowie auf die Steuerung struktureller Verbesserungen in den Auswanderungsländern beziehen. Anhänge und Tabellen zu den empirischen Daten sowie ein ausführliches Literaturverzeichnis komplettieren den instruktiven Band.

Überraschend ist die hier eindrucksvoll und realitätsnah vermittelte Erkenntnis eigentlich nicht, und doch bedarf es der Anstrengung genauer Analyse, um sie in die Köpfe der politisch verantwortlichen Akteure wie auch ihrer Wähler zu bringen: Auf Dauer wird Europa nicht als Wohlstandsinsel bestehen können, die von einem Ozean der Armut umgeben ist. Der Königsweg aber zur Veränderung dieser Situation führt nicht über die Bekämpfung der Armut und schon gar nicht der Armen, sondern über den Aufbau gerechter Strukturen im wirtschaftlichen Austausch und über eine faire Durchlässigkeit der Grenzen, nicht nur für Waren und Geldgeschäfte, sondern zu allererst für die Menschen, ihre Kreativität und ihr Bedürfnis nach Integration.

Richard Geisen, Dortmund

Auswandererberatung und Auswandererfürsorge

Manfred Hermanns: Weltweiter Dienst am Menschen unterwegs. Auswandererberatung und Auswandererfürsorge durch das Raphaels-Werk 1871–2011, München: Pallotti 2011, 240 S., ISBN 978-3-87614-079-7.

Befremdlich, etwa aus afrikanischer Perspektive, ist Europas Abschottungspolitik vor allem angesichts der eigenen umfangreichen Auswanderungsgeschichte. Armut und Verzweiflung, die Hoffnung auf Arbeit und wirtschaftlichen Erfolg, aber auch die Angst vor politischer oder rassistischer Verfolgung sind im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts für mehr als 50 Millionen Menschen Motiv gewesen auszuwandern. Allein im Jahr 1891 – so lässt sich aus dem vorliegenden Band lernen – verließ etwa eine halbe Million Menschen Europa, mehr als die Hälfte davon wanderte über deutsche Häfen aus. An manchen Tagen schifften sich allein im Hamburger Hafen bis zu tausend Auswanderer ein, auf dem Weg in die „Neue Welt“. Entsprechend vermehrten sich die elenden Zustände in den europäischen Einschiffungs- wie auch in den amerikanischen Ankunfthäfen, vor allem aber in den oft hoffnungslos überfüllten Schif-



fen, die mit ihrer menschlichen „Fracht“ mehrere Wochen unterwegs waren. Bei der Betreuung und Unterstützung der Auswanderer aus Deutschland und anderen europäischen Ländern engagierten sich mehr und mehr auch die katholischen Laienverbände. Schließlich gründete der katholische Kaufmann Peter Paul Cahensly 1871 den St. Raphaels-Verein (heute Raphaels-Werk).

Im vorliegenden Buch zeichnet Manfred Hermanns die Geschichte des Werks mit beeindruckendem Kenntnisreichtum nach: Ausgehend von der frühen Auswandererfürsorge über die Internationalisierung des Raphaels-Werks und die Auswanderungshilfe für die Juden während der Nazi-Zeit bis zur Nachkriegsarbeit mit Flüchtlingen aus Osteuropa und der heutigen Beratungstätigkeit bei der innereuropäischen Arbeits- und Altersmigration. Hermanns stützt sich auf eine umfangreiche Materialauswertung, erschließt auch bisher unbekannte Quellen und kann schließlich mit dieser Schrift zugleich eine kleine Geschichte der europäischen Auswanderung und vor allem eine facettenreiche „Biographie“ des 150 Jahre alten Raphaels-Werks vorlegen. Die systematische und quellenkritische Darstellung dieser heute weithin unbekanntenen Organisation zur sozialen, pastoralen und auch politischen Sorge um die Nöte von Auswanderern kann aber auch gelesen werden als Anregung, derzeitige Einwanderer in Europa mit anderen Augen zu sehen. Eine empfehlenswerte und kurzweilige Lektüre.

Richard Geisen, Dortmund





Kirchliche Soziallehre und Caritas in der Transformationsgesellschaft Kroatiens

Zur aktuellen Entwicklung und zur Geschichte seit 1990¹

Nach dem Zusammenbruch des kommunistischen Jugoslawiens wurden große Hoffnungen in die gesellschaftliche Gestaltungskraft der kroatischen Christen gesetzt. Tatsächlich gingen von Caritas und katholischer Soziallehre in den Folgejahren zahlreiche Initiativen und Projekte aus, um die Not der Menschen zu lindern. Zusammen mit zivilgesellschaftlichen Kooperationspartnern kümmerte man sich z. B. um die Beschaffung von Mikrokrediten für Kleinunternehmen, um den Aufbau von Familienberatungsstellen, um die öffentliche Armutsdebatte, um verschiedenen Spendenaktionen, um die Verbesserung des Managements von Non-profit-Organisationen und vieles andere. Zurzeit nehmen die übergreifenden Aktivitäten ab; im Fokus stehen nun eher die jeweiligen bistumsinternen Projekte.



Stjepan Baloban

Die demokratischen Veränderungen in Kroatien im Jahre 1990 haben grundlegend neue Voraussetzungen für die Entfaltung der Caritas und der katholischen Soziallehre geschaffen. In der Zeit des Kommunismus (1945–1990) war nämlich der Caritas jegliche Tätigkeit untersagt, und die katholische Soziallehre war weitgehend unbekannt, da sich Kirche und Christen nicht am öffentlichen Leben beteiligen durften. Zuvor jedoch, bis zum Zweiten Weltkrieg, hatte Kroatien im Bereich der organisierten karitativen Arbeit reiche Erfahrungen gesammelt. So war im Jahre 1933 der Caritasverband der Erzdiözese Zagreb gegründet worden, der vor und während des Zweiten Weltkrieges zahlreiche Aktivitäten entfaltete. Besonders sei hier der selige Alojzije Stepinac erwähnt, der die Arbeit der Caritas in besonderem Ma-

ße förderte. Im Jahre 1946 wurde die Caritas des Erzbistums Zagreb amtlich verboten.² Damit war ihr im kommunistischen Jugoslawien jegliches soziales Handeln unmöglich gemacht worden. Doch nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, im Jahre 1969, eröffnete die Caritas Internationalis in Zagreb eines ihrer Büros. Dies war die Grundlage dafür, dass es fortan der Caritas in der Erzdiözese Zagreb unter halb legalen Bedingungen gelang, soziale Tätigkeiten aufzunehmen und auszubauen.

Vor allem dem Engagement von Frau Jelena Brajša, die den Caritasverband in Zagreb leitete, sind entsprechende Aktivitäten zu verdanken. 1970 sowie im Folgejahr 1971 gab es in Rijeka bzw. in Split den Versuch, Diözesan-Caritasverbände zu gründen. Die Gründung der *Kroatischen Caritas* wurde dann 1989, also noch im sozialistischen Jugoslawien, eingeleitet und im Herbst 1992 mit der Verabschiedung der neuen Satzung abgeschlossen.

¹ Es handelt sich hier um die leicht gekürzte Fassung eines Vortrags, der am 1. April 2014 bei einer gemeinsamen Konferenz von Cor Unum und KSZ zum Thema „Iustitia et Caritas. Soziallehre und Diakonie als kirchlicher Dienst an der Welt“ in Rom gehalten wurde.

² Vgl. Narodna Republika Hrvatska, Ministarstvo Unutarnjih Poslova, Odjel narodne sigurnosti (= Volksrepublik Kroatien, Ministerium für innere Angelegenheiten, Abteilung Volkssicherheit), I. Krajačić, *„Karitas“ Nadbiskupije zagrebačke, zabrana daljnjeg rada* (= *„Caritas“ der Erzdiözese Zagreb, Verbot der weiteren Tätigkeit*), Nr. 2681-III/1946, 1, Zagreb, 2. März 1946, 1.



In den 1990er Jahren konstituierten sich zahlreiche Caritasverbände auf diözesaner und pfarrlicher Ebene. Heute gibt es in Kroatien 16 (erz-)bischöfliche Caritasverbände, die Caritas des Militärordinariats und die entsprechenden Institutionen der Pfarrgemeinden. 70 bis 80% der 1.600 Pfarreien im Lande verfügen über einen eigenen Verband. Für das Verständnis der Entwicklung der Kroatischen Caritas ist es wichtig anzumerken, dass der Krieg, der 1991

Kroatien aufgezwungen wurde und bis 1995 dauerte, bedeutenden Einfluss sowohl auf die Struktur als auch auf die Tätigkeit der Caritas hatte. Hier musste sich die Kroatische Caritas um Scharen von Flüchtlingen und Vertriebenen kümmern, deren Zahl zeitweise 300.000 überstieg. Diese Lage, d. h. der hohe Bedarf an karitativer Arbeit hat die Gründung von Pfarr-Caritasverbänden enorm beschleunigt.

schen Fakultät der Universität Zagreb. Er wurde am 30. März 2000 gegründet und entwickelte eine enge interdisziplinäre Zusammenarbeit mit anderen Fakultäten und Institutionen.

- *das Zentrum zur Förderung der katholischen Soziallehre.* Diese Einrichtung wurde von der Kroatischen Bischofskonferenz im Jahre 1997 gegründet und ist vergleichbar mit der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle, die in Mönchengladbach ihren Sitz hat. Das Zentrum ist Initiator zahlreicher Aktivitäten im Inland und unterhält Kontakte mit ausländischen Partnerinstitutionen. In Kooperation mit der katholischen theologischen Fakultät der Universität Zagreb hat es u. a. mehrere religionssoziologische Untersuchungen im Lande durchgeführt.

Die katholische Soziallehre wird für die Öffentlichkeit interessant

Unter den neuen gesellschaftlichen Gegebenheiten nach der Wende schaute man mit großem Wohlwollen und nicht minder großen Erwartungen auf das Handeln der Christen im öffentlichen Leben. Man erwartete, dass die Christen nun die Kommunisten in sämtlichen Schlüsselpositionen ablösen und damit einen Beitrag zur Verbesserung der gesellschaftlichen Lage leisten würden. Die Sozialzyklika „Centesimus annus“ (1991), verschiedene in diesem Zusammenhang stehende Aktivitäten und auch das von Papst Johannes Paul II. ausgerufene „Jahr der katholischen Soziallehre“ ließen in der Öffentlichkeit die Überzeugung aufkommen, dass die katholische Soziallehre bei der Formung und Ausgestaltung der kroatischen Transformationsgesellschaft von großem Nutzen sein könnte.

Diese positive Atmosphäre ermöglichte zwischen 1990 und 2007 zahlreiche Initiativen, sowohl auf theoretischer als auch auf praktischer Ebene. So wurden einerseits Diskurse auf der Grundlage der katholischen Soziallehre geführt, andererseits gründeten sich Laienvereine, deren Richtlinien und Satzungen von ihr inspiriert waren. Vor allem über drei institutionelle Brücken hat die katholische Soziallehre Einfluss auf die kroatische Gesellschaft genommen. Zu nennen wären hier

- *die Kommission Justitia et Pax* der Kroatischen Bischofskonferenz. Mit ihren Reaktionen und Stellungnah-

men zu verschiedenen Konflikten und Problemlagen in der kroatischen Gesellschaft versucht sie, vermittelnd tätig zu sein und Kontroversen zu entschärfen.

- *der Lehrstuhl für katholische Soziallehre* an der katholischen theologi-

Die Kroatische Caritas profiliert sich in der kroatischen Gesellschaft

In der Zeit nach dem Krieg (1991–1995) mit seinen schlimmen – nicht nur materiellen – Folgen für die kroatische Gesellschaft waren die Caritasverbände der (Erz-)Bistümer stark gefordert und versuchten, durch verschiedene Aktionen und Projekte die Not der Menschen zu lindern. Neben dem Caritasverband des Erzbistums Zagreb mit seinen engen und vielfältigen Bindungen an ausländische Caritasverbände wurden auch die Caritasverbände der übrigen kroatischen (Erz-)Bistümer immer aktiver. Eröffnet wurden u. a. Kinder-, Senioren- und Pflegeheime, Einrichtungen für Behinderte, Armenküchen und Frauenhäuser (in Zagreb, Rijeka, Split, Šibenik) und nicht zuletzt Obdachlosenasyile (in Zagreb, Zadar, Đakovo, Rijeka).

Zu den nach 2007 durchgeführten Aktionen gehören u. a. das Sammeln von gebrauchten Schulbüchern und ihre Verteilung an Bedürftige, die Unterbringung von Eltern, deren Kinder in Krankenhäusern außerhalb ihrer Heimatstadt behandelt werden, sowie die Kooperation mit Supermärkten beim Sammeln und Austeilen von Lebensmitteln an sozial Schwache. Der Caritasverband des Erzbistums Rijeka hat gemeinsam mit staatlichen Stellen das erste Hospiz in Kroatien gegründet. Bei all diesen Aktivitäten ist die Mitarbeit von Ehrenamtlichen in den Diözesan-Caritasverbänden sehr wichtig. Sie sind eine wichtige Stütze der gesamten Tätigkeit.

Caritas-Projekte in den Jahren der Konsolidierung (1995 bis 2007)

Sehr aufschlussreich ist auch die Tätigkeit der Kroatischen Caritas in den Jah-

ren 1995 bis 2007, die von den Besonderheiten der damaligen Zeit geprägt



war. Seit dem Ende des Krieges im Jahre 1995 führte die Kroatische Caritas mehrere Aktionen und Projekte durch und gestaltete so das Geschehen in der damaligen Transformationsgesellschaft entscheidend mit. Einige dieser Initiativen wurden nur durch Kooperation mit dem Ausland, d. h. durch finanzielle Unterstützung von anderen Caritasverbänden möglich. Bei anderen handelte es sich um Antworten auf konkrete Herausforderungen in der kroatischen Gesellschaft. Das Gros der Projekte wurde in Zusammenarbeit mit kirchlichen, aber auch mit anderen zivilgesellschaftlichen Institutionen und Verbänden verwirklicht. Hier seien nur einige Beispiele erwähnt

Das Programm zur Entwicklung des Kleinunternehmertums

Diese Initiative setzte 1995, direkt nach Kriegsende, ein und war eine Reaktion auf die konkreten Folgen des Krieges und der damit verbundenen schlechten Wirtschaftslage. Ihr Ziel war die Förderung von Kleinunternehmen und damit die Schaffung von Arbeitsplätzen. Die Kroatische Caritas war Kleinunternehmern bei der Beschaffung von Klein- bzw. Mikrokrediten behilflich, indem sie bei den Banken durch eigene Garantiefonds Bürgschaften übernahm. Der Deutsche Caritasverband und Caritas Internationalis unterstützten das Projekt, das bis zum 31.12.2004 lief. Auf diese Weise haben die Banken mit einem Gesamtkreditvolumen von knapp sechs Millionen Euro insgesamt 551 Unternehmen mitfinanziert.

Das Programm zur Ausweitung und Entwicklung des Netzes der kirchlichen Familienberatungsstellen in der Republik Kroatien

In diesem Rahmen wurden 25 kirchliche Familienberater bzw. -beraterinnen aus Kroatien und Bosnien-Herzegowina ausgebildet. Dadurch konnten in 13 kroatischen Diözesen 18 Familienberatungsstellen eröffnet werden. Das Programm, das eine Laufzeit von 18 Monaten (September 2002 bis Ap-

ril 2004) hatte, wurde in Partnerschaft mit der Familienberatungsstelle des Bistums Rottenburg-Stuttgart durchgeführt und von Renovabis finanziell unterstützt.

Das Projekt Cropax – Croatia patiens pacificat

Nach Beendigung des Krieges war ein angemessener Umgang mit der belasteten Vergangenheit das Gebot der Stunde. Das Projekt Cropax, das sich „Frieden nach Krieg und Leid“ betitelt, lässt, diene der Aussöhnung bisher verfeindeter Völker, Ethnien und Kulturen. Dementsprechend sollte es Fragen nach Schuld und Vergebung reflektieren, eine Erinnerungskultur fördern und Menschen zusammenführen. Cropax stand unter der Leitung der Kroatischen Caritas und des Franziskanischen Instituts für die Kultur des Friedens, wobei an einer empirischen Untersuchung, die in diesem Zusammenhang durchgeführt worden ist, auch das Zagreber Zentrum zur Förderung der katholischen Soziallehre beteiligt war.³

Das Projekt Armutsbegleitung in Kroatien

Kern der Initiative, die von der Kroatischen Caritas und dem Zentrum zur Förderung der katholischen Soziallehre in den Jahren 2002 bis 2005 durchgeführt wurde, war eine Untersuchung zur Armut im Land. Allein durch die Thematisierung des Armutsphänomens, das auch durch eine internationale Tagung und zahlreiche Pressekongressen in den Blickpunkt der Öffentlichkeit gerückt wurde, sollte eine Sensibilität für die Randständigen der Gesellschaft geschaffen werden. Im Fokus standen beispielsweise die mit der Überschuldung privater Haushal-

te einhergehenden Probleme⁴, die auch heutzutage leider noch immer virulent sind. Neue Zahlen⁵ besagen, dass derzeit die Konten von 310.000 Bürgerinnen und Bürger gesperrt sind und ihre Gesamtschulden 24,5 Milliarden Kuna (umgerechnet ca. 3,2 Mrd. Euro) betragen. In den vergangenen sechs Jahren wurden in Kroatien 9.500 Immobilien (Häuser und Wohnungen) zwangsversteigert.

Management von Non-Profit-Organisationen und sozialer Anwaltschaft

In den Jahren 2004 bis 2008 wurde ein von der Kroatischen Caritas angeregtes und mitgetragenes Postgraduiertenstudium an der katholischen theologischen Fakultät der Universität Zagreb durchgeführt. Dabei handelte es sich um ein interdisziplinäres Studium (Sozial- und Humanwissenschaften) zur fachlichen Weiterbildung von Mitarbeitern in Einrichtungen der Zivilgesellschaft und der Kirche. Die inhaltliche Ausrichtung dieses Studienganges konzentrierte sich schwerpunktmäßig auf die „soziale Anwaltschaft“, die zum Wesen der Caritasarbeit gehört. Im Jahre 2012 schlossen 17 Teilnehmer ihr Studium mit dem Magistertitel ab. Ermöglicht wurde das Projekt durch finanzielle Unterstützung der deutschen Regierung sowie durch die Zusammenarbeit mit dem Deutschen Caritasverband.

Projekte zur sozialen Anwaltschaft

Hierzu gehören eine Vielzahl von Initiativen.

- Integration HIV-positiver Mädchen in Kindergarten und Schule: Im Jahre 2002 hat die Kroatische Caritas eine Aktion initiiert, die auf die Akzeptanz zweier HIV-positiver Mäd-

³ Es wurden auch mehrere Konferenzen und Symposien veranstaltet sowie Bücher und Artikel zu dieser Thematik herausgegeben, vgl. Stjepan Baloban – Gordan „RPI“ – Marijana Kompes (Hg.), *Centar za promicanje socijalnog nauka Crkve. Deseta obljetnica djelovanja (1998–2008)*, Zagreb, 2008, 146–147.

⁴ Vgl. ebd., 147 f.

⁵ Vgl. Zrinka Korljan, *Za dug od tisuću eura ovrha kuće od 100.000 (= Für tausend Euro Schulden Zwangsversteigerung eines Hauses von 100.000 Euro)*, in der Tageszeitung: *Jutarnji list* vom 25. März 2014, 10.

chen im Kindergarten bzw. in der Schule zielte. Diese Aktion ist von der kroatischen Gesellschaft mit lebhaftem Interesse verfolgt worden und trug zur Enttabuisierung eines heiklen Themas bei.



Die zahlreichen Initiativen unterstreichen das breite Spektrum der Caritasarbeit

- Initiative zum Schutz der Freiheit des Sonntags: Gemeinsam mit dem Franziskanischen Institut für die Kultur des Friedens und den kroatischen Gewerkschaften hat die Kroatische Caritas an zwei Aktionen mitgewirkt, die eine gesetzlich verankerte Eindämmung der Sonntagsarbeit forderten. Im Jahre 2003 wurden 300.000 Unterschriften gesammelt,⁶ und auch im Jahre 2009 gab es viel Zustimmung. Leider hat das Verfassungsgericht das modifizierte Gesetz für unzulässig erklärt.
- Initiative gegen den Ausbau des Erdöl-Terminals in Omišalj (Insel Krk): An dieser Initiative nahm die Kroatische Caritas 2005 gemeinsam mit anderen kirchlichen Verbänden teil.
- Appell zum Schutz des Wassers als natürlicher Ressource: Träger dieser Initiative waren die Kroatische Caritas, das Zagreber Zentrum zur Förderung der katholischen Soziallehre, die Kommission Justitia et Pax der Kroatischen Bischofskonferenz, der weltliche Dritte Orden der Franziskaner und das Franziskanische Institut für die Kultur des Friedens.

Zum vielfältigen Engagement der Kroatischen Caritas gehören und gehörten auch Initiativen, die sich nur schwer einem bestimmten Raster zuordnen lassen. Erwähnt sei hier beispielsweise die seit 1992 bestehende Aktion „Tausendfache Freude“, bei der an Belegschaften in Wirtschaft, Verwaltung und Organisationen appelliert wurde, auf Weihnachtsfeiern zu ver-

zichten und die dafür vorgesehenen Gelder den ärmsten Familien auf dem Land zukommen zu lassen. In diesem Zusammenhang sei auch auf die Fastenaktion „Woche der Solidarität und Gemeinschaft mit der Kirche und den Menschen in Bosnien-Herzegowina“ verwiesen, die es seit 2007 gibt. Sie ist mehr als eine Spendenaktion innerhalb der Kirche, da die Kroatische Caritas bemüht ist, die gesamte Gesellschaft für Solidarität und Gemeinschaft mit der Kirche in Bosnien-Herzegowina zu sensibilisieren. Seit Beginn der Aktion kamen insgesamt rund

Caritas auf dem richtigen Weg?

Von den 4,2 Millionen Einwohnern der Republik Kroatien lebt heute jeder fünfte an der Armutsgrenze. Mehr als 380.000 Menschen sind arbeitslos gemeldet, wobei die nicht registrierten Arbeitslosen dazu addiert werden müssen. Darüber hinaus darf der demographische Wandel nicht aus dem Blick geraten, der zu einer alternden Gesellschaft führt. Die Zahl der Rentner ist heute beinahe so hoch wie die Zahl der Beschäftigten. Vor diesem Hintergrund konzentrieren sich die kroatischen Bischöfe heute vermehrt auf die Arbeit ihrer diözesanen Caritasverbände, während der nationale Caritasverband seit Jahren an Bedeutung verliert. Momentan hat er nur fünf Beschäftigte. Hier liegt sicherlich auch der Grund dafür, dass die Aktivitäten des nationalen Caritasverbands abnehmen – ebenso wie übrigens auch die Aktivitäten des Zentrums zur Förderung der katholischen Soziallehre. Das ist sehr bedauerlich.

Wie es aussieht, neigen die kroatischen Bischöfe heute dazu, fast all ihre Energien auf das eigene Bistum zu fokussieren und gemeinsame Projekte lediglich auf einzelne Themen oder Personengruppen wie beispielsweise Familie und Jugend zu beschränken. Zudem sind soziale Fragen und auch die katholische Soziallehre nicht mehr

1,8 Millionen Euro Spendengelder zusammen, durch die rund 200 Projekte in Bosnien-Herzegowina mitfinanziert werden konnten.

Einen sehr hohen Stellenwert hat auch die Beteiligung der Kroatischen Caritas an Projekten in der sogenannten Dritten Welt. Linderung von Not erfolgt aber auch im Rahmen von Spendenaktionen zu Gunsten der Opfer von Naturkatastrophen. Unzählige Male wurde die Kroatische Caritas in dieser Weise bei Überschwemmungen, Wirbelstürmen oder Erdbeben aktiv.

so aktuell wie in den ersten 15 Jahren nach der Wende. Auch das ist sehr bedauerlich. Die Zukunft wird zeigen, ob diese Ausrichtung die Kirche tatsächlich zu den Menschen führt. Indes sollte sich jeder Christ und auch die Kirche von Papst Franziskus angesprochen fühlen, der uns in *Evangelii gaudium* auffordert, „die Initiative zu ergreifen“⁷ und „diesen Ruf anzunehmen: hinauszugehen aus der eigenen Bequemlichkeit und den Mut zu haben, alle Randgebiete zu erreichen, die das Licht des Evangeliums brauchen.“⁸

KURZBIOGRAPHIE

Dr. Stjepan Baloban (* 1954) ist Professor für die Soziallehre der Kirche an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Zagreb, Rektor des Priesterseminars Zagreb, Vorstandsmitglied der Vereinigung für katholische Sozialethik in Mitteleuropa; zahlreiche Veröffentlichungen.

⁶ Vgl. Stjepan Baloban – Gordan „RPI“ (Hg.), *Kultura nedjelje i dostojanstvo radnika*, Zagreb 2005.

⁷ Vgl. Papst Franziskus, *Evangelii gaudium*, 2013, Nr. 24

⁸ Ebd., Nr. 20.



Franz-Theo Gottwald/Isabel Boergen: Animal Breeding, Keeping and Feeding. Animal Welfare in Industrial Livestock-Farming: The Example of Cattle

The example of cattle-breeding and -keeping shows how the exclusive orientation on the criterion of efficiency blinds out animal protection altogether. In the industrialized forms of milk- and meat-production a focussed and technocratic view on environment, animals and humans is noticeable. The aim of a species-appropriate treatment of livestock calls for a system change. For only with relevant political frameworks and changing consumer habits a return to extensive animal farming can be accomplished.

Silvia Schroer: Animal Protection and Animal Ethics in the Old Testament. The Example of the Donkey

Next to the cow the donkey is the most important livestock animal in ancient Israel, just as it was in the great neighbouring cultures from Egypt to Mesopotamia. Thus, in the stories and law of the Old Testament he plays not just a minor role. Respect and care for the donkey, on whose strength as a working animal people relied on, are noticeable. With the Sabbath commandment for the donkey the Old Testament set a memorable landmark for animal protection.

Heike Baranzke: Under the Sign of the Lamb Backgrounds of and Options for an Intercultural Understanding of Animal Butchering

The religiously ritualized representation of the insoluble connection of eating meat and killing animals, not least at the Islamic Eid al-Adha, repeatedly provokes the severe criticism of Western industrialized countries, even ostracizing it as a bloodthirsty stone-age ritual. This ignores the cruelties of the Western mass-consumption of meat, which causes factory farming, animal transports and piecemeal butchering. It also ignores that fact that there is in these rituals an ethics of animal butchering that could be used in bringing about an intercultural animal ethics. The following paper tries to elucidate the theological backgrounds and their intercultural animal-ethical options. In this, the Christian lamb of God is seen with unexpectedly self-critical recognition. The example of the German discussion on religious animal butchering also shows the historical-political dimension.

Alberto Bondolfi: The Christian Contribution to the Animal Ethics of Secular Societies. Retrospection and Current Theological Challenges

In the course of human history, the various kinds of relationships with animals have been interpreted and legitimized differently. The most distinctive landmarks of this development: domestication of animals in antiquity and in ancient Israel; the growing instrumentalization leading to the industrialization since the 18th century; the changing perception of the animal in the knowledge society. The discussion of animal rights led over the last decades has produced widely diverging approaches. They lead to a variety of subjects that animal philosophy and present theology deal with. It

is important to adapt newer versions of the evolution theory and integrate them in a way that allows theology to keep up with today's life sciences.

Stjepan Baloban: Social Teaching of the Church and Caritas in Croatia's Transformation Society. On the Current Status and the Development since 1990

After the collapse of Communist Yugoslavia great hopes were set on the social creative power of Croatian Christians. In fact, numerous initiatives and projects were set in motion by Caritas and Catholic Social Teaching during the following years in order to ease the people's distress. Together with civil societal cooperative partners there was taken care of micro-loans for small business, family counselling centres, there were public debates on poverty, various fund-raising activities, improvement of the management of non-profit organizations and many other things. Right now the national activities decline and the focus is rather on diocese-related projects.



Résumés

Franz-Theo Gottwald/Isabel Boergen : *Élevage et entretien d'animaux sous l'angle de l'alimentation. Le bien-être des animaux dans l'entretien industrialisé des animaux productifs, illustré par le cas du boeuf*

L'exemple de l'élevage et de l'entretien de bovins montre clairement que le seul critère de l'efficacité conduit à ne pas respecter la protection des animaux. Les formes industrialisées de la production de lait et de viande traduisent une vision réduite et technocratique tant de l'environnement et des animaux que de l'homme. Pour atteindre le but d'un traitement des animaux « productifs » qui respecte leurs besoins, un changement de système est indispensable. Le retour à un entretien extensif ne peut se faire qu'en créant les conditions politiques adaptées et en changeant le comportement des consommateurs.

Silvia Schroer : *Protection des animaux et éthique animale. Le cas de l'âne*

Dans le vieil Israël comme dans les cultures voisines, de l'Égypte à la Mésopotamie, l'âne était, avec le boeuf, l'animal domestique « productif » le plus important. Le rôle qu'il joue dans les contes et textes de loi de l'Ancien Testament n'était donc pas secondaire. On y reconnaît d'une part du respect et du souci pour l'âne dont le travail était économiquement indispensable, et d'autre part la tendance à l'exploiter. Par extension du commandement sabbatique à l'âne, l'Ancien Testament marque une date en significative en matière de protection des animaux.

Heike Baranzke: *Sous le signe de l'agneau. Contextes et options théologiques pour un rapprochement interreligieux sur l'abattage d'animaux*

La représentation religieuse ritualisée du rapport insoluble entre la consommation de viande et l'abattage d'animaux, notamment lors de la fête musulmane du sacrifice, provoque régulièrement une volée de bois vert dans les nations industrialisées occidentales. Cela va jusqu'à la mise au pilori de cette pratique en tant que rituel sanguinaire préhistorique. En même temps, on passe volontiers sous silence les cruautés de l'exorbitante consommation de viande à l'Ouest, due à l'élevage de masse, aux transports d'animaux et à l'abattage aux pièces. De plus, cela empêche de prendre conscience du fait que ces rituels conservent toute une éthique de l'abattage d'animaux, qui fait défaut dans la tradition chrétienne occidentale et qui pourrait être fructueuse pour une éthique animale interreligieuse. Cette contribution essaie d'élucider les différents contextes théologiques et leurs options sur le plan d'une éthique animale interreligieuse. À l'agneau pascal chrétien revient une fonction d'auto-connaissance critique qui surprend. L'exemple du débat sur l'abattage religieux d'animaux en Allemagne montre en même temps la dimension politique et historique de ce sujet.

Alberto Bondolfi : *La contribution chrétienne à l'éthique animale des sociétés sécularisées. Un regard rétrospectif et les défis théologiques actuels*

Dans leur longue histoire, les hommes ont différemment interprété et légitimé les différentes formes de leurs rapports aux animaux. Les étapes les plus saillantes de cette évolution sont les suivantes: la domestication des animaux dans l'Antiquité et le vieil Israël, leur instrumentalisation croissante jusqu'à leur industria-

lisation depuis le 18^{ème} siècle, le changement de perception des animaux

dans la société du savoir d'aujourd'hui. Le débat sur les droits des animaux, mené ces dernières décennies, a fait parfois apparaître des approches bien divergentes. Elles débouchent sur bon nombre de thèmes dont s'occupent la philosophie animale et la théologie contemporaines. Il y va de reprendre et d'intégrer les versions nouvelles de la théorie de l'évolution d'un point de vue théologique: ainsi la théologie reste en contact avec les sciences de la vie.

Stjepan Baloban : *La doctrine sociale de l'Eglise et la Caritas dans la société de transformation croate. Aspects de l'évolution actuelle et de l'histoire depuis 1990*

Après l'effondrement de la Yougoslavie communiste on avait mis de grands espoirs en la puissance créatrice sociale des chrétiens de Croatie. Au cours des années suivantes, la Caritas et la doctrine sociale de l'Eglise étaient effectivement à l'origine de beaucoup de projets destinés à atténuer la détresse des gens. En coopération avec des partenaires de la société civile, on s'occupait par exemple de trouver des micro-crédits pour les petites entreprises, de créer des centres de consultation familiale, d'intervenir dans le débat public sur la pauvreté, d'initier des collectes de dons, d'améliorer la gestion des organisations à but non-lucratif et de beaucoup d'autres projets. A l'heure actuelle, le nombre des activités globales diminue; l'accent est plutôt mis sur les différentes initiatives sur le plan diocésain.



SCHWERPUNKTTHEMEN DER BISHER ERSCHEINENEN HEFTE

4/2006	Markt für Werte (vergriffen)	4/2010	Agrarpolitik und Welternährung
1/2007	Lohnt die Arbeit?	1/2011	Zivilgesellschaft
2/2007	Familie – Wachstumsmitte der Gesellschaft?	2/2011	LebensWert Arbeit
3/2007	Zuwanderung und Integration	3/2011	Wohlstand ohne Wachstum?
4/2007	Internationale Finanzmärkte (vergriffen)	4/2011	Soziale Marktwirtschaft für Europa
1/2008	Klima im Wandel	1/2012	Religionspolitik
2/2008	Armut / Prekariat	2/2012	Was dem Frieden dient
3/2008	Gerüstet für den Frieden?	3/2012	Finanzmärkte und Staatsschulden
4/2008	Unternehmensethik	4/2012	Stark gegen Rechts
1/2009	Wie sozial ist Europa?	1/2013	Bevölkerungswachstum
2/2009	Hauptsache gesund?	2/2013	Menschenrechte interreligiös
3/2009	Caritas in veritate	3/2013	Geschlechtergerechtigkeit
4/2009	Wende ohne Ende?	4/2013	Altern und Pflege
1/2010	Gerechte Energiepolitik	1/2014	Ressourcenkonflikte
2/2010	Steuern erklären	2/2014	Solidarität in Europa
3/2010	Neue Generation Internet – grenzenlos frei?	3/2014	Die Würde der Tiere ist antastbar



VORSCHAU

Heft 4/2014

Schwerpunktthema: Freihandel

Heft 1/2015

Schwerpunktthema: Kirche und Geld

Heft 2/2015

Schwerpunktthema: Transnationale Steuerung

Heft 3/2015

Schwerpunktthema: Ethik in der Stadt