

Die Würde und der Schutz des Tieres

Heinz Meyer

Zusammenfassung

Derzeit wird von verschiedenen Seiten dafür plädiert, den Tieren eine Würde zuzuschreiben, die der dem Menschen eingeräumten Würde gleich oder weitgehend ähnlich ist. Es wird gefordert, den Schutz der Tiere ins deutsche Tierschutzgesetz sowie ins deutsche Grundgesetz aufzunehmen. Mit Hilfe bestimmter religiöser und philosophischer Doktrinen wird die den Tieren attribuierte Würde rechtfertigt; bei der Berufung auf andere religiöse und philosophische Lehren wird sie demgegenüber abgelehnt. Unabhängig von solchen ideologischen Auffassungen lässt sich eine Würde des Tieres – ebenso wie eine Würde des Menschen – nicht begründen. Der Begriff „Würde“ ist somit ein ideologischer Begriff. Er sollte daher nicht in ein Gesetz eingehen, das in einer liberalen Gesellschaft allgemeine Geltung beansprucht. Die konsequente Respektierung einer Würde des Tieres, die der dem Menschen zugeschriebenen Würde zumindest weitgehend gleich wäre, müsste den verbreiteten Umgang des Menschen mit den Tieren beträchtlich verändern, in manchen Punkten auch revolutionieren. Die Mehrzahl der Menschen ist aber nicht bereit, Tiere vorbehaltlos zu schützen. Üblicherweise sucht der Mensch einen Kompromiss zwischen der Nutzung der Tiere einerseits und ihrem Schutz andererseits. Der Verzicht auf eine den Tieren eingeräumte Würde ändert den Tierschutz nicht, sofern man diesen konsequent als die möglichst weitgehende reale Entlastung von Schmerzen, Ängsten, Leiden und Schäden versteht. Die reale Entlastung der Tiere ist unabhängig von den zu ihr führenden menschlichen Überlegungen und Motiven. Selbst die sogenannten egoistischen Motive des Menschen können nämlich das Wohl eines vom Menschen genutzten Tieres fördern; und die sogenannten altruistischen Motive können das Wohl eines Tieres beeinträchtigen. Die psychologische Analyse offenbart: Alle das Handeln bestimmenden menschlichen Motive, also auch die sogenannten altruistischen Motive, sind Bestandteile des Antriebsgefüges eines Individuums und insofern ego-istische Beweggründe.

Stichwörter: Würde des Tieres / Tierschutz / Rechtfertigung des Tierschutzes / religiöse Ideen / philosophische Ideen / menschliche Motivation / Egoismus / Altruismus

Dignity and protection of animals

Nowadays some authors are pleading to attribute a dignity to animals, which is the same or similar to the dignity attributed to men. It is claimed to constitute the dignity of animals in the German legislation to protect animals as well as in the German basic legislation ("Grundgesetz"). The dignity attributed to animals is justified by certain religious and philosophical doctrines. But in other religious and philosophical doctrines the attribution of dignity to animals is refused. Independent to these ideological positions it is not truly possible to justify the dignity of animals, neither the dignity of men. This means: Dignity is an ideological term. It should not be used in a legislation, which demands general attention in a liberal society. The consequent attention to a dignity of animals, which is the same or quite the same as the dignity attributed to men, would have to modify the usual interaction with animals vastly; in some points such an attention would have to revolutionize this interaction. Most people are not willing to protect animals unconditionally. Usually men are looking for a compromise between using animals on the one hand and protecting them on the other hand. To attribute animals dignity does not modify the animal protection, if this is consequently understood as the real exoneration from pain, anxiety, suffering and lesions, going as far as possible. The real exoneration of the animals is independent from the human reflections and the human motives leading to it. It means: The so-called human egoistic motives are able to promote the well being of an animal used by man. And the so-called altruistic motives are able to diminish the well-being of animals. The psychological analysis makes clear: All human motivations, which are defining the behaviour, including the so-called altruistic motivation, are part of the composition of the impulses of an individual and so far they are ego-istic motivations.

Keywords: dignity of animals, animal welfare, justification of animal welfare, religious ideas, philosophical ideas, human motivation, egoism, altruism

Vermeehrt und auch eindringlich wurde in den letzten Jahren dafür plädiert, jedem Tier – ähnlich wie jedem Menschen – eine „Würde“ einzuräumen, die einem jeden Tier eigene „Würde“ zu erkennen und sie auch zu respektieren. Die „Würde“ des Tieres zu achten, solle gesetzlich eingefordert, nämlich im deutschen Tierschutzgesetz und nach Möglichkeit auch im deutschen Grundgesetz verankert werden (*Ofensberger* 2011). Emphatisch wurde die Bewahrung des Wohlbefindens und der Würde des Tieres als eine unverzichtbare Komponente der Achtung der Würde des Menschen dargestellt (*Schmidt* 2011).

Für die vermehrt und eindringlich vorgetragene Forderung ist es bezeichnend: Auf verschiedenen wissenschaftlichen Tagungen wurde das Problem der „Würde“ des Tieres in den letzten Jahren in Deutschland erörtert, so 2010 in der Evangelischen

Akademie Tutzing und 2011 in der Evangelischen Akademie Bad Boll. Die dort artikulierten Postulate orientierten sich unter anderem an den gesetzlichen Bestimmungen in der Schweiz: Im Jahre 1992 war der Begriff „Würde der Kreatur“ im Zusammenhang mit Regelungen zur Gentechnik (und nach einer Volksabstimmung) in die Schweizer Bundesverfassung (Art. 120) aufgenommen worden, anschließend dann generell im Hinblick auf den Umgang mit Tieren beziehungsweise das Rechtsverhältnis von Mensch und Tier verstanden. Gemäß dieser Auffassung kodifizierte auch der Artikel 1 des Schweizer Tierschutzgesetzes die Würde des Tieres. Nach diesem bezweckt das Gesetz, neben dem Wohlergehen des Tieres dessen Würde beziehungsweise dessen „Eigenwert“ zu schützen (*Friedli* 2011). Erstmals war in der Schweiz die „Würde der Kreatur“ im Jahre 1980 gesetzlich verankert worden, und zwar in der Verfassung des Kantons Aargau.

Der Schutz und die Nutzung der Tiere

Spricht man in Deutschland von „Würde“ und verlangt man hier deren Respektierung, dann betrifft diese Forderung in der Regel die Einstellung und das Verhalten gegenüber einem Menschen. An die einem Tier zugeschriebene „Würde“ und eine dementsprechende Achtung denkt nur eine Minderheit. Viele Menschen befremdet es sogar, einem Tier „Würde“ zu unterstellen und deren Achtung zu postulieren; viele befremdet, „Würde“ und darauf beruhenden Respekt nicht als ein Privileg des Menschen zu erachten.

Häufig assoziiert man mit der ausdrücklichen Berufung auf die „Würde“ direkt deren „Unantastbarkeit“. Man tut dies gemäß der allenthalben zitierten Formulierung im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland von 1949. Dort heißt es im § 1 nämlich ebenso lapidar wie (anscheinend) unumstößlich: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.“ Eine allen Menschen „angeborene Würde“ hatte zuvor schon die Generalversammlung der Vereinten Nationen (Resolution 217 A,III) festgestellt. Gemäß der Präambel zu der am 10. Dezember 1948 formulierten „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ sind „alle Menschen ... frei und gleich an Würde und Rechten geboren“. Gemeinsam mit der Anerkennung der „gleichen und unveränderlichen Rechte aller Mitglieder der Gemeinschaft der Menschen“ bilde die Anerkennung der Würde der Menschen „die Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt“.

Ähnlich strikt wie das deutsche Grundgesetz mit dem Begriff „unantastbar“ den Schutz der „Würde“ des Menschen fordert, tut es dies mit dem (seit 2002 kodifizierten) Staatsziel „Tierschutz“ (Art. 20 a) nicht. Und ähnlich uneingeschränkt wie das Grundgesetz die Würde des Menschen verlangt, postuliert das deutsche Tierschutzgesetz den Schutz der Tiere nicht. Eindeutig verlangt das Tierschutzgesetz (§ 1) den Schutz der Tiere nämlich nur unter einer bestimmten Bedingung, und zwar beim Fehlen eines „vernünftigen Grundes“: „Niemand darf einem Tier ohne vernünftigen Grund Schmerzen, Leiden oder Schäden zufügen.“

Das Gesetz schränkt die Schutzvorschrift also ein, obwohl es das Tier als „Mitgeschöpf“ qualifiziert, die „Verantwortung“ des Menschen für das derart bestimmte Lebewesen feststellt und den Schutz des Lebens und des Wohlbefindens des Tieres entsprechend dieser Verantwortung verlangt.

In positiver Formulierung bedeutet der erste Satz des deutschen Tierschutzgesetzes: Sofern man mit „vernünftigem Grund“ handelt, darf man Tieren Schmerzen, Leiden oder Schäden zufügen, jedenfalls Schmerzen, Leiden oder Schäden in begrenztem Ausmaß. Den „vernünftigen Grund“ definierte der Gesetzgeber – zumindest ursprünglich – vor allem negativ, nämlich als eine Absicht, die sich sowohl von der Willkür als auch von der Roheit abhebt. Dies bedeutet: Handelt man mit vernünftigem Grund, dann muss man das Tier nicht konsequent schützen.

Den Hintergrund für die relativ weitgehende Einschränkung des Schutzes der Tiere bildet das Interesse des Menschen, Tiere zu nutzen. Der Schutz der Tiere soll mit deren Nutzung vereinbar, das heißt, nicht ein Gesetz erlassen werden, das die

Nutzung grundsätzlich in Frage stellt oder weitgehend einschränkt.

Gemäß einer religiösen Überzeugung

Die Qualifizierung des Tieres als „Mitgeschöpf“ bedeutet, die Grundlage des Tierschutzgesetzes gemäß einer religiösen Überzeugung zu formulieren. Die (den Pietisten des späten 18. Jahrhunderts vertrauten) Begriffe „Mitgeschöpflichkeit“ und „Mitgeschöpf“ implizieren nämlich die religiöse Doktrin von der Erschaffung der Tiere durch einen Gott, und zwar von einer Erschaffung der Tiere, die im Prinzip mit der Erschaffung des Menschen übereinstimmt. Die Formulierung „Mitgeschöpf“ verweist indirekt auf die Erschaffung des Menschen. Implizit drückt der Begriff „Mitgeschöpf“ die religiöse Überzeugung gegen die naturwissenschaftliche Position aus. Er artikuliert die kreationistische Lehre gegen die evolutionsbiologische Erklärung.

Die Analyse der Berufung des Tierschutzgesetzes auf eine religiöse Überzeugung fördert das unvoreingenommene Verständnis dieses Gesetzes. In gleicher Weise fördert man das Verständnis des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland, wenn man dessen Rezeption des in der Regel religiös oder in anderer Weise ideologisch begründeten Begriffs „Würde“ bedenkt. Die Reflexion der Bedeutung des Begriffs „Würde“ im Grundgesetz ist unverzichtbar für ein Urteil über die Bestrebungen, den Tieren eine der menschlichen zumindest ähnliche „Würde“ einzuräumen und die ihr entsprechende Achtung gegenüber den Tieren für alle Menschen verbindlich zu machen.

Im Rahmen dieser Überlegungen wird zu zeigen sein: Das Phänomen „Würde“ beziehungsweise die Annahme einer allen Menschen zukommenden „Würde“ ist religiös oder durch eine profane ideologische Überzeugung begründet. Bezeichnenderweise unterstellt das Grundgesetz bereits in seiner Präambel dem „Deutschen Volk“ eine „Verantwortung vor Gott und den Menschen“. Im Bewusstsein dieser Verantwortung habe das deutsche Volk sich das Grundgesetz gegeben.

Die Empfindungsfähigkeit der Tiere und die ethische Sensibilität des Menschen

Die Analyse der religiösen Überzeugungen und Begriffe führt unter anderem zu der Erkenntnis: Der Unterstellung einer „Würde“ bedarf es nicht zur Rechtfertigung des Postulats, Menschen vor Schäden, Schmerzen, Ängsten und/oder Leiden zu schützen. Gleichfalls bedarf es der Unterstellung der „Mitgeschöpflichkeit“ und der „Würde“ nicht, um den Schutz der Tiere vor Schmerzen, Leiden oder Schäden zu legitimieren. Ausschlaggebend für einen solchen Schutz sind das Faktum der Empfindungsfähigkeit der Tiere sowie das auf der ethischen Sensibilität des Menschen beruhende Postulat, empfindungsfähige und verletzbare Lebewesen nicht durch Schäden, Schmerzen, Ängste und/oder Leiden zu belasten. Der Verzicht auf religiöse Begriffe wie „Mitgeschöpf“ und/oder „Würde“ kann helfen, das Postulat des Schutzes empfindungsfähiger Lebewesen unvoreingenommen zu begreifen und als profanes ethisches Gebot zu begründen.

Um die Bedeutung des Plädoyers für die Übertragung des Begriffs „Würde“ auf Tiere ermessen zu können, ist es, wie gesagt, unverzichtbar, die Bedeutung der dem Menschen im Grundgesetz unterstellten „Würde“ zu erläutern und speziell auch auf die im Grundgesetz kodifizierte Unantastbarkeit der „Würde des Menschen“ einzugehen. Postuliert man nämlich, dem Tier „Würde“ einzuräumen, dann kann es sich bei dieser Würde nur um eine solche handeln, die mit der dem Menschen attribuierten zumindest weitgehend übereinstimmt; andernfalls bezeichnete man mit dem (ohne spezielle Erläuterungen verwendeten) Begriff „Würde“ unterschiedliche Phänomene.

Die Aussage des Grundgesetzes über die Unantastbarkeit der Würde des Menschen ist kategorisch, nicht durch irgendwelche Bedingungen eingeschränkt. Die Grundsätzlichkeit der Formulierung spricht offenbar für den moralischen Impetus, der zu dieser Formulierung veranlasste. Gegen die beobachtbaren Phänomene – nämlich gegen das Faktum der verbreiteten Missachtung der „Würde“ beziehungsweise des Wertes oder der Integrität von Menschen – wird behauptet, es sei nicht möglich, die „Würde“ des Menschen anzutasten, das heißt, Menschen in der Weise der Missachtung oder der Beeinträchtigung ihrer Würde zu berühren. Gemäß dem allgemeinen Sprachverständnis besagt die Formulierung „ist unantastbar“ dies zumindest zunächst einmal.

Die Formulierung „ist unantastbar“ kann zudem als die Feststellung verstanden werden, die Würde und ihr Schutz seien durch irgendwelche Gründe oder Umstände nicht aufzuheben, durch bestimmte Interessen oder Rechtsgüter und eine diesen entsprechende „Güterabwägung“ nicht zu relativieren. Die Formulierung „ist unantastbar“ kann dann weiter als ein Postulat begriffen werden, nämlich im Sinne von: „soll“ oder „darf“ nicht angetastet respektive in Frage gestellt werden. Sofern man mit der Formulierung „ist unantastbar“ über die simple Beschreibung eines Faktums hinausgehen wollte, hätte man die Klarheit des zentralen Satzes des deutschen Grundgesetzes durch eine eindeutige Formulierung fördern können. Man hätte auf Worte verzichten können, die die Unantastbarkeit mehrdeutig feststellen oder postulieren. Beim Verständnis der Ist-Aussage als Forderung wird es für den moralischen Impetus der „Väter“ des Grundgesetzes bezeichnend, sich zur Artikulierung ihres Postulats einer Wendung bedient zu haben, die primär eine Sachaussage darstellt.

Versteht man die Ist-Aussage als die Beschreibung eines Faktums, dann lässt sich gegen deren Wahrheitsgehalt eine Vielzahl von Ereignissen benennen, die, so die weitgehend geteilte Auffassung, die Würde des Menschen in der Weise der Missachtung oder der Beeinträchtigung antasten. Solche Ereignisse sind weitgehend unabhängig davon, wie man den Begriff „Würde“ im einzelnen definiert. Einigkeit besteht bei der Mehrzahl der Interpreten zum Beispiel darüber, dass bestimmte Modi der Ausübung von Gewalt, Macht und Herrschaft die „Würde“ der Betroffenen de facto „antasten“. Zum gleichen Urteil gelangt man bei bestimmten Modi der Nutzung von Leistungen von Untergebenen, bei bestimmten Modi der Restriktion der das Selbstwertempfinden begründenden und stabilisierenden Entfaltungsmöglichkeiten, bei bestimmten Modi der ökonomischen und der sozialen Deprivation sowie selbst bei manchen therapeutischen Maßnahmen, die bei infauster Prognose und ohne konkrete Aussicht auf Besserung oder Erleichterung kurz vor dem Lebensende

mancher Patienten durchgeführt werden. Zum gleichen Urteil gelangt man ferner angesichts diverser Überlebenspraktiken, zu denen Hunger, Durst oder der Verlust des Obdachs veranlassen. Persönliche Umstände und Dispositionen können solchen Hunger, solchen Durst oder solchen Verlust des Obdachs ebenso ausgelöst haben wie Naturkatastrophen. Eine bemerkenswert große Übereinstimmung besteht zudem im Urteil über Menschen, von denen man sagt, sie selbst verletzen ihre Würde, zum Beispiel Menschen, die die Pflege ihres Körpers in extremer Weise vernachlässigen, die in extrem riskanten Aktionen ihr Leben aufs Spiel setzen, die sich körperlich prostituieren oder die zu Gunsten eines finanziellen Vorteils ihre Überzeugung verleugnen.

Die Mehrdeutigkeit der Würde und ihrer Unantastbarkeit

Der die ideologische Verzeichnung überwindende Blick auf das Leben im allgemeinen und das menschliche Handeln im besonderen konfrontiert allenthalben mit diversen Weisen, in denen die sogenannte „Würde“ des Menschen angetastet wird. Der unvoreingenommene Blick konfrontiert zudem mit Situationen, in denen die Würde angetastet wird oder Individuen ihre Würde selbst antasten. Der unvoreingenommene Blick konfrontiert schließlich mit Umständen, die dazu veranlassen, die Würde anzutasten. Die Grundgesetz-Formulierung von der Unantastbarkeit der Würde ist somit entweder eine unwahre Aussage beziehungsweise ein ideologisches Statement, oder sie ist eine missverständlich formulierte juristische Norm respektive ein missverständlich formuliertes Postulat.

Offenbar diktierten, wie gesagt, vor allem das moralische Engagement – und weniger die rationale Analyse der Fakten und der Interessen sowie eine dementsprechende Wortwahl – die Grundgesetz-Formulierung. In diesem Sinne ist es dann auch symptomatisch: Den Inhalt des Begriffs „Würde“ definierte das Grundgesetz nicht. Es tut dies weiterhin nicht, obwohl die Geschichte dieses Begriffs die Vielfalt von dessen Inhalten offenbart.

Die Verfasser des Grundgesetzes gingen – irrtümlicherweise – von einem allgemeinen Verständnis des Begriffs „Würde“ aus. Sie brachten den Begriff wohl auch angesichts der von ihnen erlebten „unwürdigen“ Behandlung von Menschen durch die nationalsozialistischen Machthaber ins Gesetz. Bei ihrem moralischen Engagement nahmen die Verfasser des Grundgesetzes de facto die allgemeine Verbreitung eines ausschließlich diffusen Verständnisses des Begriffs „Würde“ in Kauf. Nur undifferenziert verstandener Begriffe bedienten die „Väter“ des Grundgesetzes sich gleichfalls in anderen Zusammenhängen, so zum Beispiel des Begriffs „seelische Erhebung“ bei der Bestimmung des Zwecks, die Sonn- und Feiertage zu schützen: „Der Sonntag und die staatlich anerkannten Feiertage bleiben als Tage der Arbeitsruhe und der seelischen Erhebung gesetzlich geschützt.“ Der so lautende Artikel 139 der deutschen Verfassung von 1919 wurde in das Grundgesetz (Artikel 140) übernommen.

Mit dem Verzicht auf eine allgemeinverständliche und eindeutige Definition des Begriffs „Würde“ schafft das Grundgesetz die Basis dafür, dass man sich in recht unterschiedlichen Fällen, in denen der Schutz von Interessen des Menschen ein-

gefordert wird, auf die „Würde“ und ihre Unantastbarkeit berufen kann und auch beruft. Alle Menschen können dies tun, Kinder ebenso wie Erwachsene, (Geistes)Kranke ebenso wie Gesunde, Straftäter ebenso wie Rechtskonforme, Ausländer ebenso wie die Deutschen. Selbst der Schutz der Würde der Verstorbenen ist – zumindest für eine gewisse Zeit – eine staatliche Aufgabe. Nach dem Gesetz gebührt die „Würde“ also jedem Menschen, unabhängig unter anderem von seiner Staatszugehörigkeit und von seinem Alter, von seiner intellektuellen Reife und Kapazität sowie von seiner Kommunikationsfähigkeit (Kunig 2000,71).

Bezeichnenderweise konstatierte *Aschi* (1974,253) eine Generation nach der Abfassung des Grundgesetzes, die „Menschenwürde“ könne man „nur schwer definieren“. In seinem staats- und verfassungsrechtlichen Lexikon verzichtete er dann auch auf eine Definition. Von der „Würde“ als des dem Menschen eingeräumten „Eigenwertes“ und der ihm eingeräumten „Eigenständigkeit“ hatten zuvor *Schmidt-Bleibtreu* und *Klein* (1967,133) gesprochen. Zudem hatten sie auf den „inneren und zugleich sozialen Wert- und Achtungsanspruch“ hingewiesen, der den Menschen als das „geistig-sittliche, in Freiheit und Selbstbewusstsein sich selbst bestimmende und entfaltende“ Wesen kennzeichne. Einer weitergehenden juristischen Definition bedürfe die „Würde“ nicht. Eine „zeitlose Definition“ der „Würde“ ist laut *Blank* et al. (1996,21 ss.) sogar „unmöglich“; „nur ansatzweise“ könne die Abgrenzung des Begriffs erfolgen. Bei *Blank* et al. bestanden diese Ansätze ebenso wie bei weiteren Autoren vor allem im Hinweis auf bestimmte Verletzungen der Würde, zum Beispiel auf die Verletzung im Fall der Tötung eines Menschen oder im Fall seiner Verpflichtung zu unfreiwilliger oder extrem belastender Arbeit.

Profaner Wert und inhärente Qualität

Der Hinweis auf den Menschen als das „geistig-sittliche, in Freiheit und Selbstbewusstsein sich selbst bestimmende und entfaltende“ Wesen hielten die Kommentatoren in der Regel nicht davon ab, die „Würde“, wie gesagt, für alle Menschen zu beanspruchen, also auch für diejenigen, an deren Existenz als „geistig-sittliche, in Freiheit und Selbstbewusstsein sich selbst bestimmende und entfaltende“ Wesen gravierende Zweifel anzumelden sind.

Der Verzicht auf eine allgemeinverständliche und eindeutige Definition der „Würde“ ist vor allem deshalb so folgenreich, weil deren „Unantastbarkeit“, so die Kommentatoren (*Blank* et al. 1996,21), den „obersten Wert“ des Grundgesetzes darstellt und die Verpflichtung des Staates, sie in jeder Beziehung zu schützen, zu den „tragenden Konstitutionsprinzipien“ gehören, die „alle anderen GG-Bestimmungen beherrschen“. Das Bundesverfassungsgericht kennzeichnete die Menschenwürde dementsprechend als den „Mittelpunkt des Wertesystems der Verfassung“ sowie als den „Maßstab für alle einzelnen Grundrechtsbestimmungen und deren Auslegung“. Die Weimarer Verfassung hatte einen obersten Wert, der wie die „Würde“ im Grundgesetz normiert ist, bezeichnenderweise nicht gekannt (*Kunig* 2000,65 ss.). Die Bereitschaft, auf eine Definition der „Würde“ zu verzichten und sie als einen „unbestimmten Rechtsbegriff“ zu verwenden, provoziert deren abschätzige Kategorisierung als „pathetische Leerformel“. De facto ist, wie gesagt, bestenfalls ein recht diffuses Ver-

ständnis des Begriffs „Würde“ allgemein verbreitet. Nach diesem Verständnis benennt man mit dem Begriff „Würde“ einen „Wert“. Die intensivere Reflexion führt dazu, den Begriff „Würde“ nicht nur mit einem profanen, sondern mit einem „höher“ oder „tiefer“ begründeten Wert zu verbinden. Eine differenzierte Vorstellung über die Art der „höheren“ oder „tieferen“ Begründung geht mit einer solchen Assoziation allerdings nicht unbedingt einher.

Das verbreitete Verständnis des Begriffs „Würde“ stimmt mit dessen Etymologie weitgehend überein: Das mittelhochdeutsche „wirde“ und das althochdeutsche „wirdi“ bedeuten „Ehre, Ansehen“. Diese Worte stellen die Substantiva zum Adjektiv „wert“ dar. Und „wert“ besagt: „einen gewissen Preis kostend, Wert in sich enthaltend, von hohem Wert, herrlich, vornehm“ (*Kluge* 1883,854 et 869). Etymologisch bezeichnet der Begriff „Würde“ somit sowohl einen profanen Wert respektive profane Kosten als auch eine inhärente Qualität, die über das Profane und das Äußerliche hinausgeht und „Herrlichkeit“ sowie „Vornehmheit“ verleiht. Der mit dem Begriff „Würde“ assoziierte „innere Wert“ begründet die „Ehrbarkeit“ des mit der „Würde“ Ausgezeichneten, begründet die ihm entgegenzubringende „Achtung“.

Im Sprachgebrauch des Alten Roms stellte die „dignitas“ eine bestimmten Individuen und auch dem Staat zugeschriebene Auszeichnung dar, jedenfalls nicht stets eine allen Menschen eingeräumte Qualität. Die „dignitas“ bezog sich vielmehr zumindest auch auf das Herkommen und das Amt eines Individuums, ferner auf dessen besondere politische und militärische Leistung, auf dessen Auftreten in der Öffentlichkeit sowie auf dessen besondere moralische Integrität inklusive der Beherrschung der Leidenschaften und der Wahrung des rechten Maßes (*Cicero*, de re publica I,27) Insofern war die „Würde“ mehr oder minder weitgehend erreichbar und auch verlierbar. *Cicero* (de officiis I,30,105 ss.) sprach allerdings zudem von einer „dignitas“, die auf der menschlichen Natur beruht, speziell auf der durch den Geist begründeten Sonderstellung des Menschen gegenüber dem Tier.

Philosophische Deutungen

Das in der heutigen öffentlichen Diskussion verbreitete und das in der Grundgesetz-Formulierung unterstellte Verständnis des Begriffs „Würde“ wurde in starkem Maße von der abendländischen Philosophie und speziell von der abendländischen Anthropologie bestimmt. In diesen stellt die „Würde“ bezeichnenderweise einen Topos dar, nämlich die „Würde“ als eine dem Menschen inhärente Qualität. Sie wurde als eine Bestimmung begriffen, die über einen profanen „äußerlichen“ Wert hinausführt und dem Menschen (seine) extraordinäre „Herrlichkeit“ und „Vornehmheit“ verleiht.

Die Philosophen der Antike sahen die den Menschen auszeichnende Beschaffenheit vor allem in seinen geistigen Vermögen und den aus ihnen resultierenden technischen Fähigkeiten. Laut *Platon* (Protagoras 321a) zum Beispiel stahl der Titan Prometheus „die kunstreiche Weisheit des Hephaistos und der Athene, nebst dem Feuer“ und schenkte sie den Menschen. Sokrates sah, so die Schilderung *Xenophons* in den „Memorabilia“ (IV,3 ss.), im aufrechten Gang, im Sprachvermögen, im Verstand, in der Selbstbeherrschung und im Religionsinn die dem

Menschen vorbehalten und diesen prinzipiell vom Tier unterscheidende Ausstattung. Darüber hinaus war Sokrates der Ansicht, die Tiere seien um der Menschen willen entstanden. Der Mensch nutze sie wie die Pflanzen als Nahrung. Zudem zähme er sie. Er bändige ihre Kräfte und gebrauche sie „für den Krieg und für viele andere Dinge zur Mithilfe“.

Laut *Aristoteles* (*Historia animalium* 488b et 588b, *De anima* 413b ss.) verfügen die Tiere über die „anima sensitiva“ und die „anima nutritiva“; sie sind somit nicht seelenlos, partizipieren aber nicht an der den Menschen und vielleicht noch andere „höhere“ Wesen kennzeichnenden unsterblichen „Geistseele“. Diese beinhalte vor allem das Vermögen, sich an das Vergangene zu erinnern und die Zukunft planend zu antizipieren.

Aristotelische Gedanken einer Evolution, die von den Pflanzen zu den Tieren und weiter zum Menschen reiche, gingen in die epikureische Naturphilosophie ein. Folglich waren die Epikuräer der Auffassung, Mensch und Tier seien nur quantitativ, nicht aber qualitativ unterschieden (*Heichelheim* und *Elliot* 1967,89; *Pohlenz* 1948a, passim) Demgegenüber sahen die Stoiker in der Regel eine markante Grenze zwischen Mensch und Tier (*Pohlenz* 1948a,40).

Die Lehren, die den Menschen in unüberbrückbarer Differenz zum Tier sahen, spiegelten weitgehend die Praxis des Umgangs mit den Tieren. Diverse Aussagen, die die Nähe von Mensch und Tier artikulierten, entsprachen demgegenüber der Einstellung von Minoritäten. Zu den Positionen, die im verbreiteten Umgang mit den Tieren weitgehend folgenlos blieben, gehörten die des römischen Juristen *Domitius Ulpianus* (170-228), der eine auf alle Lebewesen sich erstreckendes „ius naturale“ propagierte, sowie die des Kaisers *Justinian* (527-565), der mit dem „corpus iuris civilis“ ein für alle Lebewesen geltendes Recht konzipierte. Solche Auffassungen stellen antike Vorläufer heutiger Stimmen dar, die für spezielle Rechte der Tiere oder für die Einbeziehung der Tiere in die allgemeinen „Menschen“rechte plädieren. Zu den Protagonisten der heute mit juristischen Argumenten für die Tiere streitenden Autoren gehört zudem *Jeremy Bentham* (1780, Kap. 17), der die Tiere im Jahre 1780 als die Sklaven des Menschen kennzeichnete – als Unterdrückte, wie in seiner Zeit insbesondere die Frauen und die Schwarzen: „Der Tag wird kommen, an dem auch den übrigen lebenden Geschöpfen die Rechte gewährt werden, die man ihnen nur durch Tyrannei vorenthalten konnte. ... Eines Tages wird man erkennen, daß die Zahl der Beine, die Behaarung der Haut und das Ende des os sacrum sämtlich unzureichende Gründe sind, ein empfindendes Lebewesen ... schutzlos den Launen eines Peinigers auszuliefern. ... Die Frage ist nicht: Können sie denken? oder: Können sie sprechen?, sondern: Können sie leiden?“

Die christliche Lehre von der Schöpfung

Das Christentum explizierte und begründete die den Menschen auszeichnende Beschaffenheit mit einer religiösen Vorstellung, nämlich mit der Vorstellung von der Erschaffung des Menschen durch einen Gott und nach dem Bild dieses Gottes. Ausdrücklich heißt es in der „Genesis“, dem ersten Buch Mose (1,26-28): „Dann sprach Gott: ‘Lasset uns Menschen bilden nach unserem Ebenbilde, uns ähnlich.’“ Und weiter:

„So schuf Gott den Menschen nach seinem Abbild, nach Gottes Bild schuf er ihn, als männlich und weiblich erschuf er sie.“ Zudem informiert die „Heilige Schrift“, der Christen über die – der Segnung der Wassertiere und der Vögel sich anschließende – Segnung der Menschen und über einen den Menschen erteilten Auftrag: „Gott segnete sie und sprach zu ihnen: ‘Pflanzet euch fort und mehret euch und füllet die Erde und machet sie untertan ...’“

Zuvor schon hatte die Genesis (1,24 ss.) die Qualität des Tieres als „Mitgeschöpf“ konstatiert: „Da sprach Gott: ‘Die Erde bringe lebende Wesen nach ihrer Art hervor: Vieh, Kriech- und Feldtiere nach ihren Arten.’“ Diese Formulierung lässt sich als eine Art Auftrag Gottes an sich selbst oder an die von ihm erschaffene Erde lesen, nämlich als Auftrag, die Tiere hervorzubringen. Gott wird zudem explizit als der Bildner der Tiere gekennzeichnet: „Gott bildete die Feldtiere, das Vieh und alle Kriechtiere des Erdenbodens, jeweils nach ihren Arten.“

Gemäß dem Genesis-Bericht verbindet die Tiere also mit dem Menschen, von Gott geschaffen zu sein. Der Bericht informiert freilich nicht nur über diese Gemeinsamkeit, sondern auch über einen essentiellen, in der undifferenzierten Rede vom „Mitgeschöpf“ unterschlagenen Unterschied: Anders als bei der Erschaffung des Menschen wird bei der Erschaffung der Tiere in den beiden zuvor zitierten Sätzen ausdrücklich von einer Erschaffung „nach ihrer Art“ beziehungsweise „nach ihren Arten“ gesprochen. Das heißt: Gemäß der biblischen Aussage wurden die Tiere – anders als die Menschen – („nur“) als Arten von Gott erschaffen. Dementsprechend ist eigentlich nur von einer „eingeschränkten“ Mitgeschöpflichkeit beziehungsweise von einem speziellen Modus der Mitgeschöpflichkeit der Tiere gemäß der christlichen Lehre auszugehen.

Weitere für den Menschen charakteristische, nämlich die menschliche „Würde“ konstituierende Auszeichnungen sind dem Tier verwehrt: Während Gott, so der biblische Bericht, den Menschen ausdrücklich „nach seinem Abbild, nach Gottes Bild“ schuf, wird solches von den Tieren nicht gesagt; sie sind also nicht Abbilder Gottes. Zudem berichtet die Bibel hinsichtlich der Tiere nicht von einer (individuellen) Heilsbedürftigkeit sowie einer (individuellen) Heilsbestimmung, nämlich weiteren für die „Würde“ des Menschen charakteristischen Beschaffenheiten. Der Umstand, dass Gott die Tiere nicht zum (individuellen) Heil beruft, entspricht möglicherweise deren Erschaffung „nach ihren Arten“.

Diese Inhalte der christlichen Lehre machen bereits deutlich: Gemäß dieser Auffassung fehlen den Tieren die essentiellen Eigenschaften, die eine mit der „Würde“ des Menschen weitgehend übereinstimmende Würde der Tiere begründen könnte. Insofern verbietet sich nach der (am Bericht der Genesis orientierten) christlichen Lehre, dem Tier eine der menschlichen Würde gleiche oder weitgehend ähnliche „Würde“ einzuräumen.

Die Herrschaft des Menschen

Über das bereits Gesagte hinaus bestimmt der Genesis-Bericht eine weitere unüberbrückbare Distanz zwischen Mensch und Tier: Die nach dem „Ebenbild“ Gottes geschaffenen Menschen „sollen herrschen über des Meeres Fische, über die Vögel der Luft, über das Vieh, über alle Landtiere

und über alle Kriechtiere am Boden“. Diese Herrschaft wird quasi als eine Komponente oder als eine Modalität der Subordination der Erde dargestellt. Alles Grünkraut und die Früchte der Bäume sollen dem Menschen als Nahrung dienen, vom Grünkraut sollen sich zugleich die Tiere ernähren.

Die Herrschaft über die Tiere wird in den zitierten Sätzen der Genesis zwar nicht im Sinne einer Nutzung als Nahrung konkretisiert, generell aber als Indienstnahme der Tiere durch den Menschen verstanden. Von einem kameradschaftlichen Nebeneinander und Miteinander von Lebewesen grundsätzlich gleicher Beschaffenheit, gleichen Wertes und gleichen Anspruchs ist hier jedenfalls nicht die Rede. Bezeichnenderweise werden an anderer Stelle (Genesis 9,2) Furcht und Schrecken als die das Verhältnis der Tiere zu den Menschen bestimmenden Befindlichkeiten genannt: „Furcht vor euch und Schrecken sei bei allen Erdentieren, bei allen Himmelsvögeln, bei allem, was auf dem Erdboden kriecht, und bei allen Fischen des Meeres; in eure Hand sind sie gegeben.“ Zudem werden die Tiere als Nahrung des Menschen bestimmt: „Alles, was sich regt und lebendig ist, diene euch zur Nahrung; wie das Grünkraut gebe ich euch alles“ (Genesis 9,3).

Bereits in ihren ersten Sätzen informiert die „Heilige Schrift“ der Christen also über die extraordinäre Herkunft und die extraordinäre Beschaffenheit des Menschen. Die göttliche Herkunft und die – vor dem Sündenfall gegebene – Gott-ebenbildlichkeit des Menschen stellen den zentralen Inhalt der christlichen Anthropologie dar. Weitere Konstitutiva des Menschen bilden aus christlicher Sicht, wie gesagt, seine Heilsbedürftigkeit sowie seine Bestimmung zu einem transmundanen Heilszustand. Demgegenüber bedürfen Tiere – gemäß der biblischen Information – nicht des Heils. Zudem fehlt ihnen als den vernunftlosen Kreaturen die geistig-seelische Ausstattung, mit der sie sich auf Erden durch ein gottgefälliges Leben für das in Aussicht stehende Heil qualifizieren könnten.

Mit der Geschöpflichkeit, der Gottebenbildlichkeit, der Heilsbedürftigkeit, der Heilsberufung und der Heilsfähigkeit des Menschen begründete die christliche Lehre eine metaphysisch orientierte Anthropologie, die eine unüberbrückbare Differenz zwischen Mensch und Tier zeichnete. Die eindeutig religiös begründete Auszeichnung des Menschen wurde durch bald religiös, bald profan erklärte Qualitäten des animal rationale ergänzt, vor allem durch die Vernunft, die Entscheidungsfreiheit und das ihr entsprechende autonome Handeln.

Nach der jüdisch-christlichen Schöpfungsgeschichte werden die Mensch und Tier trennenden Eigenschaften durch die die beiden Kreaturen verbindenden Beschaffenheiten nicht relativiert. Die gemäß der (an der Genesis orientierten) christlichen Lehre unüberbrückbaren Unterschiede zwischen Mensch und Tier verbieten es somit, dem Tier aufgrund seiner Mitgeschöpflichkeit eine mit der menschlichen übereinstimmende „Würde“ einzuräumen. Das in der pauschalen Bezeichnung des Tieres als „Mitgeschöpf“ artikulierte religiöse Bekenntnis – seit 1986 im deutschen Tierschutzgesetz (§ 1) – kaschiert, wie gesagt, die für das christliche Verständnis integralen Unterschiede zugunsten der Gemeinsamkeit. In humanitaristischem Eifer unterschlagen diverse Theologen diese Unterschiede ebenfalls (Schaack 2011).

Sowohl die kreatürliche Nähe als auch die kreatürliche Differenz zwischen Mensch und Tier hatte Barth (1945) gerühmt.

Nach Auffassung des Theologen haben die Tiere Anteil an dem „Segen, den Gott der Kreatur“ mitgab (p 189). Die Tiere offenbarten die „Herrlichkeit Gottes“, ihres Schöpfers. Dieser habe ihnen „Sinn und Notwendigkeit“ gegeben (p 260). Dem Menschen ging das Tier gemäß der Barthschen Interpretation der Genesis im „Lobpreis seines Schöpfers“ sogar voran, zudem darin, „seine tierische Art, ihre Würde, aber auch ihre Grenze“ nicht zu vergessen. Gleichwohl findet auch im Urteil Barths „die Schöpfung erst im Menschen ihren Abschluß“ und dieser sei „edler“ als die „animalischen Mitkreaturen“ (p 198).

Die Gefahr zu großer Nähe

Würde man den Tieren allein aufgrund ihrer (eingeschränkten beziehungsweise speziellen) Mitgeschöpflichkeit eine der menschlichen ähnliche Würde zugestehen und würde man gemäß dieser Qualifizierung konsequent urteilen, dann käme man wohl nicht umhin, das in der Genesis skizzierte Verhältnis von Mensch und Tier als eine Verletzung der Würde des Tieres zu konstatieren, nämlich aufgrund der eindeutigen Herrschaft des Menschen über das Tier, aufgrund der Bestimmung von Furcht und Schrecken als der für sein Verhältnis zum Menschen angemessenen Befindlichkeiten des Tieres sowie aufgrund der Bestimmung des Tieres zur Nahrung des Menschen. Hat man demgegenüber das christliche Verständnis des Menschen und die christliche Begründung der Würde des Menschen im Auge, dann erscheint es als eine Verletzung dieser Würde, dem Tier eine mit der menschlichen übereinstimmende Würde einzuräumen.

Für letzteren Zusammenhang ist es bezeichnend: Gottesmänner warnten immer wieder davor, eine zu große Nähe des Tieres zum Menschen zu sehen und zu praktizieren (Meyer 1975,108 et 110 ss.) In der Auffassung des Kirchenvaters *Lactantius* (250-340; *Ausgewählte Schriften* 79) zum Beispiel ist der ein Unwissender, der die vernunftbegabten Wesen mit den stummen und vernunftlosen Geschöpfen auf die gleiche Stufe stellt; ein solches Urteil bringe den Menschen in die Reihe der Tiere.

Mit profanen Argumenten wandte sich später *Kant* (1788, A 136 s.) gegen die Relativierung des essentiellen Unterschieds zwischen Mensch und Tier. Die Achtung gegenüber dem Menschen kann sich laut *Kant* nur auf diesen, nämlich „nur auf Personen“ erstrecken, nicht auf Sachen und nicht auf Tiere. Tieren fehle nämlich die Vernunft und das auf dieser beruhende „moralische Gesetz“. Tiere könne man bewundern, fürchten oder lieben, aber eben nicht achten.

Bezeichnenderweise warnten Pädagogen ebenfalls vor einer zu großen Nähe von Mensch und Tier. Selbst in jüngerer Zeit wurde in diesem Sinne ermahnt, so zum Beispiel gleich in zwei weitgehend parallel erschienenen Lexika der Pädagogik: „Liebhaber von Pferden, Hunden, Katzen, Singvögeln usw. leisten durch ihre Zuneigung keine sittliche Tat. ... Wenn einer leidenden Kreatur geholfen werden kann, soll es geschehen, damit man, entsprechend dem Sinne jeder Ethik, das Gute in der Welt in Liebe mehre. ... Auch im Tierschutz hat das Gute nur einen Sinn, wenn es um seiner selbst willen getan wird“ (*Rutishauser* 1951,775 ss.). Und: „Eine Überspannung der Tierliebe und des Tierschutzes widerspricht der Würde des

Menschen. ... Soweit Tierschutz und Tierliebe nur durch Gesetze gesichert sind, bleiben sie fragwürdig. Erst da, wo sie auf einer wirklichen Liebe zu Gottes Schöpfung beruhen, kann unser Bemühen um sie für die Bildung und Erziehung des Kindes fruchtbar werden“ (Beiler 1955,615 s.).

Einbeziehung in den Bund Gottes

Die zuvor skizzierte christliche Grundposition wird durch diverse bis ins Alte Testament zurückreichende, im frühen Christentum von verschiedenen Kirchvätern vertretene sowie in der Gegenwart ebenfalls von Gottesmännern formulierte Aussagen über die Nähe von Mensch und Tier nicht in Frage gestellt. Als Dokument der Nähe wurde und wird unter anderem die im Alten Testament artikulierte Sorge des Vätergottes für die Tiere interpretiert, ferner die Vorstellung von der Einbeziehung der Tiere in den Bund Gottes mit Noe, die Partizipation der Tiere am zukünftigen Friedensreich, die Vorbildfunktion des paradisischen Friedens der Tiere für den Menschen, das Verspeisen von Tieren als eine Folge und als ein Symptom des Sündenfalls des für ein vegetarisches Leben konzipierten Menschen sowie der Entwurf einer friedlichen Koexistenz von Mensch und Tier in der Welt (Meyer 1975, 104 ss.).

Die genannten Aussagen der „Heiligen Schrift“, so ist kritisch anzumerken, informieren letztlich nicht in erster Linie über die Tiere, sondern über den für sie verantwortlichen Gott, über die von diesem geschaffene Ordnung und über den in diese einbezogenen Menschen. Speziell der Friedensbund Gottes mit Noe, mit dessen Söhnen und mit den Tieren war wohl vor allem ein Bund gegen die Vernichtung beziehungsweise für die Erhaltung der Betroffenen, in diesem Sinne wohl auch ein Bund für die Erhaltung der Tiere zur Verfügung der Menschen: „Gott sprach zu Noe und seinen Söhnen: Wohlan denn, ich errichte meinen Bund mit euch und euren Nachkommen und mit allen lebenden Wesen; mit euch, Vögeln, Vieh und jeglichem Wild des Feldes, mit all denen, die die Arche verlassen haben. Meinen Bund mache ich mit euch; es soll hinfort kein Fleisch mehr von den Wassern der Flut ausgerottet werden; ja es soll keine Flut mehr kommen, die Erde zu verderben. Weiter sprach Gott: Dies ist das Zeichen des Bundes, den ich zwischen mir und euch stifte und zwischen jeglichem Lebewesen bei euch für immerwährende Geschlechter, (Genesis 9, 8-12)

Die Existenz der Tiere zur Verfügung des Menschen bestärkte später – trotz mancher versöhnlicher Aussagen Mohammeds (Precht 1997,181) – der *Koran* (40. Sure,80 ss.): „Allah ist es, welcher euch das Vieh gegeben hat, teils zum Reiten, teils zur Speise. Auch ist es euch sonst noch nützlich, und ihr könnt durch dasselbe die Geschäfte, die ihr beschlossen habt vollbringen, und ihr werdet auf demselben wie auf Schiffen getragen.“ Dieser heiligen Versicherung entsprach und entspricht weiterhin die Praxis in diversen moslemischen Gesellschaften.

Das Christentum und die abendländische Geistesgeschichte

Die zuvor skizzierte christliche Auffassung des Menschen und der Tiere bestimmte die abendländische Geistesgeschichte und Anthropologie weitgehend. Erst die christliche Auffassung macht diese Geschichte und diese Anthropologie verständ-

lich. Die Denker der deutschen Aufklärung zum Beispiel gingen wie die Theologen des Mittelalters und der frühen Neuzeit von einer letztlich religiös begründeten „Würde des Menschen“ respektive der Menschheit sowie von der gegenüber dieser „Würde“ gebotenen „Achtung“ aus. Sie begründeten die „Würde“ und die ihr gebührende „Achtung“ meist allerdings nicht nur mit dem göttlichen Ursprung des Menschen, sondern zumindest auch mit dessen Vernunft sowie dessen Freiheit der Entscheidung und des Handelns.

Kant (1786,54) zum Beispiel übernahm hinsichtlich der Kreatürlichkeit sowie hinsichtlich des Zwecks der Existenz der Tiere bezeichnenderweise eine mit der christlichen weitgehend übereinstimmende Position: Der Philosoph betonte das „Vorrecht“ des Menschen gegenüber den Tieren. *Kant* sprach sogar vom Vorrecht des Menschen gegenüber den Tieren als den „seinem Willen überlassene(n) Mittel(n) und Werkzeuge(n) zur Erreichung seiner beliebigen Absichten“. In seiner vorkritischen Phase hatte *Kant* (1755,A 142 et 146) allerdings konstatiert, die Gottheit sei „in der Unendlichkeit des ganzen Weltraumes allenthalben gleich gegenwärtig“; die „ganze Schöpfung“ sei „von ihren Kräften durchdrungen“. Gott habe der Natur die Fähigkeit eingepflanzt, „lauter Schönheit, lauter Ordnung“ hervorzubringen. Angesichts dieser Gegebenheit werde „die Natur uns würdiger“, als man sie gemeinlich ansehe.

Die einzigartige Ausstattung mit dem Vermögen der Vernunft und der Verfügung über das „moralische Gesetz“ respektive der „innere“ und „absolute Werth“ – also nicht ein „bloß ... relativer Werth“ – begründet, so die später formulierte Auffassung *Kants* (1785,BA 78), die Würde des Menschen. Diese verpflichte im zwischenmenschlichen Austausch zu einem über eine Zweckbeziehung stets hinausgehenden Respekt: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest“ (1785,BA 67). Solcher Respekt konnte beziehungsweise durfte sich laut *Kant* – gemäß seiner zuvor zitierten Formulierung von 1788 – allerdings „nur auf Personen“ erstrecken, nicht auf Sachen und nicht auf Tiere. Tiere konnte man im Verständnis *Kants* bewundern, fürchten oder lieben, aber eben nicht achten.

Die *Kantsche* Doktrin der generellen Auszeichnung des Menschen durch die eine, gleiche und unverlierbare „Würde“ ist von dem (bereits von *Cicero* bekannten) Verständnis einer in größerem oder geringerem Ausmaß erreichbaren beziehungsweise erreichten Würde abzuheben. In letzterem Sinne begriff unter anderem *Hobbes* (1651, Leviathan I,10; p 73) die „Würde“, nämlich als eine „besondere Macht oder Fähigkeit“ eines Individuums.

Ähnlich wie *Kant* beurteilten diverse weitere Philosophen des 18. Jahrhunderts die verschiedenen Kreaturen vor allem nach ihrer Partizipation an der Vernunft. Den Tieren sprachen sie eine solche Teilhabe ab und vertraten – anders als *Jean Jacques Rousseau* (1755,73) – die Auffassung, diese Lebewesen seien nicht dem Recht und Gesetz, speziell nicht dem Naturrecht, unterstellt; sie hätten deshalb auch keinen Anspruch auf einen von menschlichen Interessen unabhängigen Schutz (*Zedler* 1745,1374).

Eine besonders weitgehende Nutzung des Tieres durch den Menschen und ein besonders weitgehendes Verständnis des

Tieres als Eigentum des Menschen akzeptierte *Fichte* (1796,222 ss.) aufgrund seiner naturgesetzlichen Argumentation. Die sachrechtliche Behandlung des Tieres im *Fichte*-schen Staat kulminierte im Zusammenhang mit Aussagen über die Jagd und die Hege durch den Menschen in der Formulierung: „Das Leben desselben ist gar nicht garantiert; es ist überhaupt im Staate gar kein möglicher Zweck, sondern nur der Tod desselben ist Zweck.“

Die integralen anthropologischen Aussagen der Denker der Aufklärung verbieten es somit ebenso wie die zentralen anthropologischen Bestimmungen der christlichen Lehre, dem Tier eine mit der des Menschen übereinstimmende Würde einzuräumen. Den Tieren eine solche Würde zu versagen, schließt allerdings nicht aus, ihre angeborenen und erworbenen Dispositionen sowie ihre Empfindungsfähigkeit zu respektieren und sich für den Schutz der körperlichen sowie der psychischen Integrität der Tiere einzusetzen.

Relativierung des Anthropozentrismus

Gegen die Auffassung der Philosophen der Aufklärung und gegen deren Betonung der Einzigartigkeit des Menschen aufgrund seiner Ausstattung mit der Vernunft und der Freiheit wandten sich diverse vitalistisch orientierte Denker. Diese akzentuierten die unmittelbare Beziehung des Menschen zur Natur und zu den Dingen. Dementsprechend sahen sie in der vom Geist geleisteten Objektivierung eine zwar mögliche, aber keineswegs die übliche Beziehung des Menschen zur Welt. Die vielfältigen Richtungen lebensphilosophischer Ansätze von der Romantik bis zum Existentialismus kritisierten die einseitige Auffassung des Menschen als Erkenntnissubjekt und als rational agierendes Wesen. Unmittelbare Anmutungen, Gefühle, Antriebe, Willensimpulse und Gemütsregungen sind nach vitalistischer Auffassung für den Menschen zumindest ebenso wesens- und handlungsbestimmend wie der Intellekt; letzterer lasse sich sogar als eine Folge unmittelbarer Lebensinteressen interpretieren. Mit der Relativierung der Bedeutung des Geistes stellten die Vitalisten das Ranggefälle zwischen Mensch und Tier und mit diesem den abendländischen Anthropozentrismus in Frage.

Den Tieren die Vernunft, die Freiheit und das moralische Vermögen abzusprechen, implizierte zum Beispiel für *Rousseau* (1755,73) nicht, ihnen jede naturgesetzliche Position zu verweigern, das heißt, ihnen einen von der Erkenntnisfähigkeit unabhängigen naturgesetzlichen Anspruch auf Schutz zu versagen. Bereits in der Mitte des 18. Jahrhunderts plädierte *Rousseau* somit für die „Einbeziehung der Tiere in das Naturgesetz“. Bei diesem Votum räumte der Philosoph ein, die Tiere könnten das Gesetz nicht begreifen und sie verfügten weder über die Erkenntnis noch über die Freiheit. Aufgrund ihrer der menschlichen ähnlichen Sensibilität müssen die Tiere gemäß dem Urteil *Rousseaus* aber am Naturrecht teilhaben; der Mensch müsse sich ihnen gegenüber gewissen Pflichten unterwerfen. Die Pflicht, einem anderen nichts Schlechtes zuzufügen, basiere weniger auf dessen Verständigkeit und mehr auf dessen Fühlen. Da letztere Eigenschaft Mensch und Tier gemeinsam sei, müsse man „wenigstens dem einen das Recht einräumen, sich nicht unnützlich von dem anderen peinigen zu lassen“.

Ein Jahrhundert später ging *Schopenhauer* (1851,359 ss.) dann über die Ansichten *Rousseaus* prinzipiell und weit hinaus, auch so weit, dass sich mit seinen Argumenten eine mit der „Würde“ des Menschen zumindest weitgehend übereinstimmende „Würde“ des Tieres rechtfertigen lässt. Mit der Berufung auf pantheistische und universalistische Ideen der indischen Religionen ebnete *Schopenhauer* den Hiatus zwischen Mensch und Tier radikal ein. Anders als zum Beispiel *Kant* verlangte er, das Tier zu achten. Diese Achtung beruhe auf dem dem Tier – gleich dem Menschen – eignenden „ewigen Wesen“. Der Philosoph erkannte das Tier als einen unmittelbaren Gegenstand der moralischen Pflicht des Menschen. Mit Nachdruck geißelte er den nur mittelbaren, nämlich der Erziehung des Menschen dienenden, Schutz der Tiere. *Schopenhauer* konstatierte die „Identität des Wesentlichen in Mensch und Tier“. Dabei wandte er sich gegen die Gelehrten seiner Zeit, die eine Verwandtschaft der verschiedenen Lebewesen ablehnten. Der Mensch schuldet den Tieren, so *Schopenhauer*, nicht nur Erbarmen, sondern Gerechtigkeit. Es gelte, „das ewige Wesen, welches, wie in uns, auch in allen Thieren lebt, als solches“ zu erkennen, zu achten und zu schützen. Man müsse an allen Sinnen blind oder durch den „foetor Judaicus völlig chloroformirt seyn, um nicht einzusehen, daß das Thier im Wesentlichen und in der Hauptsache durchaus das Selbe ist, was wir sind, und daß der Unterschied bloß im Accidens, dem Intellekt liegt, nicht in der Substanz, welche der Wille ist“. Dementsprechend sind die Tiere in den Augen des Philosophen kein „Fabrikat zu unserem Gebrauch“. *Schopenhauer* (1851, 394s.) sah im Tier einen unmittelbaren „Gegenstand der moralischen Pflicht“, und zwar im Unterschied zu *Kant* (1797, § 17), der das Unterbinden der Roheit als „Pflicht des Menschen gegen sich selbst“ gefordert hatte.

Die Rechte der empfindenden Lebewesen

Die mit dem Anthropozentrismus häufig verbundene Auffassung der Gattung „Mensch“ als eines „Fortschritts im Vergleich zu irgendeinem anderen Tier“ lehnte dann *Nietzsche* (1906,236 s.) grundsätzlich ab. Nach seiner Überzeugung lässt sich eine auf die gesamte Tier- und Pflanzenwelt sich erstreckende Entwicklung vom Niederen zum Höheren nicht konstatieren. In diesem Sinne wandte *Nietzsche* sich ausdrücklich gegen *Darwins* Darstellung der Evolution.

Die Kategorie „Entwicklung“ gewinnt laut *Dilthey* (1911,86; 1894,211) zwar eine integrale Bedeutung in den vielfältigen Manifestationen des Lebens; dies berechtige aber nicht dazu, in der „Reife“ das Ziel der Entwicklung zu sehen und dieser die vorangehenden Stufen als Mittel unterzuordnen. In der Natur des Lebens liege vielmehr „die Tendenz, jeden Moment mit der Fülle des Wertes zu sättigen“. *Dilthey* erschien das Leben als das „vollkommenste, in welchem jeder Moment mit dem Gefühl eines selbständigen Wertes erfüllt“ sei. Von einer essentiellen, Mensch und Tier verbindenden Gemeinsamkeit war *Dilthey* also überzeugt; beide partizipierten am „Rätsel des Lebens“. Es liegt nahe, den „Wert“, der laut *Dilthey* dem Leben immanent ist, als „Würde“ zu verstehen.

Vitalistisch orientierte Denker begriffen das Mensch und Tier kennzeichnende „Leben“ ebenso wie die Natur als ganze bald profan, bald religiös. Letztere Auffassung bedeutete meist, in der Vielfalt des Lebens das Resultat göttlichen Wirkens zu

sehen. Diese Deutung veranlasst dazu, die Unterschiede zwischen den verschiedenen Lebewesen zugunsten des sie Verbindenden weitgehend zurückzustellen, in allen Lebewesen den göttlichen Ursprung zu spüren und ihnen eine dementsprechende „Würde“ einzuräumen. Bereits am Ende des 18. Jahrhunderts hatte *Smith* (1793, § 57 s.; p 331 s.) von einer „absoluten“ und einer „relativen Würde“ der Tiere gesprochen. Die „absolute Würde der Tiere“ bestehe darin, „lebendige, empfindende, intellektuelle Wesen“ zu sein, deren jedes – aufgrund der „unendlichen Liebe“ Gottes – bestimmt sei, „glücklich zu seyn“. Die „relative Würde der Tiere“ resultiere daraus, „daß sie als mitwirkende ... zu dem großen Ziel der Vollkommenheit angesehen werden können, welches der Unendliche für alle seine Geschöpfe bestimmte“. *Smith* akzentuierte in seiner religiösen Überzeugung zudem die Koinzidenz von individuellem Leben einerseits und Partizipation an der „Harmonie“ der Natur andererseits. Nach seiner Auffassung ist nämlich jedes Lebewesen zwar „zunächst und unmittelbar um sein selbst willen da“; zugleich stehe es aber auch „in einem gewissen bestimmten Verhältnisse zu der ganzen großen Natur, von der es ein Theil“ sei.

Weitgehend ähnliche Theorien wurden im 19. und im 20. Jahrhundert ebenfalls vertreten. Sie konnten die Relativierung der Unterschiede zwischen Menschen, Tieren und auch Pflanzen fördern, konnten speziell die Annahme einer nur graduellen Differenz in der geistigen Ausstattung von Mensch und Tier, eines allen Organismen eingeräumten „Selbststandes“ und einer der gesamten Natur zugebilligten Autonomie rechtfertigen.

Verschiedene im 19. sowie im 20. Jahrhundert wirkende Verfechter von Tierrechten begründeten ihre Postulate mit den skizzierten religiösen Lehren (*Teutsch* 1987; 2002). Ihrer bedienten und bedienen sich die Vertreter der Tierrechtslehre allerdings nicht generell. Manche Autoren rechtfertigen den Anspruch der Tiere auf Schutz mit deren Empfindungsfähigkeit (*Precht* 1997) und mit allgemeinen ethischen Rechtsnormen. In letzterem Sinne plädierte zum Beispiel *Singer* (1975, 8, 51, 60 et passim) – gegen Rassismus, Sexismus und Speziesismus sowie ohne Rekurs auf religiöse Ideen – für das Verständnis der Tiere als unabhängiger empfindender Lebewesen, damit auch gegen die Behandlung der Tiere als Mittel zur Verwirklichung menschlicher Interessen. Bei diesem Votum berief *Singer* (p 35) sich ausdrücklich auf *Jeremy Bentham*, nach dessen juristischer Argumentation die Tiere, wie gesagt, nicht länger als Sklaven des Menschen behandelt werden dürfen. Laut *Singer* (p 37) kann es „keine moralische Rechtfertigung“ dafür geben, das Leiden irgendeines Wesens nicht zu berücksichtigen: „Wie auch immer dieses Wesen beschaffen sein mag, das Prinzip der Gleichheit verlangt, daß ... sein Leiden genauso zählt wie ein entsprechendes Leiden irgendeines anderen Wesens.“

Von der „Daseinsberechtigung“ jeder Spezies um ihrer selbst willen (p 103), von den „Grundrechten“ aller Lebewesen (p 221), von der „Charta“ der Lebewesen (p 153) und vom „Vertrag“ des Menschen mit den Tieren („The Animal Contract“; Titel) sprach *Morris* (1990).

Verschiedene in der jüngeren Vergangenheit sowie in der Gegenwart wirkende Vertreter der Tierrechtslehre sowie der Naturphilosophie billigen den Tieren gleich dem Menschen

und darüber hinaus der gesamten Natur ausdrücklich eine „Würde“ zu. Bald gehen solche Autoren von einer „Würde“ aus, die Menschen, Tiere und Pflanzen ohne Unterschied auszeichnet; bald nehmen sie verschiedene Modi von Würde an. Im Zusammenhang mit ökologischen Überlegungen führt sowohl das theistische als auch das deistische Verständnis der Welt dazu, von einer „ontologischen Dignität“ zu sprechen, die nicht nur den Menschen, sondern auch die Tiere sowie die Pflanzen kennzeichne (*Grossmann* 2004, 1091). Laut *Jonas* (1979, 245 s.) muss man die „selbsteigene Würde der Natur wiederentdecken“, nämlich deren „Eigenwürde, die der Willkür unserer Macht“ entgegenstehe.

Widersprüchliche Deutungen

Im Rückblick auf das Referat verschiedener Lehrmeinungen lässt sich feststellen: Die zentralen Ideen der Aufklärung verbieten es ebenso wie die auf die Aussagen der „Genesis“ rekurrierenden christlichen Lehren, den Tieren eine Würde zuzubilligen, die mit der dem Menschen eingeräumten zumindest weitgehend übereinstimmt. Mit anderen religiösen Vorstellungen und anderen philosophischen Doktrinen wurde und wird eine solche Würde der Tiere allerdings rechtfertigt. Vor allem die religiösen Überzeugungen des Deismus, des Pantheismus und des Universalismus verbindet, der gesamten Natur eine „über“natürliche Qualität zu unterstellen und dementsprechend unter anderem die Unterschiede zwischen Mensch und Tier als nebensächlich und vorübergehend aufzufassen. Die Vertreter dieser Überzeugungen erleben alles Existierende als das Resultat göttlichen Wirkens und/oder als die Repräsentation einer numinosen Dimension.

Die Auffassung des Lebens als eine quasi metaphysische Kraft, die Einebnung der Unterschiede der vielfältigen Formen des Lebens aufgrund ihrer Partizipation am Übernatürlichen sowie der Entwurf einer universalen Harmonie von Belebtem und Unbelebtem entlarven die angesprochenen vitalistischen und kosmologischen Auffassungen als transrationale Positionen. In ihrer transrationalen Orientierung stimmen sie mit den religiösen Vorstellungen des Deismus, des Pantheismus und des Universalismus überein. Transrational ist zudem die Doktrin des christlichen Theismus und der Philosophen, die dem Menschen die Freiheit, das moralische Gesetz sowie die Autonomie und aufgrund dieser Auszeichnungen eine allen anderen Lebewesen vorenthaltene Würde unterstellen.

Lebendigkeit und Vielfalt

Aus empirisch-rationaler Sicht entfaltet sich das Leben in vielfältigen Modi. Aus dieser Sicht stellt die Gemeinsamkeit, lebendig zu sein, die Unterschiedlichkeit der Modi des Lebens nicht in Frage. Aus empirisch-rationaler Sicht kennzeichnen beide Qualitäten das Phänomen „Leben“, nämlich die (verbindende Qualität der) Lebendigkeit ebenso wie die (unterscheidende Qualität der) Vielfalt. Aus empirisch-rationaler Sicht offenbaren die vielfältigen Lebe-Wesen weiter unterschiedliche Modi der Empfindungsfähigkeit, damit unterschiedliche Modi der Belastbarkeit durch un-an-genehme Empfindungen.

Das Lebewesen „Mensch“ hat ein moralisches Empfinden entwickelt, das bei den verschiedenen Individuen mehr oder min-

der intensiv ausgebildet ist und mehr oder minder weit reicht, sich jedenfalls bei zahlreichen Individuen nicht auf die eigene Art beschränkt. Nach diesem Empfinden „soll man“ andere (Lebe)Wesen nicht oder möglichst wenig durch ihnen unangenehmes Handeln belasten. Gesellschaften respektive Staaten machen – in Abstimmung mit den Usancen und den informellen Normen ihrer Mitglieder – ein aus ihrer Sicht unerlässliches Maß an moralischem Handeln gegenüber den Mitmenschen ebenso wie gegenüber den Tieren allgemeinverbindlich, nämlich in ihren Gesetzen. In manchen Fällen beziehungsweise mit manchen Bestimmungen kodifizieren die Gesetze allerdings nicht nur das Minimum, sondern das Ideal des moralischen Empfindens und des moralischen Handelns.

Mit ihrem moralischen Empfinden wenden Menschen sich insbesondere gegen eine ausschließlich oder vornehmlich vom Kriterium des individuellen Profits bestimmte Interaktion zwischen Menschen, zwischen Mensch und Tier sowie auch zwischen Tieren. Sie wenden sich gegen Schmerzen, Ängste, Leiden und Schäden, die aus derart orientierten Interaktionen resultieren. Sie wenden sich damit auch gegen die einseitige Nutzung und Ausnutzung, die die natürlichen Interaktionen zwischen verschiedenen Lebewesen zumindest weitgehend bestimmen und insofern konstitutionelle Prinzipien der Natur darstellen. In dieser Hinsicht bedeutet das moralische Empfinden auch, gegen die bestehende und für eine bessere Natur, gegen die bestehende und für eine bessere Welt zu plädieren.

Die Beschäftigung mit Antworten auf die schwierige Frage, inwieweit im subhumanen Bereich ein über den „Egoismus“ von Individuen und Gruppen hinausgehendes „moralisches“ Verhalten oder ausschließlich ein „moral-analoges“ Verhalten (Lorenz 1956,691 ss.) bekannt und verbreitet ist, muss hier ausgespart werden.

Die moralische Sensibilität, das moralische Urteil und die moralische Aktion stellen selbst beim Menschen keine absoluten Errungenschaften dar; sie entfalten sich vielmehr im Zusammenhang mit diversen Lebensumständen. Die moralische Sensibilität kann zu mehr oder minder rigorosen Urteilen veranlassen und das Handeln mehr oder minder konsequent bestimmen. Sie kann zudem einen mehr oder minder engen beziehungsweise weiten Kreis von empfindungsfähigen Wesen betreffen, kann sich neben den empfindungsfähigen Menschen auf die empfindungsfähigen Tiere erstrecken, kann darüber hinaus zwischen unterschiedlichen Tierarten und –individuen beträchtliche Unterschiede machen und selbst die Pflanzen berücksichtigen.

Die moralische Sensibilität und das moralische Urteil gehen nicht von einer den betroffenen Lebewesen unterstellten Würde aus; für die moralische Sensibilität und das moralische Urteil ist es ausschlaggebend, die Empfindungsfähigkeit, die Leidensfähigkeit und die Verletzlichkeit des betroffenen Individuums zu erleben.

Rationale Analyse und affektiv-emotionale Achtung

Zusammenfassend ist nach den hier bisher angestellten Überlegungen festzustellen: Die rationale Analyse der Evolution von Mensch und Tier sowie der religiösen und der philosophischen Interpretationen der Natur fördert die nüchterne

Erkenntnis. Nach dieser lässt sich unabhängig von religiösen und anderen ideologischen Überzeugungen kein zureichender Grund erkennen, dem Tier eine Würde zu attestieren, die der von diversen Theologen, Philosophen und Juristen dem Menschen zugestandenen gleichkommt.

Die empirisch-rationale Analyse der Natur zeigt zudem: Dem homo sapiens die Qualität „Würde“ zuzusprechen, beruht ebenfalls auf einer religiösen, einer bestimmten humanistischen oder einer anderen ideologischen Überzeugung. Aus naturwissenschaftlicher Sicht ist eine als die Beschaffenheit aller Menschen verstandene „Würde“ nicht zu rechtfertigen. Das heißt auch: Unabhängig von transrationalen Überzeugungen finden sich keine zureichenden Gründe dafür, einer bestimmten „Art“ der Lebewesen im Rekurs auf deren artspezifische Eigenschaften eine anderen Arten vorenthaltene „Würde“ einzuräumen und der Natur damit metaphysisch orientierte Wertunterschiede zu unterstellen. Ausschließlich aufgrund ideologischer Überzeugungen lässt sich die Existenz einer „Würde“ rechtfertigen. Und solche Überzeugungen sind nicht als allgemeinverbindlich zu demonstrieren. Solche Überzeugungen kann man weder allen Menschen unterstellen noch dürfen sie (liberalen und pluralistischen Gesellschaft) allen Menschen oktroyiert werden. Solche Überzeugungen sollten somit nicht in eine „allgemeine Gesetzgebung“ (Kant) eingehen, also auch nicht Bestandteil eines allgemeinverbindlichen Grundgesetzes oder eines allgemeinverbindlichen Tierschutzgesetzes sein. Dies gilt insbesondere unter der Voraussetzung, dass der Inhalt des Begriffs „Würde“ nicht allgemeinverständlich definiert wird.

Von den religiösen, den philosophischen und weiteren ideologischen Rechtfertigungen einer den Tieren attestierten „Würde“ ist die affektiv-emotionale Achtung der Tiere zu unterscheiden. Derartiger Respekt resultiert aus dem spontanen Empfinden der „Nähe“ zum Tier, aus der Sympathie für das Tier, aus der Empathie gegenüber den Befindlichkeiten des Tieres. Ein derartiges Empfinden, die von ihm provozierte Achtung und die durch dieses Empfinden möglicherweise sogar veranlasste Zuschreibung von „Wert“ oder „Würde“ lassen sich freilich ebenfalls nicht als allgemeinverbindlich demonstrieren; sie bleiben private Einstellungen, wie respektabel sie auch sein mögen.

Aufgrund rationaler Überlegung zu der Überzeugung zu gelangen, es gebe keinen zureichenden Grund, dem Tier eine „Würde“ zuzubilligen, ist letztlich unabhängig von der individuellen Einstellung zu Tieren sowie unabhängig von der Art des Umgangs mit ihnen. Diese Überzeugung ist, wie gesagt, durchaus vereinbar mit der Respektierung der Empfindungsfähigkeit der Tiere, ferner vereinbar mit dem Erfahren von Nähe zu ihnen und phylogenetischer Verwandtschaft mit ihnen, auch vereinbar mit einer affektiv-emotionalen Sympathie für sie und einer ihnen entgegengebrachten Wertschätzung. Vor allem stellt diese Überzeugung die ethische Sensibilität und den ihr entsprechenden Schutz der Tiere nicht in Frage. Sie wendet sich mit Nachdruck gegen die Unterstellung einer Abhängigkeit des Gebotes, Tiere zu schützen, von der Zuschreibung von Würde. Konkret hält sie zum Beispiel die Aussagen Steigleders (2002,2) für interessengeleitet und rational nicht begründbar: Steigleder hatte – bezeichnenderweise bei einer Tagung für Ernährungsphysiologie – behauptet, sofern Tieren keine Würde zukomme, dürfe der Mensch sie „grundsätzlich“ für seine Zwecke nutzen. Dies schließe die

Schlachtung und den Verzehr ein. Es sei nicht zu erkennen, dass in Bezug auf Tiere "ein grundsätzliches Tötungsverbot" bestehe. Mit dieser Formulierung und seiner weiteren Argumentation konstatierte Steigleder indirekt nicht nur das Fehlen eines Verbots; er unterstellte vielmehr die Existenz einer prinzipiellen Erlaubnis, lieferte hierfür aber keine empirisch-rationale und insofern allgemeinverbindliche Begründung. Steigleder hatte den höheren Wirbeltieren zwar einen "gewichtigen moralischen Status" eingeräumt, aber einen Status, der "deutlich hinter dem moralischen Status handlungsfähiger Menschen" zurückstehe.

Die Würde des Tieres und die Interessen des Menschen

Von einer „Würde“ des Tieres zu sprechen und diesen Begriff in einen Gesetzestext aufzunehmen, müsste, wie bereits gesagt, bedeuten, eine „Würde“ im Sinn zu haben, die mit der dem Menschen attestierten zumindest weitgehend übereinstimmt. Sofern dem Tier eine andere Art von „Würde“ zugebilligt werden soll, müsste man auf die (unkommentierte) Verwendung des Begriffs "Würde" verzichten. Das heißt: Bei rationaler Argumentation müsste sich die Verwendung des Begriffs "Würde" mit unterschiedlichen Inhalten verbieten.

Für die angesprochene Problematik ist es bezeichnend: Wird den Tieren pauschal die Würde zugebilligt und werden auf dieser Basis konkrete Fälle eines tierschutzrelevanten Umgangs mit Tieren unterschiedlicher Art erörtert, dann unterstellt man in der Regel unterschiedliche Modi von „Würde“. Diese Modi werden meist in Abhängigkeit von der Entwicklungshöhe – „höhere“ und „niedere“ Tiere – respektive von der Empfindungsfähigkeit der Tierarten sowie in Abhängigkeit von der üblichen Behandlung der Individuen dieser Arten angenommen. In der eidgenössischen Rechtsprechung wurde die Nähe zwischen der Würde der Kreatur und der Würde des Menschen zwar angenommen, einer Gleichsetzung der beiden Modi von Würde bezeichnenderweise aber widersprochen.

Für den Kompromiss zwischen der Zuschreibung von Würde einerseits und der üblichen Nutzung der Tiere andererseits sind Ausführungen im revidierten eidgenössischen Tierschutzgesetz von 2005 (Art. 3) aufschlussreich: Dort wird die „Würde“ des Tieres als dessen „Eigenwert“ verstanden, nämlich als der Eigenwert, der im Umgang mit dem Tier „geachtet“ werden müsse. Gemäß der gesetzlichen Bestimmung wird die Würde des Tieres „missachtet“, wenn man ein Tier „belastet“ und diese „Belastung“ nicht „durch überwiegende Interessen gerechtfertigt“ werden kann. Eine „Belastung“ liege vor, „wenn dem Tier insbesondere Schmerzen, Leiden oder Schäden zugefügt werden, es in Angst versetzt oder erniedrigt wird, wenn tief greifend in sein Erscheinungsbild oder seine Fähigkeiten eingegriffen oder es übermäßig instrumentalisiert wird“.

Diese Formulierungen bedeuten auch: Die Möglichkeit, eine Belastung durch „überwiegende Interessen“ zu rechtfertigen, nimmt einer Belastung des Tieres den Makel, eine Missachtung von dessen Würde darzustellen. Nach dem Gesetz existiert eine Missachtung der Würde also nicht, wenn „überwiegende Interessen“ vorliegen. Das Gesetz konstatiert somit nicht die Missachtung als generelle Folge einer Belastung. Und es bestimmt die Existenz „überwiegender Interessen“

nicht als die Bedingung, die eine Missachtung der Würde des Tieres zwar nicht ausschliesse, aber akzeptieren lasse.

Diese Argumentation ist anthropozentrisch, nicht theriozentrisch orientiert. Sie dokumentiert die mangelnde Bereitschaft des Menschen, sich und anderen die moralische Problematik der Nutzung der Tiere einzugestehen. Sie zeugt von der weit verbreiteten Selbstgerechtigkeit des Menschen, wenn es darum geht, seine Interessen der Nutzung mit dem Schutz der Tiere im allgemeinen und mit dessen Würde im besonderen zu vereinbaren.

Bezeichnend sind in diesem Sinne auch verschiedene zentrale Formulierungen im Bericht „Überlegungen zu Ethik und Pferd“ des „Observatoriums der schweizerischen Pferdebranche“ (Poncet et al. 2011): Der Bericht geht von einer „asymmetrischen Beziehung“ zwischen Mensch und Pferd aus, nämlich von einer Beziehung, die „immer eine gewisse Belastung d(ies)er Tiere“ mit sich bringe. Der Bericht geht ferner davon aus, dass der Mensch „in seiner Beziehung zu Tieren immer (auch) eigene Interessen“ verfolgt (p 21). Diese Prämissen veranlassen die Verfasser des Berichts aber nicht dazu, den Zugriff des Menschen auf das Pferd grundsätzlich zu problematisieren. Sie kennzeichnen den Kompromiss zwischen dem Schutz des Pferdes einerseits und dessen Nutzung durch den Menschen andererseits nämlich nicht als das Resultat einer menschlichen Entscheidung, sondern als eine Notwendigkeit: „Das Pferd ist heute ein Lebewesen, dessen Würde, Eigenwert und natürliche Bedürfnisse respektiert werden, dessen Verwendung aber gleichzeitig den Wünschen der Menschen in Freizeit und Sport genügen muss“ (p 11).

Zu resümieren ist also: Einen absoluten, nämlich einen von der sogenannten „Güterabwägung“ unabhängigen Schutz der Tiere gestattet die in der eidgenössischen Verfassung und im eidgenössischen Tierschutzgesetz verankerte „Würde der Kreatur“ nicht.

Ob die Anerkennung einer Würde den Tieren überhaupt einen Schutz vermittelt, der über den in den heute üblichen Gesetzen zum „ethischen Tierschutz“ zugestandenen hinausgeht, ist zumindest umstritten. Er ist eher unwahrscheinlich, wenn man die reale Entlastung der Tiere im Auge hat (Binder 2011, Ofensberger 2011).

In diesem Sinne ist zum Beispiel die Entfernung der Tasthaare des Pferdes weniger eine Missachtung von dessen Würde (Poncet et al. 2011, 49s.) und mehr ein Eingriff in seine körperliche Integrität. Mit dieser Maßnahme wird nämlich die taktile Wahrnehmung des Pferdes in einem bestimmten Bereich unterbunden. Es handelt es sich hierbei somit um einen Verstoß gegen die Schweizerische Tierschutzverordnung. Das Clipping kollidiert ebenfalls mit dem deutschen Tierschutzgesetz. Dessen Paragraphen 6. verbietet nämlich das „vollständige oder teilweise Amputieren von Körperteilen oder das vollständige oder teilweise Entfernen oder Zerstören von Organen oder Geweben eines Wirbeltieres“.

Konsequenzen der Attribuierung der Würde

Beabsichtigt man, den Tieren eine Würde einzuräumen, die mit der dem Menschen attribuierten weitgehend überein-

stimmt, dann drängt sich die Erörterung der beträchtlichen praktischen Auswirkungen dieser Maßnahme auf. Die konsequente Beachtung einer derartigen Würde beziehungsweise eines derartigen den Tieren inhärenten Wertes müsste die Nutzung der Tiere sehr viel weitergehend einschränken, als es der zuvor angesprochene Respekt gegenüber den angeborenen und den erworbenen Dispositionen der Tiere tut.

Die weitgehenden praktischen Folgen der Zuschreibung einer Würde sind in den hier angestellten Überlegungen anzumerken, auch wenn sie in diesen Überlegungen keinen Grund dafür darstellen, dem Tier die Attribuierung einer Würde zu versagen, die mit der dem Menschen zugeschriebenen Würde zumindest weitgehend übereinstimmt.

Dem Tier eine mit der menschlichen übereinstimmende Würde einzuräumen und das Tier konsequent gemäß einer solchen Würde zu behandeln, hätte zur Folge, weite Bereiche des derzeit überwiegend praktizierten Umgangs des Menschen mit den Tieren und gewiss weite Bereiche des in den Industrie- und den Wohlstandsgesellschaften üblichen Verhältnisses des Menschen zu den Tieren aufgeben beziehungsweise korrigieren zu müssen. Gewiss müssten die Tiere, wie gesagt, entsprechend der *Kantschen* Formulierung (1785, BA 67) „jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel“ behandelt werden.

Grundsätzlich wäre zum Beispiel zu fragen, ob eine die „Würde“ des Tieres respektierende Indienstnahme nicht eines der Indienstnahme vorangehenden Einverständnisses des Tieres bedarf. Diese Frage wäre unabhängig von der Erörterung der Modi zu stellen, in denen ein Tier ein solches Einverständnis ausdrücken kann oder soll.

Zu den Modi des Umgangs mit Tieren, die sich mit einer konsequent respektierten Würde nicht vereinbaren lassen, gehören auf jeden Fall das Töten, nicht minder eine Haltung mit dem Ziel des späteren Tötens und auch eine Zucht zu dem Zweck, Individuen zu erzeugen, die vornehmlich den Profit für den Menschen maximieren. Solche Maßnahmen sind mit einer folgerichtigen Beachtung einer den Tieren zugestandenen Würde selbst dann nicht vereinbar, wenn man Tiere in „humaner“ Weise – nämlich vor allem bei angst- und schmerzfreier Tötung – zur Ernährung des Menschen verwendet und die dazu erforderlichen Handlungen als „mit vernünftigem Grund“ erfolgte deklariert.

Diverse weitere Modi der Nutzung würden die den Tieren unterstellte Würde verletzen, unter anderem die übliche Pferdehaltung und das Reiten. Bereits die Bemächtigung über das Pferd erfolgt nämlich ohne dessen Einverständnis. Mit der Domestikation sowie mit der durch sie ermöglichten Stallhaltung beraubt der Mensch das Pferd seiner Freiheit, und zwar unabhängig davon, dass der Mensch für die Ernährung des Tieres sorgt, es vor Fressfeinden schützt und es vor manchen anderen Schäden, Schmerzen, Ängsten und Leiden bewahrt, die es in seinem natürlichen Biotop belasten würden. Das Besteigen des Pferdes und die vom Pferd verlangten Laufleistungen wären im Hinblick auf eine ihm attribuierte Würde ähnlich zu beurteilen. Und die Unausweichlichkeit eines solchen Urteils ließe sich nicht durch die Phasen in Frage stellen, in denen das Pferd die Entfaltung unter dem Sattel mit einer Art „Funktionslust“ erlebt.

Der Wildbeuter und das moralische Empfinden

Der Hinweis auf diverse weitere Verfahren der Haltung und der Nutzung von Tieren könnte deutlich machen, in welchem weitgehendem Maße der allenthalben vorherrschende Umgang des Menschen mit den Tieren modifiziert, ja revolutioniert werden müsste, wenn man dazu überginge, den Tieren eine Würde zuzugestehen und diese konsequent zu respektieren.

Bezeichnenderweise verzichten diverse Stimmen, die die Anerkennung der Würde des Tieres im allgemeinen fordern und die sich speziell für die Aufnahme des Begriffs „Würde“ in das deutsche Tierschutzgesetz aussprechen, in der Regel nicht nur auf eine rationale Begründung ihres Postulats. Meist verzichten sie zudem darauf, die praktischen Folgen einer konsequenten Respektierung der dem Tier zugestandenen Würde detailliert zu beschreiben. Meist fordern sie die Achtung der von ihnen eingeräumten Würde nicht kompromisslos. Häufig akzeptieren sie zum Beispiel eine möglichst schmerzlose Haltung und Zucht des „Nutz“viehs ebenso wie dessen „humane“ Tötung.

Generell neigt die Mehrzahl der Menschen bei der Nutzung von Tieren dazu, rigorose Positionen zu vermeiden und Kompromissen zuzustimmen, die zumindest den Anschein erwecken, die weitgehende Indienstnahme der Tiere lasse sich mit der Respektierung von deren natürlichen Dispositionen oder gar mit der Respektierung von deren Würde ohne Konflikte vereinbaren. Solche Kompromisse laufen in der Regel letztlich darauf hinaus, dem Menschen die konsequente Respektierung einer dem Tier zugestandenen Würde nicht zuzumuten und ihn vom Vorwurf eines „würdelosen“ Umgangs mit dem Tier zu entlasten (*Meyer 2009, 482 ss.*). Bei einer derartigen Entlastung bedient man sich meist der Unterschätzung der dem Tier zugemuteten Schmerzen, Ängste, Leiden und Schäden. Zudem bedient man sich häufig einer Argumentation, die auf die im Tierschutzgesetz kodifizierte Rechtfertigung rekurriert, nämlich auf ein Handeln „mit vernünftigem Grund“. Speziell werden mit diesem Argument das Töten und Verspeisen von Tieren sowie deren Haltung und Zucht zu diesem Zweck rechtfertigt.

Sieht man von einzelnen Virtuosen im Bereich des Tierschutzes ab, dann sind sowohl die weitgehende Nutzung von Tieren als auch das Mitgefühl mit ihnen sowie der Versuch, sich von der Verantwortung für die den Tieren zugefügten Schmerzen, Ängsten, Leiden und Schäden zu entlasten, für den Menschen bezeichnend. Der homo sapiens ist nämlich, wie bereits mehrfach angemerkt, sowohl der nach dem Prinzip der Effizienz agierende Wildbeuter als auch das moralisch empfindende Wesen. Mit dieser Bestimmung stellt sich die Frage, inwieweit und mit welchem Aufwand die biologische Konstitution des Menschen diesem – von den Virtuosen, wie gesagt, abgesehen – den konsequenten Schutz der Tiere gestattet.

Verletzlichkeit, nicht Mitgeschöpflichkeit

Der ethische Appell, die Gesundheit und das Wohlbefinden von Tieren zu schützen, ist von religiösen, philosophischen, juristischen und politischen Ideologien grundsätzlich unab-

hängig. Die Empfindungsfähigkeit sowie die Verletzlichkeit der Tiere – nicht ihre „Mitgeschöpflichkeit“ oder ihre „Würde“ – stellen die ausschlaggebenden Faktoren für diesen Appell dar. Der Schutz der Tiere wird meist allerdings, wie zuvor gesagt, nicht radikal eingefordert und schon gar nicht radikal praktiziert. Selbst in ansonsten recht unterschiedlichen Kulturen ist der Kompromiss zwischen dem Schutz der Tiere einerseits und ihrer Nutzung andererseits üblich. Das heißt auch: Selbst ansonsten recht unterschiedliche Kulturen stimmen darin überein, mehr oder minder weitgehende Ausnahmen vom konsequenten Schutz der Tiere zu akzeptieren. Bezeichnend ist in diesem Sinne, in welchem Ausmaß gemäß dem deutschen Tierschutzgesetz ein „vernünftiger Grund“ den exkulpieren kann, der einem Tier Schmerzen, Leiden und Schäden (in begrenztem Ausmaß) zufügt. Mit der Bedingung „vernünftiger Grund“ wurde, wie bereits gesagt, ursprünglich nur eine Belastung von Tieren im Rahmen eines willkürlichen Handelns sowie eine Belastung aufgrund „böser Absicht“ respektive „aus Roheit“ strikt untersagt. Die Formulierung „vernünftiger Grund“ beinhaltet ursprünglich also nicht die Verpflichtung auf die Handlungsalternative, die aufgrund einer Abwägung von Aufwand und Ertrag als diejenige erkannt wird, die das Tier weniger als die übrigen Handlungsmöglichkeiten belastet.

Der Kompromiss zwischen dem Schutz der Tiere einerseits und ihrer Nutzung andererseits reicht in den meisten Gesellschaften recht weit. Das heißt: Die Menschen verfahren bei diesem Kompromiss derart, dass ihre Interessen weitgehend gewahrt bleiben. Diverse Modi depravierender und schädigender Haltung und Nutzung von Tieren werden in der Regel erlaubt, speziell das Töten und Verspeisen von Tieren, obwohl andere Modi der Ernährung grundsätzlich möglich und meist auch verfügbar sind. Das Töten und Verspeisen wird in der Regel so lange nicht als ein Verstoß gegen den Schutz der Tiere aufgefaßt, wie man, wie ebenfalls schon angesprochen, eine möglichst belastungsarme Haltung und Tötung arrangiert.

Kompromisse dieser Art beziehungsweise diesen Ausmaßes würden, wie gesagt, gegen eine dem Tier eingeräumte und konsequent respektierte Würde verstoßen. Solche Verstöße würde die Gesellschaft vermutlich allerdings akzeptieren. Das heißt: Selbst im Fall der Aufnahme des Begriffs „Würde“ in das Tierschutzgesetz oder gar in das Grundgesetz würde die Gesellschaft sich wahrscheinlich nicht davon abhalten lassen, ihre Interessen weitgehend durchzusetzen und die Tiere weitgehend zu nutzen. Bezeichnenderweise hat die Aufnahme des Begriffs „Würde“ in die eidgenössische Verfassung das Verhalten der Menschen gegenüber den Tieren gewiss nicht so gravierend verändert, wie es bei konsequenter Respektierung der Würde erforderlich wäre. Die Probleme bei der Umsetzung der rechtlichen Bestimmung in die Praxis und damit die Rechtsunsicherheit sind weiterhin erheblich (Binder 2011, Friedli 2011, Steiger 2011, Poncet et al. 2011).

Man darf hier anmerken: Wenn selbst die den Menschen (laut Grundgesetz) eingeräumte „Würde“ einen straffrei praktizierten „würdelosen“ Umgang mit Mitmenschen nicht hat unterbinden können, ist nicht davon auszugehen, eine den Tieren zugestandene „Würde“ werde die de facto straffreie extreme, mit physischer sowie psychischer Belastung verbundene Nutzung von Tieren beenden. Eine dem Tier im Gesetz zwar eingeräumte, in Wirklichkeit aber inkonsequent beachtete Wür-

de ließe die Minimierung physischer und psychischer Belastung von Tieren nicht erreichen. Im Gegenteil: Ein solches Zugeständnis von „Würde“ diene vor allem dem Menschen, würde ihm nämlich trotz weitgehender Beeinträchtigungen der Gesundheit und des Wohlbefindens der Tiere den Anschein moralischer Integrität verleihen.

Eine inkonsequent und unaufrichtig respektierte „Würde“ könnte die Gesundheit und das Wohlbefinden der Tiere also nicht fördern. Bezeichnenderweise scheinen die Reflexionen über die „Würde“ des Tieres in manchen Diskursen dazu zu führen, die genuine Aufgabe des Schutzes von Tieren aus dem Auge zu verlieren. Der effiziente Schutz besteht nämlich, wie gesagt, nicht in moralischen Erörterungen und moralischen Beweggründen des Menschen, sondern ausschließlich in konkreten Handlungen, aus denen die Reduktion der physischen und/oder der psychischen Belastung der Tiere resultiert.

Versachlichung und Erniedrigung

Ein bezeichnendes Beispiel für die für das Tier irrelevanten moralischen Erörterungen liefert die Diskussion über die Funktion von Tieren in Schimpfwörtern: Sich auf die Kuh oder den Stier, auf den Ochsen, den Esel oder den Affen, auf das Schwein, den Vogel oder das Schaf, auf den Hengst oder die Heuschrecke zu berufen und aufgrund der diesen Tieren unterstellten (negativ bewerteten) Eigenschaften Menschen abschätzig zu charakterisieren, gilt manchen ethisch Engagierten als eine Verletzung der Würde der Tiere.

Direkt und handfest wirken sich die zur negativen Charakterisierung von Mitmenschen gewählten Hinweise auf die Tiere selbst freilich nicht aus. Solche Hinweise stellen vielmehr Usancen des Menschen dar, und zwar für die Tiere letztlich irrelevante Usancen. Dies gilt ebenso für die (vom Erleben des Tieres unabhängigen) „Erniedrigungen“ oder für eine sprachliche „Versachlichung“ von Tieren, letzteres zum Beispiel mit der üblichen Formulierung „Material und Methoden“ in veterinärwissenschaftlichen Untersuchungen.

Die Diskussion darüber, ob und inwieweit die Berufung auf Tiere in Schimpfwörtern die „Würde“ der Tiere verletzt, beschäftigt sich mit einem für die Gesundheit und das Wohlbefinden der Tiere irrelevanten menschlichen Problem. Gleiches gilt für den den Schimpfwörtern zugrundeliegenden Usus, Tieren bestimmte negativ bewertete Eigenschaften zuzuschreiben beziehungsweise Eigenschaften von Tieren aus anthropomorpher Sicht abschätzig zu beurteilen.

Zudem weist der Mensch nicht nur bei der abschätzigen Bewertung seiner Artgenossen auf Tiere – respektive Tierarten – hin; auf Tiere berufen wir uns zudem, um Mitmenschen positiv zu charakterisieren oder positiv bewertete Eigenschaften dieser Mitmenschen zu benennen. Der weibliche Liebespartner zum Beispiel wird nicht selten als „Mäuschen“, der männliche nicht selten als „Bärchen“ oder „Bär“ angesprochen. Auf manche Tiere beruft man sich darüber hinaus bald mit der Unterstellung positiv bewerteter Eigenschaften, bald mit der Unterstellung negativ bewerteter. In diesem Sinne wird der Stier ebenso wie der Hengst mit ambivalenter Bedeutung angesprochen. Zur Charakterisierung bestimmter Menschen

und zur Artikulierung bestimmter Eigenschaften von Menschen müssen ferner nicht nur Tiere erhalten; Pflanzen („ein Kerl wie ein Baum“, „schwankend wie ein Schilfrohr im Wind“) geht es ebenfalls so, selbst Heilige („ein schöner Heiliger“) werden nicht ausgenommen. Und über das bereits Gesagte hinaus berufen manche Kulturen sich auf die Gestalt eines Tieres, um das Heilige respektive eine numinose Wirklichkeit zu konkretisieren.

Beim Urteil über die Berufung auf Tiere zur abschätzigen Bewertung eines Mitmenschen ist durchaus einzuräumen: Die abschätzige Bewertung tierischer Eigenschaften und die Berufung auf Tiere in Schimpfworten führen möglicherweise zu einer negativen Einstellung zu bestimmten Tieren; und aus dieser resultiert möglicherweise ein wenig rücksichtsvoller Umgang mit diesen Tieren. Effizient lässt sich eine solche Behandlung von Tieren freilich nicht über die Erörterung menschlicher Usancen bei der Verwendung von Schimpfworten korrigieren. Aus der Sicht des Tieres ist vielmehr dessen physische und psychische Belastung durch ein bestimmtes Handeln aufzudecken und dieses Handeln mit dem Ziel des Abbaus der Belastung zu verändern. So zu verfahren, führt zudem insofern über den konkreten Fall hinaus, als man derart das Augenmerk generell auf die Auswirkung des – wie auch immer motivierten und begründeten – menschlichen Handelns lenkt.

Gegen ideologische Deutungen

Diese Argumentation bestärkt: Den vorliegenden Überlegungen liegt ein pragmatisches Verständnis des Tierschutzes zugrunde. Nach diesem bildet die Minimierung der Belastung des Tieres das ausschlaggebende Kriterium, nicht die Motivation des menschlichen Handelns, aus dem die Minimierung resultiert. Um diese Auffassung verständlich zu machen, soll im folgenden einen Überblick über grundsätzliche Aspekte des Tierschutzes gegeben und dabei die Motivation des menschlichen Handelns besonders kritisch berücksichtigt werden.

Dem Begriff „Tierschutz“ assoziiert man meist die mehr oder minder ausgeprägte Bereitschaft des Menschen, für die Gesundheit und das Wohlbefinden anderer Lebewesen zu sorgen. Man verbindet mit diesem Begriff in der Regel ferner ein altruistisches ethisches Engagement, das den Zugriff des Menschen den Ansprüchen des Tieres unterordnet und die Nutzung des anderen Lebewesens mehr oder minder weitgehend einschränkt. Der Mensch, der den Tierschutz derart betreibt, gilt als ein in besonderem Maße ethisch orientiertes Individuum, und zwar im Gegensatz zu Personen, die Tiere ausschließlich nutzen und dies zudem rücksichtslos tun.

Ein solches Verständnis des Tierschutzes und der mit ihm verbundenen menschlichen Moral beruht freilich auf Klischeevorstellungen vom menschlichen Handeln im allgemeinen sowie von der menschlichen Moral und der menschlichen Nutzung der Tiere im besonderen. Derartige Klischeevorstellungen sind nicht geeignet, die Wirklichkeit des menschlichen Verhaltens im allgemeinen und die Wirklichkeit des Schutzes von Tieren im besonderen unvoreingenommen zu begreifen. Sie sind speziell nicht geeignet, den Beitrag zum Schutz des Pferdes zureichend zu erfassen, der im Rahmen der verschie-

denen Modi seiner Nutzung geleistet wurde und weiterhin geleistet wird, und zwar von denjenigen, die sich des Pferdes mit ökonomischen, militärischen oder sportlichen Absichten bedienen und weiterhin bedienen.

Die vorliegende Analyse (Meyer 2002,71 ss.) soll das Verständnis der menschlichen Beweggründe und ihrer Auswirkungen auf das Tier fördern. Sie wendet sich gegen bestimmte ideologische Deutungen der Moralität des Menschen und ihrer Folgen. Sie geht vom Menschen als einem bio-logischen Wesen sowie von den dem homo sapiens eigenen Motivations- und Handlungsstrukturen aus. Aufgrund dieser Basis expliziert die Analyse mit dem egoistisch, dem humanistisch und dem altruistisch motivierten Tierschutz auf den ersten Blick unterschiedliche Beweggründe für das Handeln des Menschen. Von den Beweggründen des Handelns werden mit Nachdruck dessen Auswirkungen abgehoben. Häufig unterscheiden diese sich – gemäß den unterschiedlichen Motiven des Handelns – weitgehend voneinander. In manchen Fällen stimmen sie aber auch – trotz unterschiedlicher Beweggründe des Handelns – überein.

Diese Gegebenheiten legen nahe, zwischen einem Tierschutz zu unterscheiden, der direkt und unmittelbar, nämlich als Endziel, beabsichtigt wird, und einem Tierschutz, der sich als (indirekter) Nebeneffekt aus Handlungen ergibt, bei denen Menschen in erster Linie Interessen anderer Art verfolgen, der Schutz des Tieres also „nur“ ein Mittel oder eine Folge bei der Verwirklichung der Interessen anderer Art darstellt. Die Analyse läuft darauf hinaus, den Tierschutz, der durch die (moralischen) Beweggründe des Menschen gekennzeichnet wird, von einem Tierschutz abzuheben, der primär die konkreten Auswirkungen des Handelns auf das Tier im Auge hat und dem die sie auslösenden oder begleitenden menschliche Motive letztlich gleich-gültig sind.

Erkenntnis und Ideologiekritik

Die derart betriebene Analyse dient primär dem Ziel der Erkenntnis inklusive der Ideologiekritik. Die vom Erkenntnisinteresse angeregte Einsicht wird freilich insofern „praktisch“, als sie dazu beiträgt, die Auswirkungen des menschlichen Handelns auf das andere Lebewesen in den Mittelpunkt des „Tierschutzes“ zu stellen und den Tierschutz unabhängig von der Bewertung der menschlichen Motive zu erfassen und zu beurteilen. Zu diesem Resultat gelangt die Analyse vor allem aufgrund der Relativierung der Motive, die den Menschen zum Schutz eines Tieres veranlassen, nämlich aufgrund der Relativierung der in einem ersten Schritt angenommenen Unterschiede zwischen der egoistischen, der humanistischen und der altruistischen Motivation. Die Relativierung der Beweggründe respektive der Absichten wird durch die Erkenntnis bestärkt: Bestimmte menschliche Beweggründe provozieren weder notwendig noch regelmäßig bestimmte Auswirkungen auf das Tier. Zumindest in manchen Fällen fördern speziell die altruistischen Motive den Tierschutz nicht effizient.

Grundsätzlich ist davon auszugehen, dass der Mensch aufgrund seiner Antriebe, seiner Bedürfnisse und seiner Einstellungen, aufgrund seiner Interessen, seiner Ziele und seiner Ideen, aufgrund seiner Prinzipien, seiner Werte, seiner Hoff-

nungen und seiner Erfahrungen handelt. Das heißt: Antriebe, Bedürfnisse und Einstellungen, Interessen, Ziele und Ideen, Prinzipien, Werte, Hoffnungen und Erfahrungen veranlassen den Menschen zum Handeln und auch zu den speziellen Modi des Handelns. Die Ideen im allgemeinen und die ethischen Werte im besonderen stellen demnach nicht die einzigen und auch nicht die ausschlaggebenden Richtlinien des Handelns dar.

Letzteres besagt unter anderem: Insbesondere der über Einzelfälle hinausgehende und in größerem Ausmaß betriebene altruistisch motivierte Tierschutz, nämlich die selbstlose Sorge des Menschen für das Wohlbefinden anderer Lebewesen, bildet nicht den einzigen Beweggrund des Menschen; er gehört wohl auch nicht zu den grundsätzlich und historisch zentralen Beweggründen des animal rationale. Die primäre und ausschlaggebende Absicht des Menschen beim fortgeschrittenen Umgang mit dem Tier stellte und stellt weiterhin – von Ausnahmen abgesehen – die (physische und/oder die psychische) Nutzung des anderen Lebewesens dar. Dieses Faktum beruht, wie gesagt, auf der bio-logischen Konstitution des homo sapiens als eines Wildbeuters, freilich als eines Wildbeuters, der sozial – nämlich mit Artgenossen in Gruppen – lebt und agiert, sich zudem zu manchen artfremden Lebewesen affektiv sowie emotional hingezogen fühlt. Darüber hinaus verfügt der homo sapiens über ein mehr oder minder ausgeprägtes Bewusstsein von der moralischen Dimension seines Tuns sowie über eine mehr oder minder begrenzte Kraft zum Handeln nach Maßgabe bestimmter moralischer Empfindungen und Prinzipien. Das Verständnis dieser bio-logischen Grundlage der psychischen Konstitution des Menschen ist unter anderem unverzichtbar, um die Bereitschaften und die Leistungen des homo sapiens im Bereich des Tierschutzes ungeschminkt zu erfassen, das heißt, um sich die realen Verläufe nicht von (in der Regel als erstrebenswert angesehenen) Ideen verstellen zu lassen.

Gesundheit, Wohlbefinden und Einsatzfähigkeit

Die natürlichen Dispositionen des Pferdes zum Beispiel musste der Mensch in Grenzen bereits für die erfolgreiche Jagd beachten. Anschließend erforderte die Domestikation die weitergehende Respektierung der Natur des Tieres. Das zunehmende Wissen um diese Natur und deren zunehmende Berücksichtigung erlaubten es seit etwa dem 4. Jt. v. u. Zr., das Pferd intensiv und differenziert zu nutzen. Wahrscheinlich förderten negative Erfahrungen immer wieder die Erkenntnis: Die unzureichende Beachtung der Dispositionen des Pferdes, seine unzureichende Haltung und Fütterung sowie seine Überforderung als Zugkraft oder als Lastträger reduzieren in der Regel und/oder auf Dauer seine Leistungen.

Die negativen Erfahrungen gingen mit positiven einher, nämlich mit der Erkenntnis, dass die Leistungen sich – gewiss in der Regel und auf Dauer – stabilisieren und maximieren ließen, wenn man das Pferd seiner (natürlichen) Konstitution, seinem (natürlichen) Bedarf und seinen weiteren Dispositionen gemäß hielt, fütterte und belastete. Der Nutzung diente es dementsprechend, dem Pferd Ängste, Schmerzen, Leiden und Schäden möglichst weitgehend zu ersparen, das heißt für seine Gesundheit und sein Wohlbefinden zu sorgen. Man darf, wie gesagt, zudem davon ausgehen, dass negative

Erfahrungen manche zunächst als effizient erachteten Praktiken korrigierten und integrale Faktoren darstellten, um auf dem Wege von Versuch und Irrtum zu neuen Erkenntnissen über den Bedarf der Tiere zu gelangen.

Das Postulat, für den Bedarf und die Bedürfnisse der Pferde Sorge zu tragen, wurde in früheren Jahrhunderten meist mit deren ununterbrochener und dauerhafter Einsatzfähigkeit, das heißt mit dem Interesse des Menschen bei der Nutzung der Tiere, begründet, nicht mit deren autonomer Gesundheit und deren autonomem Wohlbefinden. Fundiert wurde diese Begründung, so zum Beispiel im Mittelalter bei *Jordanus Rufus* (ca. 1250, Prolog, 3 ss. et passim), durch die religiöse Überzeugung, die Pferde seien wie die Tiere im allgemeinen „vom höchsten Schöpfer aller Dinge unverkennbar zum Nutzen des Menschengeschlechtes geschaffen“. Die religiöse Deutung wurde – inklusive des Programms der Vervollkommnung der Tiere durch den Menschen – immer wieder artikuliert und bestärkt, auch in den Reitlehren der frühen Neuzeit. Selbst in der gegenwärtig gültigen Doktrin der Deutschen Reiterlichen Vereinigung findet sich diese Interpretation, nämlich mit *Isenbarts* (2002, Vorwort) Satz „Pferde sind für die Menschen geschaffen – so wie die Welt!“.

Kreationistische Ideologien

Eine solche kreationistische Deutung hatte *Schoenbeck* (1908, 67 ss.) sogar mit den physischen sowie den psychischen Dispositionen des Pferdes konkret und detailliert erläutert: „Die Geschmeidigkeit des langen, aufwärts getragenen, nach vorn geneigten Halses, der überaus tragfähige, elastische Rücken, der leicht heranzunehmende Kopf, die mit einem außerordentlich kräftigen Muskel- und Sehnenapparat versehenen Beine stempeln das Pferd in erster Linie zum Reittier, und die Schönheit seiner Formen und Konturen unterstützt diesen Zweck aufs wesentlichste.“ Selbst die Kinngrube soll „speziell zum Anlegen der Kinnkette geschaffen“ sein, nämlich als „Kinnkettengrube“.

Von den kreationistischen Ideologien sind die empirischen Analysen der Disposition des Pferdes für die reiterliche Nutzung deutlich zu unterscheiden, zum Beispiel die von *Hertsch* (1999, 23) explizierte Disposition: „Das Haustier Pferd ist aufgrund seines Körperbaus wie kaum ein anderes Tier zum Tragen von Lasten auch mit großer Geschwindigkeit sowie auch zum Springen geeignet. Kraft, Geschwindigkeit und Ausdauer sind die hervorstechenden Merkmale des Pferdes, woraus sich die Eignung als Dressur-, Spring- und Vielseitigkeitspferd ergibt.“

Die kreationistische Deutung lässt die Erkenntnisse und Aussagen der Evolutionsbiologie übersehen, oder sie wird explizit gegen die Sicht der Evolutionsbiologie vertreten. Die ideologische Deutung reduziert die Bereitschaft, die Auswirkungen des Reitens auf das Pferd kritisch wahrzunehmen und zu reflektieren. Sie behindert speziell das mit praktischen Konsequenzen verbundene Eingeständnis der Tatsache, dass „das Skelett eines Reitpferdes ... durch die sportliche Nutzung einer hohen und langfristigen mechanischen Belastung ausgesetzt“ ist (*Finkler-Schade* 1999, 203). Unberücksichtigt bleibt darüber hinaus meist, in welcher Art und in welchem Ausmaß der Wettkampfsport und selbst das sogenannte Freizeitreiten Pferde psychisch „strapaziert“.

Die Nutzung durch den Menschen ist, so Rooney (1999,46 s.), direkt oder indirekt für zahlreiche Krankheiten und Schäden des domestizierten Pferdes verantwortlich, und zwar aufgrund der veränderten Haltung, aufgrund der durch die züchterische Selektion veränderten Prädispositionen und/oder aufgrund der Modi der Nutzung. Der dänische Veterinärverband konstatierte dementsprechend im Juni 2004 in einem programmatischen Papier, die Nutzung von Pferden durch den Menschen stelle eine „Abweichung vom natürlichen Verhalten der Pferde“ dar, und zwar eine den Wünschen des Menschen entsprechende Abweichung (DVA 2004,1).

Bei ihrem Bemühen, die Nutzung zu intensivieren und den mit dieser Nutzung erreichten Profit zu maximieren, ignorierten Menschen nicht selten die Ansprüche des Pferdes. Manche Menschen tun dies weiterhin. Die systematisch und mit Weitblick verfolgte Maximierung respektive Optimierung der Nutzung impliziert demgegenüber das Bestreben, die „Natur“ des Pferdes besser zu erkennen und intensiver zu berücksichtigen.

Die von der Nutzung unabhängige Sorge um die Gesundheit und das Wohlbefinden der Pferde wurde in der hippologischen Literatur der früheren Jahrhunderte nur selten artikuliert. Im Zusammenhang mit der Überforderung der Pferde äußerte zum Beispiel Cavendish (1667,204) eine Art von Mitleid. Er sprach, so die deutsche Übersetzung, vom „armen Pferd“, das „an einem oder anderem Teil des Leibes bald Schaden nehme und verdorben sei“. Die altruistischen Anklänge verband der Reitmeister freilich eng mit egoistischen Motiven, nämlich mit seinem Interesse, aus den Schäden resultierende Einbußen beim Wert sowie bei der Nutzung des Pferdes zu vermeiden.

Verrohung und Ärgeris

Einen mit altruistischem Empfinden verbundenen humanistisch motivierten Tierschutz artikuliert Hünersdorf (1791) gut ein Jahrhundert später. Als Ausdruck begrenzter „Menschlichkeit“ kennzeichnete er die Misshandlung des Pferdes durch einen auf sein Recht als Eigentümer sich berufenden Reiter. In ähnlichem Sinne forderte der Reitmeister die Scham derjenigen, die eine „so edle Kreatur“ misshandelten (p 309). Humanistisch begründete der Stallmeister den Schutz wahrscheinlich auch dort, wo er das „schmerzhaftes Gehen“ von Pferden als „Übel“ bezeichnete; vor dessen Aufhebung sah er „kein Mittel als Mitleiden und Geduld“ (p 171).

Den humanistisch rechtfertigten Tierschutz propagierten insbesondere diverse Aufklärer im 18. sowie zahlreiche pädagogisch engagierte Philanthropen im 19. Jahrhundert. Dieser Schutz der Tiere war wie der egoistisch motivierte ein anthropozentrischer und deshalb ein indirekter, weil in ihm nicht das Erleben der Tiere, sondern die moralische Beschaffenheit sowie die moralische Erziehung der Menschen die eigentlichen Anliegen bildeten. In der Roheit gegenüber dem Tier sahen die humanistisch orientierten Tierschützer das Verweilen des Menschen in der Animalität, den Verzicht auf eine das bloß Natürliche überwindende moralische Steuerung sowie den Verrat der ethischen Kultivierung und der diese kennzeichnenden Leistungen des Mitgefühls, der Sorge und der Hilfe. Bezeichnenderweise befürchtete man von der rücksichtslosen Behandlung der Tiere die Verrohung des

Umgangs mit den Mitmenschen, befürchtete die Relativierung der ethischen Werte im allgemeinen und den Abbau von deren Verbindlichkeit im Erleben der Heranwachsenden im besonderen. Zudem ging es im humanistischen Tierschutz um die moralische Konstitution des gottgeschaffenen Menschen, ferner um eine die gesamte Kreatur durchwirkende Moralität. Der humanistisch motivierte Tierschutz wandte sich bezeichnenderweise speziell gegen das Quälen von empfindungsfähigen Wesen in der Öffentlichkeit, damit auch gegen ein Quälen, das nicht nur bei bestimmten Individuen „Ärgeris erregte“, sondern den Menschen als moralisches Wesen generell beschämte und in der Öffentlichkeit pädagogisch sowie andragogisch verwerfliche Beispiele lieferte. In diesem Sinne ist Friedrich des Großen (meist verkürzt zitiertes) Diktum zu verstehen: „Ich glaube, ein Mensch, der gegen ein treues Tier gleichgültig sein kann, wird gegenüber seinesgleichen nicht dankbarer sein, und wenn man vor die Wahl gestellt wird, ist es besser, zu empfindsam als hart zu sein.“ Im Brief an seine Schwester Wilhelmine vom 29. Dezember 1752 (*Friedrich d. Große/Wilhelmine von Baireuth*, p 237 s.) entschuldigte und rechtfertigte der König mit diesen Worten seinen „häuslichen Kummer“ über den Tod seiner Hündin Biche.

Egoistische Motivation

Seit dem Ende des Mittelalters hatte vor allem ein „egoistisches“ Anliegen, nämlich das Interesse an der dauerhaften und mit möglichst geringem finanziellem Aufwand verbundenen militärischen Einsatzfähigkeit der Kavallerie, die Gesundheit zahlreicher Pferde gefördert. Dieses Interesse hatte zudem einen integralen Beweggrund für die Entwicklung der neuzeitlichen Reitlehren gebildet. In letzteren wurde die Schonung der Pferde explizit vor allem zum Zweck der Erhaltung ihrer Einsatzfähigkeit gefordert. Das heißt, die Befindlichkeiten der Tiere bildeten nicht den ausschlaggebenden Gesichtspunkt. Insbesondere sah man in den Befindlichkeiten keine autonomen Gegebenheiten. Wenn die Reitmeister die Empfindungen der Tiere thematisierten, taten sie dies vor allem im Hinblick auf deren Einfluss auf den Fortschritt der reiterlichen Ausbildung und des reiterlichen Einsatzes: Die Schulung insgesamt und die einzelnen Maßnahmen der Ausbildung sollten der Gesundheit des Pferdes dienen. Und diese wurde als die Basis der ununterbrochenen Diensttauglichkeit verstanden. Die „Instruktion zum Reitunterricht für die Kavallerie“ von 1882(II,212) zum Beispiel forderte dementsprechend die Ausbildung mit dem Ziel der „Konservierung des gesamten Pferdmaterials“.

Beim Einsatz der Pferde im Personen- sowie im Güterverkehr und dann auch in der Landwirtschaft handelte man aufgrund ähnlicher Motive; und man argumentierte mit ähnlichen Begründungen. Nicht anders verfolgten die Menschen bei ihrem Bemühen um die Hygiene der als Nahrung verwendeten Tiere ihre eigenen Interessen. Gleichwohl verbesserten sie mit derart motiviertem Handeln die Lebensbedingungen der Tiere. In grundsätzlich ähnlicher Weise förderte selbst das Engagement der Forscher für die Zuverlässigkeit der Resultate ihrer Experimente das Wohl der Versuchstiere. Und mit dem in den Trab- sowie in den Galopprennsport investierten Geld wuchs das Interesse der Besitzer und nicht minder das der Wetter an der Gesundheit der Pferde und dem-

entsprechend an veterinärmedizinischen Maßnahmen zu deren Wohl. In diesem Kontext wuchs auch die Bereitschaft, den Sport langfristig fördernde Forschungen finanziell zu unterstützen. Gleichfalls veränderte sich mit den zunehmenden ökonomischen Investitionen der – zugegebenermaßen ambivalente – Aufwand für die veterinärmedizinische Betreuung der Pferde im Turniersport. Und der Vielzahl der mit beträchtlichem ökonomischem Aufwand unterhaltenen Hobbyferde entspricht die Vielzahl der Kliniken, die die Besitzer der Tiere nicht völlig selbstlos aufsuchen, um das Wohl ihrer Schützlinge zu erhalten oder wiederherzustellen; gesunde Partner erfreuen in der Regel nämlich mehr als kranke. Zudem erleichtert die Gesundheit den Umgang mit den Tieren; sie reduziert die Furcht, die Tiere zu verlieren, steigert auch die Zufriedenheit und das Ansehen der Besitzer.

Häufig schützt der Mensch die Tiere also, indem er seine individuellen Interessen oder die Interessen seiner Bezugsgruppe verfolgt. In manchen Fällen schützt der Mensch zudem die Tiere, indem er generellen Interessen seiner Artgenossen entspricht. Dies ist, wie gesagt, zum Beispiel dort der Fall, wo mit dem Schutz der Tiere die moralische Ertüchtigung des Menschen gefördert werden soll. Sowohl beim Schutz der Tiere aufgrund individueller Interessen als auch bei einem solchen Schutz aufgrund allgemeiner menschlicher Anliegen handelt es sich um eine anthropozentrische Motivation, im Fall der individuellen und der gruppenspezifischen Interessen um eine egoistische, im Fall der generellen menschlichen Interessen um eine humanistische. Anders als die beiden Modi anthropozentrischer Motivation richtet sich der altruistisch motivierte Tierschutz auf das Interesse der Tiere im allgemeinen oder auf das Interesse bestimmter Individuen. Hier ist demgemäß von einem theriozentrisch motivierten Schutz zu sprechen. Die Gesundheit und das Wohlbefinden der anderen Lebewesen stellen beim altruistisch respektive theriozentrisch motivierten Tierschutz die das Handeln des Menschen leitenden Absichten dar. Die Gesundheit und das Wohlbefinden der Tiere werden direkt intendiert, nicht indirekt respektive mittelbar erreicht, nämlich nicht als Mittel, Teilziele oder Nebeneffekte eines Handelns zu einem anderen (End)Zweck.

Das Mitleid mit dem weitgehend ähnlich wie der Mensch empfindenden Tier, eine für den Menschen verbindliche ethische Norm, zum Beispiel die in *Kants* „kategorischem Imperativ“ kodifizierte Pflicht, ein spezieller, unter anderem die Tiere betreffender ethischer Wert und/oder ein dem Tier eingeräumtes Recht begründen den altruistisch motivierten Tierschutz; sie begründen das Bestreben, Schmerzen, Leiden, Ängste und Schäden der anderen Lebewesen zu unterbinden oder zu minimieren. Dieses Bestreben soll unabhängig von menschlichen Interessen oder ausdrücklich gegen solche zu konkreten Handlungen führen.

Gesinnung und Verantwortung

Anders als die altruistische und die humanistische Motivation des Einsatzes für Tiere genießt die egoistische gesellschaftlich kein hohes Ansehen; deshalb wird sie häufig kaschiert. Nicht selten werden vor allem altruistische Beweggründe an Stelle der egoistischen vorgegeben, um sich selbst und/oder den Menschen generell moralisch aufzuwerten. Solche Verzeichnungen und Ideologien aufzudecken, stellt eine Aufgabe der

psychologischen Analyse dar. Letztere kann die „Gesinnungsethik“ (*Weber* 1919,50 ss.) als eine Einstellung beziehungsweise als ein Handeln verständlich machen, die respektive das mehr die moralische Auszeichnung des Akteurs und weniger die Meliorisierung der Situation des vom ethischen Handeln betroffenen Individuums im Auge hat. Dieser Umstand ist für die Behandlung von Tieren wohl noch relevanter als für die auf die Mitmenschen gerichteten Aktionen.

Der „Gesinnungsethik“ stellte *Weber* die „Verantwortungsethik“ gegenüber. Im Rahmen der „Verantwortungsethik“ orientiert der Handelnde sich an den Auswirkungen seines Tuns. Das Wohl der Tiere gewährleistet er dabei vor allem mit der Respektierung von deren Bedarf sowie der diesem entsprechenden Bedürfnisse der anderen Lebewesen. Sekundär sind in diesem Fall die Motive, die das Handeln leiten. Das besagt vor allem: Von einer bestimmten ethischen Gesinnung, von einer bestimmten ethischen Absicht und/oder von einem bestimmten ethischen Engagement ist derartiges Handeln unabhängig.

Letztere Feststellung rückt unter anderem die Gesinnungsethik *Kants* (1785, BA 1) sowie *Kants* uneingeschränkte Anerkennung des „guten Willens“, in ein kritisches Licht. *Kant* wandte sich speziell gegen die sogenannte „goldene Regel“: „Was du nicht willst, das man dir tu‘, das füg‘ auch keinem anderen zu.“ Die „goldene Regel“ – von *Kant* (1785, BA 68 Anm.) ausdrücklich als „trivial“ charakterisiert – thematisiert das „Antun“ und das „Zufügen“. Dementsprechend ist diese Regel als ein verantwortungsethisches Postulat zu verstehen. Aus diversen Gesellschaften ist die „goldene Regel“ als das stets gültige ethische Prinzip überliefert (*Büchmann* 1864,23).

Die List der Natur

Den zuvor angesprochenen Respekt gegenüber den natürlichen Dispositionen der Tiere im allgemeinen und der Pferde im besonderen begründeten die Praktiker, wie gesagt, meist mit dem Zweck, die Leistungen der Tiere und den durch sie erreichten Profit zu steigern. Der Respekt wurde aufgebracht, weil die Tiere – gewiss bei gravierender Missachtung ihrer anatomischen Strukturen, ihrer physiologischen Prozesse, ihrer genetisch fixierten Verhaltensdispositionen sowie ihrer Befindlichkeiten – zu maximaler Leistung bei eufunktionalem Bewegungsablauf nicht in der Lage waren. Dazu waren sie unter diesen Umständen zumindest in der Regel nicht in der Lage, ferner nicht dauerhaft. Die Existenz optimaler Umstände als der Bedingungen der uneingeschränkten Entfaltung des Leistungspotentials gehört zur Sach- respektive zur Funktionslogik der Organismen.

Wer dazu neigt, die Natur zu personifizieren, kann hier von einer „List der Natur“ sprechen. Sie besteht darin, dass der Mensch nur bei (weitgehender) Respektierung der angeborenen Dispositionen der Tiere deren Vermögen maximal respektive optimal zu nutzen vermag.

Die „List“ bedeutet dann auch: Die natürlichen Dispositionen der Tiere werden nicht erst aufgrund des altruistischen Engagements des Menschen respektiert. Zumindest auf Dauer „funktionieren“ Organismen bei der Entfaltung maximaler und zugleich optimal vollzogener Leistungen nur bei Respek-

tierung ihrer angeborenen und erworbenen Dispositionen. Und das heißt: Nur in Ausnahmefällen, nur über eine beschränkte Zeit und nur in suboptimaler Form sind extreme Leistungen selbst bei weitgehender Missachtung der Gesundheit und des Wohlbefindens der Tiere zu verwirklichen.

In der Regel gehen also mit der maximalen Leistung die Gesundheit und Wohlbefinden einher. Diese Regel gilt vor allem, wenn man nicht nur die in quantitativer Hinsicht extreme, sondern zugleich die optimale Leistung im Auge hat, wenn man somit die optimal koordinierte Arbeit der Muskeln als eine Komponente der maximalen Leistung versteht und sich um die Leistungssteigerung im Rahmen eufunktionaler Abläufe bemüht. Das Ziel der Leistungssteigerung impliziert insofern das Postulat, dysfunktionale physische und psychische Prozesse als suboptimale Resultate zu meiden beziehungsweise durch geeignete Einwirkung – konkret: durch pferdgemäße Haltungs- und/oder Ausbildungsmaßnahmen – zu eliminieren.

Der skizzierte Zusammenhang bedeutet weiter: Die Nutzung der Tiere nach den Prinzipien der ökonomischen Rationalität konfliktiert nicht notwendigerweise mit dem Postulat des Tierschutzes; die Nutzung konfliktiert vor allem dann nicht mit diesem Postulat, wenn nicht nur die in quantitativer Hinsicht maximale, sondern die im explizierten Verständnis optimale Leistung verlangt wird.

Die Nutzung der Tiere nach den Prinzipien der ökonomischen Rationalität geht allerdings nur dann mit dem Tierschutz einher, wenn die Halter der Tiere deren natürliche Dispositionen kennen und wenn sie bereit sowie in der Lage sind, mit Weitsicht nach dieser Kenntnis zu handeln. Der skizzierte Zusammenhang bedeutet in positiver Formulierung: Die (zu weitsichtigem Handeln veranlassende) wachsende Kenntnis der Dispositionen der Tiere verbessert respektive intensiviert – zumindest in der Regel – den Tierschutz. In negativer Formulierung besagt dies: Mangelndes Wissen und kurzsichtige Handlungsentwürfe beeinträchtigen in der Regel den Tierschutz, und zwar vor allem bei hohen Anforderungen an das Leistungsvermögen der Tiere.

Egoistisch motivierter Tierschutz

Die erfolgreichen Verläufe und ebenso die Minusvarianten bestätigen den (insbesondere auf den verschiedenen Ebenen des heutigen Pferdesports beobachtbaren) Zusammenhang: Die Minusvarianten resultieren aus der Missachtung der Ansprüche der Tiere durch begrenzt informierte und/oder durch besonders ehrgeizige Menschen. Bei letzteren besteht die Missachtung meist in dem kurzsichtigen Versuch, sich ausschließlich um die maximale Leistung oder um die Leistung trotz suboptimaler Umstände (Krankheit, Rekonvaleszenz, Angst) zu bemühen und dabei die Gesundheit sowie das Wohlbefinden der Tiere mehr oder minder anhaltend und/oder in bestimmter Hinsicht zu ignorieren. Eine derartige Missachtung kann durchaus mit ansonsten intensiver Hege und Pflege der Tiere verbunden sein, ebenfalls mit dem grundsätzlichen Wissen um die Bedeutung des sowohl physiologischen als auch emotionalen „Äquilibrium“ der Lebewesen (Denoix und Pailloux 1989, 13 et 83). Das „Äquilibrium“ ist im vorliegenden Zusammenhang als Synonym für die Gesundheit und das Wohlbefinden als die integralen Vor-

aussetzungen für die optimale Leistungsbereitschaft sowie die optimale Leistungsfähigkeit zu verstehen.

Aufgrund des skizzierten Zusammenhangs konnte der Einsatz der Menschen für die intensive Nutzung der Pferde also die Gesundheit und das Wohlbefinden der Tiere fördern; er konnte dies tun und kann es weiterhin leisten, konnte und kann es speziell im Vergleich zu einer unbedachten Nutzung und Ausnutzung auf niedrigem Leistungsniveau erreichen. Unter den zuvor genannten Bedingungen ergab sich der (mehr oder minder weitgehende) Schutz der Pferde bei der konsequenten Verfolgung menschlicher Interessen als die (indirekte) Konsequenz der Verwirklichung dieser Interessen; derart ergibt sich der Schutz der Pferde weiterhin. Die Beachtung der Natur der Pferde stellt ein Mittel oder ein Teilziel in diesem Prozess dar. Das heißt: Die egoistischen Interessen des Menschen motivierten und motivieren – unter den zuvor genannten Bedingungen – weiterhin zu einem Handeln, bei dem dem Bedarf und den Bedürfnissen der Tiere zunehmend entsprochen und insofern unter anderem Tierschutz praktiziert wird. Aus der Sicht des Menschen lässt sich solcher Tierschutz als die altruistische Auswirkung eines egoistisch motivierten Handelns verstehen; er ist dementsprechend als egoistisch motivierter Tierschutz zu benennen.

Da der egoistisch motivierte Tierschutz von den (individuellen oder den gruppenspezifischen) Interessen und Zwecken des Menschen diktiert wird, kann man ihn in motivationaler Hinsicht auch als anthropozentrisch bestimmen. Als anthropozentrisch ist allerdings nicht nur ein Tierschutz zu verstehen, der aus der Verwirklichung individueller oder gruppenspezifischer Interessen resultiert. Tierschutz wurde und wird, wie bereits gesagt, weiterhin in einer anderen Weise anthropozentrisch legitimiert und in Grenzen auch erreicht, nämlich mit dem Einsatz für allgemeine menschliche Anliegen. Zur ethischen Kultivierung des homo sapiens gehörte und gehört es nämlich, die Belastungen anderer Lebewesen möglichst weitgehend zu mindern, mit anderen Lebewesen rücksichtsvoll umzugehen und Mitgefühl mit leidensfähigen Individuen zu empfinden. Bei einem derart veranlassten Handeln spricht man von einem humanistisch motivierten Tierschutz. Ihn verbindet mit dem egoistisch motivierten Tierschutz, von menschlichen Interessen auszugehen. Mit dem egoistisch motivierten Tierschutz verbindet ihn demzufolge weiter: Eventuelle Vorteile für das Tier ergeben sich „nur“ indirekt, nämlich als Mittel, als Teilziele und/oder als Konsequenzen bei einem von menschlichen Interessen diktierten Handeln.

Die Beweggründe und die Auswirkungen

Die Grenzen zwischen den beiden Modi anthropozentrischen Tierschutzes sind nicht stets deutlich zu ziehen. In manchen Fällen gehen die beiden Modi ineinander über, in manchen verzahnen sie sich. Beispiele für die Übergänge liefern in den Stammeskulturen die Vorstellungen von den im Hinblick auf bestimmte Individuen wie im Hinblick auf den Menschen generell agierenden Schutzgeistern. In christlichen Gesellschaften ist das Postulat des ehrfürchtigen und zweckmäßigen Gebrauchs der Schöpfung zum Wohl von Individuen sowie zum Wohl der Menschheit für derartige Übergänge bezeichnend. In diesem Sinne lässt sich selbst der Humanismus ver-

stehen, nämlich als eine Lehre, die sowohl die individuelle moralische Auszeichnung als auch die ethische Kultivierung des Menschengeschlechts betreibt.

Diese beiden Modi anthropozentrisch motivierten Bemühens (mit mehr oder minder vorteilhaften Folgen für das Tier) lassen sich von einem Bestreben abheben, das direkt auf die Empfindungen des anderen Lebewesens ausgerichtet ist und dementsprechend direkt dessen Wohl betreibt. Ein solcher Tierschutz ist als ein theriozentrisch motivierter zu bezeichnen. Theriozentrismus dieser Art bedeutet: Die Vorteile für das Tier werden direkt intendiert, nämlich indem das Wohl des Tieres als eines empfindenden Lebewesens das Endziel des Handelns darstellt. Die Vorteile für das Tier ergeben sich in diesem Fall nicht indirekt, sie stellen keine Mittel, Teilziele oder Auswirkungen bei der Verwirklichung anderer Zwecke dar. Bei derartigem Tierschutz, bei dem der Mensch „seine“ Interessen hinter die des Tieres zurückstellt, spricht man von altruistischer Motivation. Eine solche Motivation kann sich generell auf Tiere als empfindungsfähige Wesen, kann sich aber auch auf bestimmte Individuen beziehen.

Im Hinblick auf die Motivation des handelnden Menschen – nicht im Hinblick auf die Auswirkungen auf das Tier – sind die verschiedenen Weisen des Tierschutzes nach dem üblichen Verständnis der Beweggründe demnach zu differenzieren:

1. altruistisch (theriozentrische Motivation: eine auf das Wohl der Tiere generell oder auf das Wohl bestimmter Individuen bezogene Absicht. Handlungsergebnisse ambivalent. Eventuelle Vorteile für den Menschen indirekt.)
2. egoistisch (anthropozentrische Motivation: eine Absicht, die individuelle oder gruppenspezifische Interessen des Menschen beim Umgang mit dem Tier verfolgt. Handlungsergebnisse ambivalent. Tierschutz indirekt.)
3. humanistisch (anthropozentrische Motivation: eine Absicht, die ein generelles Interesse des Menschen – zum Beispiel die ethische Kultivierung oder Erziehung – verfolgt. Handlungsergebnisse ambivalent. Tierschutz indirekt.)

Von den Motiven sind, wie gesagt, die Auswirkungen des menschlichen Handelns unmissverständlich zu unterscheiden. Demnach ist der Differenzierung des Tierschutzes nach den Motiven des Menschen eine Differenzierung nach den Auswirkungen auf das Tier gegenüberzustellen.

Bei den Auswirkungen des menschlichen Handelns lassen sich idealtypisch solche, die sich (vornehmlich) auf das Tier, und solche, die sich (vornehmlich) auf den Menschen erstrecken, von denjenigen abheben, die Tier und Mensch gleichermaßen betreffen. Die auf das Tier sich erstreckenden Auswirkungen können ebenso wie die auf den Menschen sich beziehenden vornehmlich zum Vorteil, vornehmlich zum Nachteil oder in manchen Komponenten zum Vorteil und in anderen zum Nachteil des Betroffenen ausfallen.

Einer so weitgehenden Differenzierung bedarf es bei den hier erörterten Zusammenhängen, wenn man sich nicht mit Klischees begnügen, sondern sowohl die psychische Wirklichkeit der Motive als auch die raum-zeitliche Wirklichkeit der Auswirkungen des Handelns adäquat erfassen möchte.

Die Effizienz des Tierschutzes

Die Intentionen und die Auswirkungen des menschlichen Handelns divergieren speziell im Bereich des Tierschutzes häufig beträchtlich: Altruistische Motive provozieren nicht selten Auswirkungen, die das Tier belasten; und die egoistischen Beweggründe führen unter den zuvor skizzierten Voraussetzungen sogar in der Regel zu Maßnahmen, die das Wohl des Tieres fördern. Diese Fakten relativieren, wie gesagt, die Bedeutung der Analyse der Motive weitgehend.

Die im Hinblick auf die menschlichen Beweggründe sowie im Hinblick auf die Auswirkungen des Handelns betriebene Analyse des Verlaufs diverser Mensch-Tier-Beziehungen führt zu der allgemeinen Feststellung: Neben dem von der affektiv-emotionalen Sympathie für das Tier bestimmten und insofern altruistischen Tierschutz war der egoistisch motivierte Tierschutz schon früh als eine effiziente Praxis ausgebildet. Im Rahmen der gesamten Nutzung von Tieren durch den Menschen war der egoistisch motivierte Tierschutz möglicherweise sogar effizienter als der altruistisch motivierte. Der egoistisch motivierte Tierschutz ist de facto weiterhin verbreitet und effizient, in der Nutztierhaltung, in den verschiedenen Bereichen des Reitsports, in der Forschung beim Umgang mit Versuchstieren und auch in der sogenannten „Heim“tierhaltung. Die Tragweite des egoistisch motivierten Tierschutzes wird vor allem deutlich, wenn man den weiten Bereich der Förderung des Wohls von Tieren berücksichtigt, die als altruistisch deklariert wird, in Wirklichkeit aber auf einem egoistisch motivierten Handeln beruht.

Effizient wurde der egoistisch motivierte Tierschutz insbesondere, weil er vom Menschen nicht den Verzicht auf die eigenen Ziele und die dem Verzicht entsprechende Überwindung verlangte, das heißt, weil er den Menschen nicht ethisch belastete und gewiss nicht ethisch überforderte. Dieses tut für viele Menschen beziehungsweise dies würde für viele Menschen das rigorose Postulat eines ausschließlich altruistisch motivierten Tierschutzes tun.

Die im Rahmen eines egoistisch motivierten Handelns erreichte Förderung der Gesundheit und des Wohlbefindens des Pferdes und die explizite egoistische Begründung solchen Handelns bedingten und bedingen nicht notwendigerweise, wahrscheinlich sogar in der Regel nicht ein „berechnendes“ Verhältnis des Menschen zum Pferd. Die Rechtfertigung der Sorge um die Gesundheit und das Wohlbefinden des Pferdes mit dessen Einsatzfähigkeit und dessen Einsatzbereitschaft stellte und stellt wahrscheinlich nicht selten die Rationalisierung einer im Rahmen der affektiv-emotionalen Bindung an das Tier ausgebildeten Nähe und eines derart entwickelten Mitgefühls dar. Insofern schloss und schließt die (vorgegebene) rationale Rechtfertigung eine emotional-affektive Beziehung und Motivation nicht aus. Die umgekehrte Verbindung kennt das komplexe psychische Geschehen ebenfalls, nämlich die „hinter“ der vorgegebenen affektiv-emotionalen Motivation und Empathie wirkende rationale Rechtfertigung. In diesem Fall bildet die rationale Rechtfertigung, im anderen Fall die affektiv-emotionale Beziehung eine Art „Hintergrundserfüllung“ (Gehlen 1956,50).

Die Pflicht und die Neigung

Das Handeln aufgrund einer affektiven Bindung an das Tier hat in der Regel dessen Wohl im Auge und ist insofern als altruistisch zu verstehen, anders als das Handeln aufgrund der rational kalkulierten Verfolgung subjektiver Interessen; letzteres wird üblicherweise als ein egoistisch motiviertes verstanden. Von der affektiven Neigung respektive vom Angenehmen hatte *Kant* (1785, BA 9 ss. et BA 38; 1788, A 54 et A 129) gleichwohl mit Nachdruck die ethische Pflicht abgehoben, diese verstanden als „die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz“. *Kant* hatte damit die in der Reflexion erkannte und übernommene Pflicht gegen die spontane Bereitschaft gefordert, ferner die Vernunft gegen die Empfindung respektive den Geist gegen die Natur.

Dem ethischen Rigorismus des kategorischen Imperativs hatte *Schiller* (1793, 1.-3. Brief) das Recht der „lebendigen Empfindung“ gegenübergestellt. Der Dichter *Xenien* (388, „Gewissenskrupel“) formulierte in diesem Sinne in seinem bekannten Distichon: „Gerne dien ich den Freunden, doch tu ich es leider mit Neigung, und so wurmt es mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin.“

Die Absichten der Reiter und ihre Folgen

Die – in den zuvor referierten ethischen Reflexionen und Postulaten erörterten – Beweggründe des Handelns sind für die konsequent verfolgte Verantwortungsethik respektive für den konsequent praktizierten theriozentrischen Tierschutz, wie gesagt, letztlich gleichgültig. Dies ist der Fall, weil einerseits altruistische Absichten, wie ebenfalls schon gesagt, in manchen Fällen ein Handeln provozieren, das das Wohlergehen des Pferdes beeinträchtigt, und andererseits egoistische Ziele des Menschen nicht selten zu einem Verhalten führen, das das Wohl des Pferdes fördert.

Das von einem globalen Mitgefühl für Mensch und Tier geleitete Engagement zum Beispiel kann dazu veranlassen, für die Pferde auf der Weide einen ihrer Gesundheit wie ihrem Wohlbefinden zuträglichen Unterstand mit trockenem Boden zu schaffen. Im altruistischen Bemühen um das Wohlbefinden der Tiere werden den Pferden nicht selten aber auch irrtümlich Empfindungen und Bedürfnisse unterstellt, die dem Menschen zwar vertraut, den Tieren aber fremd sind. Dies geschieht unter anderem mit der Konsequenz, den Stall der Tiere wie die Wohnstube ihres Besitzers gegen die Einflüsse der Witterung zu isolieren, so den den Pferden eigenen Bedarf ebenso wie die dementsprechenden Bedürfnisse zu verkennen und damit dem Wohlbefinden und der Gesundheit der Pferde zu schaden. Die dem Wohl der Pferde abträgliche Überfütterung im allgemeinen und speziell die Überfütterung unmittelbar vor einer Bewegungsleistung im Turniersport resultieren meist ebenfalls aus der Absicht, den Tieren „etwas Gutes“ zu tun, das heißt aus einer in der Regel positiv beurteilten ethischen Gesinnung.

Prinzipiell irrelevant ist nach dem zuvor Gesagten speziell, mit welchen Absichten Reiter die Natur ihrer Pferde respektieren oder mit welchen Absichten Veterinärmediziner sich für die Gesundheit und das Wohlbefinden der Tiere einsetzen. Dem versierten Besitzer, der mit Wissen, Erfahrung und Weitsicht

die Steigerung der Leistung seines Pferdes betreibt, der also nicht aus „altruistischen“ Motiven handelt, aber den Bedarf des Tieres respektiert, kann man idealtypisch den altruistisch orientierten Dilettanten gegenüberstellen. Dieser möchte zwar das Wohl des Pferdes fördern, belastet das Tier de facto aber häufig über Gebühr durch Maßnahmen, die aus mangelnder Kenntnis oder aus fehlgeleiteter Fürsorge resultieren. Als bezeichnendes Beispiel für diese Zusammenhänge kann man ferner einen Tierarzt vor Augen haben, der nicht vom Respekt gegenüber dem Empfinden des Pferdes, sondern vom Bemühen um soziale Reputation und/oder um ökonomischen Erfolg geleitet wird, der dabei aber das zur Erhaltung oder zur Wiederherstellung der Gesundheit Effiziente tut. Einen solchen Arzt kann man idealtypisch von demjenigen abheben, der aufgrund seiner Empathie und/oder aufgrund der Prinzipien seines Berufsstandes dem Tier Linderung verschaffen möchte, dieses Ziel aber mit einer unzutreffenden Diagnose und/oder einer ineffizienten Therapie verfehlt.

Anders als die Menschen sind die Tiere nicht in der Lage, „lößliche“ Absichten zu erkennen, sie zu respektieren und mit ihnen die unter Umständen wenig hilfreiche Folgen des altruistisch motivierten Handelns zu verzeihen.

Aus der Sicht der konsequent verfolgten Verantwortungsethik ist die „gute Absicht“ also weder eine hinreichende noch eine notwendige Voraussetzung für ein Handeln, das die Gesundheit und das Wohlbefinden eines anderen empfindungsfähigen Lebewesens fördert respektive möglichst wenig beeinträchtigt. Durch eine solche Feststellung werden das traditionelle Verständnis eines „guten“ Menschen und die traditionelle Auffassung der Ethik als des Handelns mit „guter“ Absicht in Frage gestellt. Das ist aus der Sicht der Verantwortungsethik nicht nur in Kauf zu nehmen; es ist vielmehr bezweckt, nämlich zur Anerkennung und zur Förderung eines Handelns, das von den Auswirkungen auf das reale Wohlergehen des anderen Lebewesens bestimmt wird, nicht von der traditionellen Bewertung der ihm zugrundeliegenden Gesinnung.

Der schnelle Erfolg und die Weitsicht

Die dem egoistisch motivierten Tierschutz zugrundeliegende Funktionslogik der Organismen, nämlich die maximale Leistung ausschließlich auf der Basis der Beachtung ihrer anatomischen Strukturen, ihrer physiologischen Prozesse, ihrer genetisch bedingten Verhaltensdispositionen sowie ihrer Befindlichkeiten zu erbringen, bestimmt die lebenden Systeme, wie zuvor schon gesagt, „nur“ in der Regel und auf Dauer; sie bestimmt die lebenden Systeme ferner nur unter der Bedingung, dass die maximale Leistung ihren optimalen Verlauf impliziert. Dies besagt dann auch: In einzelnen Fällen und für eine beschränkte Zeit lassen sich maximale Leistungen, wie ebenfalls schon angemerkt, selbst bei Missachtung der Natur des Tieres erzielen, allerdings keine optimalen Leistungen. Diese Feststellung impliziert nicht, dass sich „suboptimale“ Leistungen stets und eindeutig feststellen lassen, speziell Leistungen, die das Tier bei suboptimalem ergonomischem Einsatz und dysfunktionaler Belastung erbringt.

Konsequent und weitsichtig auf die optimale Entfaltung des Tieres hinarbeiten, stellt eine relativ hohe moralische Anforderung an den Menschen. Insbesondere angesichts des mit

dem Reiten meist verbundenen, für das Reiten in der Regel sogar unverzichtbaren Ehrgeizes ist diese Anforderung höher, als häufig unterstellt wird.

Der Verdruss der Moralisten und die ernüchternde Einsicht

Die Moralisten verdrießt es, dass der egoistisch motivierte Tierschutz des altruistischen Engagements nicht bedarf, ja dass der Mensch diesen Schutz durch eine Einstellung erreicht, die es, so die Sicht der Moralisten, gerade zu überwinden gilt.

Zum Argwohn und zum Verdruss der Moralisten sind hier drei Umstände anzumerken, zwei ernüchternde und ein tröstlicher: Ernüchternd wirkt die Einsicht, dass der Mensch zwar die ethische Reflexion und das ihr entsprechende Handeln in die Natur brachte, diese Reflexionsfähigkeit und das ihr entsprechende Handlungsvermögen aber nur zwei von diversen weiteren Eigenschaften des Menschen darstellen und darüber hinaus bei den verschiedenen Individuen unterschiedlich stark ausgeprägt sind. Zudem ernüchtert die Annahme, dass vor allem bei der Nutzung der Tiere im allgemeinen und der Pferde im besonderen die egoistischen Beweggründe vergleichsweise effizient zugunsten des Schutzes der Tiere wirkten und weiterhin wirken. Sie scheinen dies speziell effizienter als die altruistischen Motive, auch effizienter als die humanistischen zu tun. Tröstlich ist angesichts solch ernüchternder Fakten allerdings: Die Art, das Ausmaß und die Zuverlässigkeit des realen Handelns entscheiden über das Wohl der Tiere als empfindungsfähiger Lebewesen, nicht die menschlichen Anmutungen, die menschlichen Motive und das menschliche Engagement, die solches Handeln veranlassen oder es begleiten. In pointierter Formulierung heißt dies: Beim (zumindest in einem bemerkenswerten Ausmaß zuverlässigen) egoistisch motivierten Schutz werden die Tiere weniger belastet als beim altruistisch begründeten unzuverlässigen oder partiellen. Und als empfindende Lebewesen werden die Tiere im allgemeinen und die Pferde im besonderen nicht durch noch so hehre, den Menschen als ethisches Wesen auszeichnende moralische Absichten, Postulate und Programme, sondern ausschließlich durch – wie auch immer motivierte – konkrete Handlungen entlastet.

Die Vielfalt egoistischer Motive

Der egoistisch motivierte Tierschutz wurde zuvor auf das menschliche Interesse an der Steigerung respektive der Optimierung der Leistung der (vom Menschen genutzten) Tiere zurückgeführt. Im einzelnen kann solches menschliche Interesse diverse Zwecke verfolgen, zum Beispiel die Leistung des Tieres zum größeren ökonomischen Nutzen des Menschen zu steigern oder dies zugunsten der persönlichen Sicherheit oder der sozialen Anerkennung des Menschen zu tun. Der homo sapiens setzte und setzt sich ferner aus weiteren egoistischen Motiven theoretisch und praktisch für den Schutz von Tieren ein. Manche Menschen sind zum Beispiel bestrebt, sich vor ihren Artgenossen moralisch auszuzeichnen. Andere verfolgen die Absicht, am Ende ihres Daseins vor einem transmündigen Richter eine positive moralische Bilanz ziehen zu können. Weitere geben ihrem Leben mit dem Engagement für

den Tierschutz einen (neuen) Sinn oder profilieren sich mit solchem Einsatz in der Öffentlichkeit bald als moralische Persönlichkeiten, bald als kompetente, die Theorie mit der Praxis verbindende Wissenschaftler. Darüber hinaus gibt es Individuen, die mit dem Schutz der von ihnen gehaltenen Tiere allgemeine gesellschaftliche, spezielle staatliche oder verbandsinterne Sanktionen vermeiden (wollen).

Im Zusammenhang mit den vielfältigen Motiven ist freilich erneut auf die zahlreichen Menschen hinzuweisen, die spontan und emotional von Tieren angesprochen werden; solche Menschen schützen die ihnen begegnenden Lebewesen aufgrund ihres affektiven und emotionalen Empfindens, das heißt, nicht aufgrund von moralischen Prinzipien, speziell nicht aufgrund von Prinzipien, die gebieten, unreflektierte Bereitschaften zugunsten altruistischer Werte zu überwinden.

Das moralische Vermögen des Menschen

Der als moralische Pflicht verwirklichte altruistische Tierschutz stellt, wie gesagt, an die moralische Sensibilität, an die moralische Bereitschaft und an das konkrete moralische Handeln des Menschen besonders hohe Anforderungen. In idealtypischem Verlauf beinhaltet er die rationale Steuerung des Verhaltens nach (den das Tier betreffenden) moralischen Prinzipien oder Werten, unabhängig von den Interessen des Menschen, häufig auch gegen diese. Bei einem solchen idealtypischen Verlauf der selbstlosen ethischen Handlung werden die ihr korrespondierende Entscheidung aufgrund eines freien Willens sowie die Fähigkeit unterstellt, eine solche Entscheidung dann auch in die ethische Tat umzusetzen. Beide Unterstellungen sind problematisch; sie entsprechen einem in seinem rationalen Vermögen und in seiner ethischen Motivation idealistisch überhöhten Menschen, nicht dem wirklichen. Dieser handelt, wie ebenfalls schon gesagt, aufgrund angeborener und erworbener Dispositionen, vor allem aufgrund von Antrieben, Interessen, Empfindungen und Anmutungen, aufgrund von Einstellungen, Erfahrungen, Erwartungen und Hoffnungen, auch aufgrund von internalisierten Ideen, Prinzipien und Werten (Meyer 1987,397 ss.).

Die Analyse der handlungsbestimmenden Motive des Menschen im allgemeinen und der die Mensch-Tier-Assoziationen betreffenden Beweggründe im besonderen, ließ die zuvor bereits angesprochene Überzeugung gewinnen, die als moralische Pflicht verwirklichte altruistische Motivation habe die Geschichte des Tierschutzes nicht ausschlaggebend bestimmt; sie habe die Wirklichkeit nur begrenzt verändert, vor allem begrenzt im Vergleich zu einem auf Empathie und Neigung beruhenden altruistischen Tierschutz sowie im Vergleich zu einem egoistisch motivierten Tierschutz.

Offenbar überfordert der als moralische Pflicht verwirklichte altruistische Tierschutz das moralische Vermögen vieler Menschen. Zudem verzeichnet die zuvor skizzierte idealtypische Struktur einer altruistisch motivierten Handlung das menschliche Antriebsgeschehen im allgemeinen und das Antriebsgeschehen im Bereich des Tierschutzes im besonderen. Diese Verzeichnung ist hier in groben Zügen zu erläutern, weil die zuvor getroffene Unterscheidung des egoistisch, des humanistisch und des altruistisch motivierten Tierschutzes mit ihr zusammenhängt und diese Differenzierung mit der Korrektur

des Bildes vom Motivationsgeschehen relativiert wird. Darüber hinaus fördert eine solche Korrektur die Bereitschaft, die am Selbstbild des Menschen orientierte Analyse der Motive beim Schutz der Tiere als eine für das Wohl des Tieres irrelevante zu erkennen und sie durch eine auf die Auswirkungen des Handelns bezogene zu ersetzen.

Altruistische Auswirkungen des Handelns bedürfen, wie bereits mehrfach gesagt, nicht der altruistischen Motive. Häufig resultieren sie sogar aus egoistischen Beweggründen. Und die altruistischen Motive zeitigen nicht selten ambivalenten Auswirkungen. Sie liefern jedenfalls keine Gewähr für altruistische Konsequenzen.

Im vorliegenden Zusammenhang heißt dies vor allem: Altruistische Motive garantieren und garantieren nicht das Wohlergehen des Pferdes; egoistische schlossen und schließen dieses Wohlergehen nicht aus. Aufgrund egoistischer Beweggründe wurde und wird das Wohlergehen des (vom Menschen genutzten) Pferdes häufig sogar weitergehend gewährleistet als aufgrund selbstloser. Schließlich können unterschiedliche Motive zu übereinstimmenden Maßnahmen des Tierschutzes führen, und übereinstimmende Motive bedingen nicht selten unterschiedliche Weisen und Ausmaße der Förderung der Gesundheit und des Wohlbefindens des Pferdes.

Die Internalisierung der Ideen und Werte

Die psychologische Analyse der üblichen Differenzierung des egoistisch, des humanistisch und des altruistisch beziehungsweise des anthropozentrisch und des theriozentrisch motivierten Tierschutzes macht die Verzeichnung der Wirklichkeit im weit verbreiteten Bild vom menschlichen Motivationsgeschehen deutlich. Die psychologische Analyse hat dieses Bild zu korrigieren.

Die weitergehende Analyse führt dazu, die zuvor ausführlich geschilderte Differenzierung – auf einer Metaebene – in Frage zu stellen und aufzuheben: Ähnlich wie der „egoistisch“ handelnde Mensch sich von seinen individuellen Interessen leiten lässt, ist das humanistisch orientierte Individuum von den Ideen und Werten überzeugt, die den Menschen im allgemeinen betreffen. Dieses Individuum hat sich die humanistischen Ideen und Werte zu eigen gemacht, hat sie internalisiert. Dadurch sind die humanistischen Ideen und Werte Faktoren im Einstellungs- und Antriebsgefüge dieses Individuums geworden. Sie wurden Inhalte des „Selbst“ dieses Individuums, den übrigen Inhalten, nämlich den Antrieben, Interessen, Ideen, Empfindungen und Erfahrungen, ähnlich. Gleiches gilt für das altruistisch orientierte Individuum, nämlich für seine Neigung beziehungsweise sein Engagement, sich für das Wohlergehen anderer Lebewesen einzusetzen.

Lässt ein Individuum sich von einem oder von verschiedenen der von ihm internalisierten Ideen und Werten zum Handeln anregen, dann verfährt es psychologisch jeweils in prinzipiell gleicher Weise. Es verfährt bei einer Motivation durch altruistische oder humanistische Ziele nicht anders als bei der Motivation durch affektive und emotionale Einstellungen oder durch ökonomische Interessen oder durch das Streben nach Sozialprestige. Das Individuum handelt jeweils aufgrund sei-

nes Einstellungs- und Antriebsgefüges, das einen integralen Komplex seines Selbst respektive seines Ichs ausmacht. Es handelt insofern „ego“istisch (Meyer 1987,397 ss.).

Das Antriebsgefüge eines Individuums

Die einzelnen Antriebe, Einstellungen und Beweggründe unterscheiden sich demnach nicht hinsichtlich der Weise, in der sie das Individuum zum Handeln veranlassen. Das Handeln wird nämlich stets ego-istisch ausgelöst, orientiert und fortgeführt, nämlich vom eigenen Antriebs- und Einstellungsgefüge. In dieses sind freilich bei den verschiedenen Individuen unterschiedliche, unterschiedlich sich auswirkende sowie gesellschaftlich unterschiedlich bewertete Inhalte eingegangen. Die Unterschiedlichkeit der diversen Beweggründe bestimmt die Unterschiedlichkeit der Auswirkungen des Handelns in Verbindung mit dem Gesamt der das „Selbst“ beziehungsweise der das „Individuum“ ausmachenden Antriebe, Interessen, Ideen, Empfindungen und Erfahrungen.

Die psychologische Deutung betrifft, wie gesagt, nicht nur die üblicherweise als „egoistisch“ oder „humanistisch“ deklarierten Motive, sondern in gleicher Weise die üblicherweise als „altruistisch“ verstandenen: Sich von der Sorge um die Gesundheit und das Wohlbefinden des Tieres motivieren zu lassen, bedeutet psychologisch, die Sorge als einen Wert zu erkennen und den Einsatz für diesen Wert als ethisches Postulat beziehungsweise als moralische Verpflichtung zu empfinden. Das Erleben einer moralischen Verpflichtung geht über deren Erkenntnis und über das Wissen um sie deutlich hinaus. Solches Erleben besagt nämlich, moralisch handeln zu wollen beziehungsweise zu müssen. Das vom Erleben der Verpflichtung veranlasste Handeln dokumentiert: Das Individuum erfährt diese Verpflichtung als für sich verbindlich; es hat sie übernommen, hat sich mit ihr identifiziert, hat sie internalisiert. Letzteres heißt: Die erlebte Verpflichtung ist in das Antriebsgefüge des Individuums eingegangen, und zwar als ein Inhalt neben den zahlreichen anderen Inhalten, die das Selbst beziehungsweise die Persönlichkeit konstituieren. Die verschiedenen Inhalte des Antriebsgefüges veranlassen das Handeln selten als weitgehend separate Faktoren; in der Regel tun sie dies in einem komplexen Zusammenhang mit den übrigen Inhalten.

Bezeichnenderweise haben Ethiker, wie zuvor an der Position Schillers expliziert, immer wieder darüber gestritten, wie ein Handeln moralisch zu bewerten ist, bei dem ein Individuum sich aufgrund seiner spontanen Affektionen und Emotionen für das Wohl eines anderen einsetzt. Sie haben über die Bewertung eines Handelns gestritten, bei dem das Individuum nicht der Überwindung seiner „egoistischen“ Interessen bedarf. Beim Umgang mit Tieren agiert der homo sapiens, wie gesagt, häufig affektiv und emotional. Das Wohl der Tiere wird nicht selten gefördert, weil diese den Menschen in einer Weise anmuten, die Zuneigung, Sorge, Mitleid und Hilfsbereitschaft auslöst. Besonders intensiv tun dies – aufgrund des „Kindchenschemas“ (Lorenz 1943,274) – Jungtiere beziehungsweise generell die Tiere mit ausgeprägten pädomorphen Körperformen. Die Problematik der moralischen Bewertung solchen spontanen Tuns beruht auf der anthropozentrischen Bewertung von Motiven und dem anthropozentrischen Bemühen um die ethische Auszeichnung

des animal rationale. Dieses soll, so die humanistische Auffassung, seine Affektion und mit ihr seine „animalische“ Natur überwinden. Die Überwindung bedeutet, sich an allgemeinen ethischen Prinzipien sowie an speziellen ethischen Werten zu orientieren und das Handeln aufgrund einer freien (Willens)Entscheidung (rational) zu steuern.

Das Postulat, die Vorlieben zugunsten der ethischen Prinzipien zu überwinden, verliert seine Relevanz, sobald die Auswirkungen des menschlichen Handelns auf das Wohl des Tieres in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit rücken. Es verliert zudem seine Relevanz, wenn man von einem aufgrund seiner angeborenen und erworbenen Dispositionen handelnden Menschen ausgeht, nicht von einem Menschen, der sich angesichts der Umstände und im Blick auf zeitlose Werte "frei" entscheidet und gemäß diesem Entschluss des Willens aktiv wird.

In einer Natur, in der die Affektionen der Lebewesen deren Reaktionen zum Wohl anderer Individuen weitgehend zuverlässig auslösen, kommt es deutlich wahrscheinlicher zu altruistischen Auswirkungen als in einer Natur, in der ausschließlich eine (vergleichsweise unzuverlässige) moralische Pflicht des Menschen altruistische Auswirkungen provozieren kann.

Das gesellschaftliche Ansehen

Die weitergehende psychologische Analyse relativiert also die zuvor erläuterte Differenzierung zwischen einer altruistischen, einer egoistischen und einer humanistischen beziehungsweise zwischen einer theriozentrischen und einer anthropozentrischen Motivation. Diese Relativierung unterstreicht die bereits mehrfach getroffene Feststellung: Relevante Informationen zum de facto geleisteten Schutz der Gesundheit und des Wohlbefindens eines Tieres sind von der psychologischen Analyse der im Einzelfall den Menschen bestimmenden Motivation nicht zu erwarten. Die Auswirkungen des Handelns bedürfen einer von den Motiven unabhängigen Analyse, nämlich unabhängig von den Motiven, die zwar unterschiedlich deklariert und gesellschaftlich bewertet werden, als Beweggründe des Handelns psychologisch aber prinzipiell gleichartig wirken.

Zentralisiert man die realen Auswirkungen des Handelns auf das Tier, dann wird es unter anderem sogar gleichgültig, dass die Beweggründe und die Rechtfertigungen, mit denen ein Individuum sein Handeln anderen gegenüber interpretiert, häufig beträchtlich von den das Individuum in Wirklichkeit bestimmenden Motiven abweichen. Irrelevant ist in dieser Hinsicht ferner, dass allgemeine gesellschaftliche Einstellungen sowie bestimmte gruppenspezifische Usancen und Vorlieben in die Rechtfertigungen ebenso wie in die ausschlaggebenden Beweggründe eingehen.

Das gesellschaftliche Ansehen bestimmter Beweggründe erfährt man im Rahmen der allgemeinen Sozialisation; in dieser internalisiert man zudem Einstellungen, Gewohnheiten und Vorlieben. Beides geschieht ferner in der Rezeption familiärer Traditionen und bei der kontrollierten Einübung in den Umgang mit Tieren. Darüber hinaus übernimmt man Normen ebenso wie Vorlieben aus offiziellen Verbandsregeln und beim Vertrautwerden mit dem informellen Insiderkomment.

Konfligierende Einstellungen des Menschen

Selbst extreme Modi der Nutzung von Tieren schließen beim homo sapiens nicht aus, sich in der Reflexion von seinen Handlungen zu distanzieren, vertraute Gewohnheiten und Prinzipien des Handelns in Frage zu stellen und ethisch zu bedenken. Selbst extreme Modi der Nutzung schließen ferner nicht aus, spontan – nämlich unabhängig von der Reflexion ethischer Prinzipien – eine emotionale Nähe zum Tier zu empfinden oder eine solche Nähe sukzessive aufzubauen. Sie schließen weiter nicht aus, sich (empathisch) in das Tier „hineinzusetzen“, mit ihm zu fühlen, auf dieser Basis das Tier betreffende ethische Werte zu erkennen und ethische Rechte für das Tier zu postulieren.

„Die“ Psyche des Menschen ist derart konstituiert, dass sie auch konfligierende Einstellungen zu vereinbaren beziehungsweise nebeneinander zu „leben“ vermag. Zudem ist „die“ Gesellschaft derart konstituiert, dass sie die divergierenden Auffassungen und Handlungen verschiedener Individuen und verschiedener Interessengruppen weitgehend zu tolerieren vermag, nämlich so lange, wie die divergierenden Auffassungen und Handlungen das Zusammenleben der unterschiedlichen Menschen nicht gefährden. Für solche Toleranz liefern die liberalen technischen Gesellschaften diverse Beispiele. Diese Gesellschaften beziehungsweise die verschiedenen Mitglieder dieser Gesellschaften praktizieren beziehungsweise tolerieren nämlich einerseits extreme Modi der Nutzung der Tiere; andererseits propagieren und verwirklichen sie in einzelnen Fälle mit beträchtlicher Konsequenz den – als „selbstlos“ deklarierten – Schutz des Wohlbefindens sowie der Gesundheit der Lebewesen anderer Art.

Vor allem in den liberalen industriellen Wohlstandsgesellschaften können sich die Menschen entfalten, die Tiere nach den Prinzipien der maximalen technischen sowie ökonomischen Effizienz halten und nutzen, ebenfalls Menschen, die sich vom unmittelbaren Kontakt zu Tieren entlasten und besonders hohe ethische Normen ausbilden und verkünden. Diese Gesellschaften akzeptieren und honorieren Menschen, die die gängigen Vorurteile und Praktiken im Umgang mit Tieren ohne Bedenken übernehmen; sie akzeptieren und honorieren aber auch die intensive Reflexion der Beziehung zum Tier und das der kritischen Analyse entsprechende Verhalten. Diese Gesellschaften gestatten die weitgehende Relativierung ethischer Normen durch den Druck ökonomischer Umstände bei der alltäglichen Beschäftigung mit Tieren; sie gestatten aber auch den ethischen Rigorismus von Individuen, die ihr Empfinden und ihre Ansprüche gegen die von den Praktikern explizierten „Sachzwänge“ verteidigen.

Die ethisch Virtuososen

Die ethisch Virtuososen können in der Praxisferne die Idealität ihrer Werte konservieren und als allgemeinverbindliche Postulate propagieren. Nicht selten begleichen sie die Idealität ihrer Position allerdings mit begrenzter Vertrautheit mit den Tieren und ihrer Nutzung, daher nicht selten mit der Verzeichnung der konkreten Auswirkungen der verschiedenen Maßnahmen des Tierschutzes. Letzteres kann unter anderem heißen, die Offensichtlichkeit von Verstößen gegen den Tierschutz mit deren Relevanz (für das Tier) zu verwechseln. Die Entlastung vom

handfesten Umgang mit dem lebenden Tier und die Formulierung rigoroser ethischer Ansprüche schließen zudem bei manchen Individuen nicht aus, in anderen Zusammenhängen selbst solche Tiere physisch und psychisch zu nutzen, bei deren Haltung diese Ansprüche aufgrund ökonomischer oder anderer Interessen vernachlässigt werden. Manche ansonsten moralisch orientierte Menschen verspeisen zum Beispiel selbst artwidrig gehaltene Tiere ohne Bedenken und exzessiv. Zudem lassen sie sich ihr Erleben von Bildern erweitern, steigern und vertiefen, bei deren Produktion Tiere ihre Leistungen unter Schmerzen, Ängsten oder Leiden erbrachten.

Im Hinblick auf den realen Schutz der Tiere ist auch solches Verhalten letztlich nur zu beurteilen, wenn man die Analyse der Motive durch eine solche der Auswirkungen des Handelns ersetzt, das heißt, wenn man die motivationale und die meist mit ihr verbundene moralische Erörterung überwindet, und zwar zugunsten der unvoreingenommenen Erkenntnis der Folgen des menschlichen Tuns für die Gesundheit und das Wohlbefinden der Tiere.

Widmung

Bei der Arbeit an diesem Beitrag dachte ich mehrfach an den unlängst tödlich verunglückten Prof. em. Dr. Bodo Hertsch. Bei diversen Begegnungen hatte ich ihn als einen ebenso dynamischen wie hilfsbereiten Menschen und als einen fachkompetenten Wissenschaftler kennen und schätzen gelernt.

Anmerkung

Für die kritische Durchsicht des Manuskriptes danke ich Dr. Michael Düe.

Literatur

- Aristoteles* (384-322) *De anima*. Dt. Übers.: Über die Seele. Paderborn 1961
- Aristoteles* (384-322) *Historia animalium*. Dt. Übers.: Tierkunde. Paderborn 1957
- Aschi A. J.* (1974) *Staats- und verfassungsrechtliches Lexikon*. 5. Aufl.. Regensburg 1985
- Barth K.* (1945) *Dogmatik III/1*. 2. Aufl. Zollikon-Zürich 1947
- Beiler A.* (1955) *Tierliebe, Tierschutz*. In: *Lexikon der Pädagogik*, IV. Band. Freiburg 1955
- Bentham J.* (1780) *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Neuauflage London 1963
- Binder R.* (2011) *Die Würde des Tieres aus juristischer Sicht*. Vortrag bei der Tagung „Die Würde des Tieres“.11.-13.III.2011 in der Akademie Bad Boll
- Blank M., Fangmann H. und Hammer U.* (1996) *Grundgesetz. Basiskommentar*. 2. Aufl.. Köln
- Büchmann G.* (1864) *Geflügelte Worte*. Neuauflage Frankfurt-Hamburg 1957
- Cavendish W. Duke of Newcastle* (1667) *A new method and extraordinary invention to dress Horses, and work them according to nature; as also to perfect nature by the subtlety of Art*. London. Deutsche Übers. unter dem Titel „Neu-eröffnete Reit-Bahn“(nach der französischen Übers.) Nürnberg 1700. Reprint Hildesheim 1973
- Cicero M. T.* (106-43 v. u. Zr.): *De officiis*. Dt. Übers. : Cicero's drei Bücher von den Pflichten. Stuttgart 1859
- Cicero M. T.* (106-43 v. u. Zr.): *De re publica*. Dt. Übers. : Sechs Bücher vom Staat. Stuttgart 1869
- Denoix J.-M. und Pailloux J.-P.* (1989) *Apocrophe de la Kinésithérapie du cheval*. Dt. Übers. nach der 2. Aufl.(1997): *Physiotherapie und Massage bei Pferden*. Stuttgart 1997
- Dilthey W.* (1911) *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen*. Teilabdruck in: *Dilthey, W.: Philosophie des Lebens. Eine Auswahl aus seinen Schriften*. Stuttgart 1961
- Dilthey W.* (1894) *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*. Abdruck in: *Dilthey W.: Philosophie des Lebens. Eine Auswahl aus seinen Schriften*. Stuttgart 1961
- DVA (Danish Veterinary Association), (2004) *The DVA policy on training and use of horses*. Juni 2004
- Fichte J. G.* (1796) *Grundlage des Naturrechts*, 2.Aufl. Nachdruck Hamburg 1960
- Finkler-Schade C.* (1999) *Wachstumsverlauf und Ernährung im ersten Lebensjahr*. In: *Bruns, E., Hrsg.,1999: Göttinger Pferdetage '99. Zucht und Haltung von Sportpferden*. Warendorf
- Friedli K.* (2011) *Die Würde des Tieres in der neuen Schweizer Tierschutz-Gesetzgebung*. Vortrag bei der Tagung „Die Würde des Tieres“.11.-13.III.2011 in der Akademie Bad Boll
- Friedrich der Große, Wilhelmine von Baireuth* (1740-1758) *Briefe der Königszeit 1740-1758*. Dt. Übers. Leipzig 1924
- Gehlen A.* (1956) *Urmensch und Spätkultur*. 2.Aufl.. Bonn 1964
- Grossmann A.* (2004) *Würde*. In: *Ritter, J., Gründer, K., Gabriel, G., Hrsg.,2004: Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 12. Neuausgabe Basel
- Hamp V., Stenzel M. und Kürzinger J., Hrsg.* (1956) *Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments*. Dt. Übers. Aschaffenburg
- Heichelheim F. und Elliott T.* (1967) *Das Tier in der Vorstellungswelt der Griechen*. In: *Studium Generale*, 20. Jg., Heft 2
- Hertsch B.* (1999) *Gesundheit des Bewegungsapparates von Sportpferden aus der Sicht der Veterinärmedizin*. In: *Bruns, E., Hrsg.,1999: Göttinger Pferdetage '99. Zucht und Haltung von Sportpferden*. Warendorf
- Hobbes T.* (1651) *Leviathan*. Dt. Übers.. Neuwied-Berlin 1966
- Hünersdorf von L.* (1791) *Anleitung zu der natürlichsten und leichtesten Art Pferde abzurichten*. Reprint der 2. Aufl.(1800). Hildesheim-New York 1973
- Ilsenbart H.-H.* (2002) *Vorwort*. In: *Deutsche Reiterliche Vereinigung/FN, Hrsg.,2002: Die Deutsche Reitlehre – Das Pferd*. Warendorf
- Jonas H.* (1979) *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt 1979
- Kant I.* (1755) *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*. In: *Kant, Werkausgabe I*. Frankfurt 1977
- Kant I.* (1785) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: *Kant, Werkausgabe Bd. VII*. Frankfurt 1977
- Kant I.* (1786) *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*. In: *Kant, Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*. Hamburg 1973
- Kant I.* (1788) *Kritik der praktischen Vernunft*. In: *Kant, Werkausgabe Bd. VII*. Frankfurt 1977
- Kant I.* (1797) *Metaphysik der Sitten*. Abdruck der 4. Aufl. Hamburg 1966
- Kriegsministerium, Hrsg. (1882) *Instruktionen zum Reitunterricht für die Kavallerie vom 31.August 1882*. Teil I u. II. Berlin 1906
- Kunig P.* (2000) *Artikel 1*. In: *Münch, von I., Kunig, P.,Hrsg.,2000: Grundgesetz-Kommentar, Bd. 1*. 5. Aufl. München
- Lactantius* (250-340)) *Ausgewählte Schriften*. Bibliothek der Kirchenväter. München 1919
- Lorenz K.* (1943) *Die angeborenen Formen möglicher Erfahrung*. In: *Zeitschrift für Tierpsychologie Band 5/Heft 2*
- Lorenz K.* (1956) *Moral-analoges Verhalten geselliger Tiere*. In: *Zeitschrift Universitas 11.Jg./Heft 7/Juli 1956*
- Meyer H.* (1975) *Der Mensch und das Tier*. München
- Meyer H.* (1987) *Welt, Gesellschaft und Individuum. Ein Konzept empirischer Anthropologie und Sozialphilosophie*. Frankfurt et al.
- Meyer H.* (2002) *Egoistisch motivierter Tierschutz*. In: *Pferdeheilkunde 18. Jg. Heft 1/2002*
- Meyer H.* (2009) *Ethische Aspekte der physischen und der psychischen Belastung des Pferdes durch dessen reiterliche Nutzung*. In: *Pferdeheilkunde 25. Jg. Heft 5*

- Morris D.* (1990) Der Vertrag mit den Tieren. Dt. Übers. München 1993
- Nietzsche F.* (1906) Der Wille zur Macht. Nietzsches Werke, Bd. 9. Leipzig 1923
- Ofensberger E.* (2011) Positionspapier des Deutschen Tierschutzbundes zur Tagung „Die Würde des Tieres“. 11.-13.III.2011 in der Akademie Bad Boll
- Platon* (427-347) Protagoras. Dt. Übers.. In: Platon, Sämtl. Werke, Bd. 1. Hamburg 1957
- Pohlenz M.* (1948a) Die Stoa, Bd.1. 3.Aufl. Göttingen 1964
- Pohlenz M.* (1948b) Die Stoa, Bd.2. 3.Aufl. Göttingen 1964
- Poncet P.-A. et al.* (2011) Überlegungen zu Ethik und Pferd. Avenches
- Precht R. D.* (1997) Noahs Erbe. Neuausgabe Reinbek 2000
- Rooney J.* (1999) Ancient and modern disease of the horse: a remembrance of things pst. In: Rossdale et al. 1999
- Rousseau J. J.* (1755) Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen. Dt. Übers. in: Rousseau Schriften zur Kulturkritik. Hamburg 1955
- Rutishauser E.* (1951) Tierschutz. In: Kleinert H., et al., Hrsg., 1951: Lexikon der Pädagogik, Bd. II.. Bern
- Schaack T.* (2011) Die Würde des Tieres – aus religiöser Sicht. Vortrag bei der Tagung „Die Würde des Tieres“. 11.-13.III.2011 in der Akademie Bad Boll
- Schiller F.* (1788-1805) Xenien. In: Schiller, Sämtl. Werke III. München 1968
- Schiller F.* (1793) Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen. In: Schiller, Werke 5. Darmstadt 1954
- Schmidt T.* (2011) Positionspapier des Bundes gegen Missbrauch der Tiere zur Tagung „Die Würde des Tieres“. 11.-13.III.2011 in der Akademie Bad Boll
- Schmidt-Bleibtreu B. und Klein F.* (1967) Kommentar zum Grundgesetz. 8. Aufl.. Neuwied et al. 1995
- Schoenbeck von R.* (1908) Das Pferd und seine Darstellung in der Bildenden Kunst vom hippologischen Standpunkt aus. Leipzig
- Schopenhauer A.* (1851) Parerga und Paralipomena, 2.Bd. in: Schopenhauer, Sämtl. Werke, 6.Bd. Wiesbaden 1961
- Singer P.* (1975) Animal Liberation. Dt. Übers. der 2. Aufl. : Animal Liberation. Die Befreiung der Tiere. Reinbek bei Hamburg 1996
- Smith L.* (1793) Versuch eines vollständigen Lehrgebäudes der Natur und Bestimmung der Thiere und der Pflichten des Menschen gegen die Thiere. 2. Aufl. Kopenhagen 1793
- Steiger A.* (2011) Die Würde des Tieres aus veterinärmedizinisch-biologischer Sicht. Vortrag bei der Tagung „Die Würde des Tieres“. 11.-13.III.2011 in der Akademie Bad Boll
- Steigleder K.* (2002) Ethische Fragen der Nutztierproduktion. Vortrag bei der 56. Jahrestagung der Gesellschaft für Ernährungsphysiologie am 7.III.2002 in Göttingen. Abdruck in: Lohmann Information 2/2002
- Teutsch G. M.* (1987) Lexikon der Tierschutzethik. Göttingen
- Teutsch G. M.* (2002) Gerechtigkeit auch für Tiere. Bochum
- Weber M.* (1919) Politik als Beruf. In: Politische Schriften. 2.Aufl.. Tübingen 1958
- Xenophon* (450-354) Memorabilia. Dt. Übers.: Erinnerungen an Sokrates. Zürich 1953
- Zedler J. H.* (1745) Großes vollständiges Universal-Lexikon, Bd.43. Nachdruck Graz 1962

*Prof. Heinz Meyer
Am Wisselsbach 22
52146 Würselen*