

Zur Differenz zwischen religiöser Ethik und utilitaristischer Werthethik

Autor(en): **Fischer, Johannes**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **51 (1995)**

Heft 4

PDF erstellt am: **08.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878223>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Zur Differenz zwischen religiöser Ethik und utilitaristischer Wertethik

Anmerkungen zu Peter Singer¹

Eine der zentralen Thesen Peter Singers lautet dahin, dass die Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies keine moralisch relevante Qualität ist, welche einen besonderen Lebensschutz begründen könnte. Der moralische Status eines Wesens muss sich vielmehr nach den tatsächlichen Eigenschaften richten, die dieses Wesen aufweist. Lässt man es aber auf einen solchen Vergleich der vorhandenen Eigenschaften ankommen, dann zeigt sich, dass das Leben eines nichtmenschlichen Wesens einen höheren Wert und moralischen Anspruch auf Lebensschutz besitzen kann als das Leben gewisser (z. B. schwerstbehinderter) menschlicher Wesen. Singers primäres Interesse ist es, den moralischen Status der Tiere gegenüber dem des Menschen aufzuwerten (ohne letzteren abzuwerten) und auf diese Weise der Bedenkenlosigkeit entgegenzuwirken, mit der in unserer Kultur zwar menschliches Leben geschützt, aber über das Leben von Tieren verfügt wird.

Begründet wird die Kritik des Speziesismus mit drei Argumenten. Zum einen folgt sie unmittelbar aus Singers utilitaristischem Ansatz, für welchen allein die Präferenzen bzw. Interessen, welche Wesen haben, von moralischer Bedeutung sind. Die Spezies-Zugehörigkeit als solche aber begründet keinen moralisch wesentlichen Unterschied der Interessen. Das Interesse, nicht zu leiden oder nicht getötet zu werden, ist einigen Tieren genauso eigen wie Menschen. Zum anderen wird argumentiert, dass derjenige, welcher der menschlichen Spezies eine moralische Bedeutung zumisst, etwas Ähnliches tut wie der Rassist, welcher der Rassenzugehörigkeit eine moralische Bedeutung zumisst. In beiden Fällen wird die bloße Zugehörigkeit zu einer bestimmten Klasse zum moralisch ausschlaggebenden Kriterium gemacht. Da das Zweite moralisch inakzeptabel ist, muss auch das Erste moralisch inakzeptabel sein. Das dritte Argument lautet dahin, dass die besondere Auszeichnung der menschlichen Spezies gegenüber allen anderen Wesen auf religiöse Wurzeln zurückgeht, nämlich auf die Lehre von der Heiligkeit des menschlichen Lebens innerhalb der jüdisch-christlichen Überlieferung. Da nun diese Überlieferung offensichtlich an Geltungskraft einbüsst, muss die Auffassung vom Sonderstatus der mensch-

¹ Wenn im Folgenden der Kürze halber von Wertethik die Rede ist, dann ist nicht Wertethik überhaupt gemeint, sondern jener spezifische Typus, der bei Singer und anderen Utilitaristen begegnet.

lichen Spezies als ein Relikt aus vergangener Zeit gelten, an dem festzuhalten es keinen Grund mehr gibt. Mit dem Zerbröckeln der metaphysischen Überzeugungen der Vergangenheit hat der Speziesismus seine Grundlage verloren. Wenn nicht alles täuscht, dann bezieht Singers Position gerade aus dieser anti-metaphysischen Stossrichtung einen Gutteil ihrer Überzeugungskraft.

Es ist hier nicht der Ort für eine ausführliche Auseinandersetzung mit Singers utilitaristischem Ansatz. Nur so viel sei angemerkt: Was das erste Argument betrifft, so ist die Anthropologie anzufordern, derzufolge der Mensch allein als Interesse-Wesen in den Blick genommen wird und folglich der einzige ethisch relevante Aspekt des Menschen seine *Interessen* bzw. seine *Präferenzen* sind. Darin liegt eine beträchtliche Abstraktion von dem, was den realen Menschen ausmacht (z. B. vom Menschen als Sprachwesen, worauf etwa die Diskursethik abhebt²). Auch das zweite Argument wirft Fragen auf. Der Hinweis auf den Rassisten, der für die weiße Rasse einen besonderen Wert reklamiert, widerlegt in keiner Weise die Position dessen, der – z. B. im Sinne des Menschenrechtsethos² – der menschlichen Spezies einen besonderen Wert zuerkennt. Die letztere Position kann zu Recht bestehen, ohne dass man gezwungen ist, auch dem Rassisten Recht zu geben. Denn der Speziesist behauptet *inhaltlich* etwas völlig anderes.

Ich will mich hier auf den letzten Punkt konzentrieren: Stimmt es, dass die jüdisch-christliche Überlieferung dem Menschsein, verstanden als Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies, eine besondere moralische Bedeutung zumisst? Zweifellos besitzt der Mensch einen besonderen Status gegenüber allen anderen Kreaturen. Doch ist dieser im biologischen Faktum seines Menschseins *begründet*? Man braucht diesbezüglich nicht zu spekulieren, sondern kann einschlägige Texte konsultieren. In der neuen Enzyklika «Evangelium Vitae» Johannes Pauls II. heisst es: «Das menschliche Leben ist als etwas Heiliges anzusehen, da es ja schon von seinem Anfang an «das Handeln des Schöpfers erfordert» und immer in einer besonderen Beziehung mit dem Schöpfer, seinem einzigen Ziel, verbunden bleibt. Gott allein ist der Herr des Lebens von Anfang bis zum Ende: Niemand kann sich – unter keinen Umständen – das Recht anmassen, einem

² Vgl. zur Kritik Singers aus der Perspektive der Diskurs-Ethik D. Böhler, Menschenwürde und Mord. Über Diskursethik und utilitaristische Ethik, ZEE 35, 1991, 166–186.

³ Dieses unterliegt bei Singer ebenfalls der Speziesismus-Kritik, vgl. H. Kuhse, P. Singer, Muss dieses Kind am Leben bleiben. Das Problem schwerstgeschädigter Neugeborener, 1993, 50ff. Das Menschenrechtsethos widerlegt in gewissem Sinne die These, dass damit, dass die religiöse Überzeugung von der Heiligkeit des Lebens ihre Überzeugungskraft einbüsst, die Überzeugung von der Gleichwertigkeit menschlichen Lebens ihre Grundlage verloren hat. Im Menschenrechtsethos ist diese Überzeugung in säkularer Form verankert. Singer ist sich, was das Menschenrechtsethos betrifft, der Zweischneidigkeit seiner Argumentation durchaus bewusst, vgl. ders., Animal Liberation. A New Ethics of our Treatment of Animals, The New York Review, 1975, 21; Animal Liberation, 2. erw. Auflage, 1990, 19.

unschuldigen menschlichen Geschöpf direkt den Tod zuzufügen.»⁴ Es geht hier nicht um eine theologische Bewertung dieser Sätze, auch nicht darum, dass ihnen zufolge auch das Leben von Tieren als heilig angesehen werden müsste, da auch dieses «das Handeln des Schöpfers erfordert». Für unseren Zusammenhang ist vielmehr entscheidend, dass nach diesen Sätzen dem menschlichen Leben die Bestimmung der Heiligkeit nicht deshalb zukommt, weil es im *biologischen Sinne* menschliches Leben ist, sondern deshalb, weil es «in einer besonderen Beziehung mit dem Schöpfer ... verbunden» ist. Der hier zweifellos behauptete besondere ethische Status menschlichen Lebens wird m.a.W. nicht aus seiner biologischen Verfasstheit als *menschliches* Leben (im Unterschied etwa zu tierischem Leben) abgeleitet. Aus theologischer Sicht kann daher Singers These uneingeschränkt zugestimmt werden, dass der biologischen Zugehörigkeit zur Spezies «homo sapiens» als *solcher* keine moralische Bedeutung zukommt. Zu bestreiten ist die Konsequenz, die Singer daraus zieht, nämlich dass Leben, sei es menschliches oder nichtmenschliches, hinsichtlich seines ethischen Status nach den faktisch an ihm aufweisbaren Merkmalen und Eigenschaften beurteilt werden muss.

Dass Singer zu dieser Konsequenz gelangt, hängt mit der wertethischen Grundorientierung zusammen, die für seine gesamte Argumentation in dieser Frage leitend ist.

Für mich ist hierbei eine offene Frage, wie Singers wertethischer Standpunkt mit seinem präferenzutilitaristischen Ansatz vermittelt ist. Der Präferenzutilitarismus beurteilt die moralische Qualität einer Handlung nach den *Präferenzen der von dieser Handlung betroffenen Wesen*. Der universale Aspekt des moralischen Urteils verpflichtet dazu, diese Präferenzen gleichberechtigt einzubeziehen in das utilitaristische Kalkül. Das ist im Prinzip möglich, *ohne dass dazu Wertungen über die beteiligten Wesen getroffen werden müssen*. Das heisst aber: Die wertethische Perspektive wird faktisch als etwas *Zusätzliches* eingeführt, das im präferenzutilitaristischen Ansatz noch nicht enthalten ist. Bei ihr geht es um die Präferenzen, welche *andere in bezug auf diese Wesen haben*. «Je höher entwickelt das bewusste Leben eines Wesens, je grösser der Grad von Selbstbewusstsein und Rationalität, um so mehr würde man dieses Wesen vorziehen, wenn man zwischen ihm und einem Wesen auf einer niedrigeren Bewusstseinsstufe zu wählen hätte.»⁵ Eingeführt wird der wertethische Standpunkt folgendermassen: «Der offensichtlichste Grund dafür, das Leben eines Wesens, das Lust und Schmerz empfinden kann, als einen Wert zu achten, ist die Lust, die es empfinden kann. Achten wir unsere eigenen Lustgefühle als einen Wert ..., dann verlangt der universale Aspekt des moralischen Urteiles von uns, die positive Bewertung unserer eigenen Empfindungen von Lust auf ähnliche Empfindungen all derer auszudehnen, die solche haben können.»⁶ Diese Argumentation

⁴ Evangelium Vitae. Enzyklika Johannes Pauls II. über den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens, 1995, 84. Es handelt sich um ein Zitat aus der Instruktion *donum vitae* der Kongregation für die Glaubenslehre über die Achtung vor dem beginnenden Leben und die Würde der Fortpflanzung vom 22. Febr. 1987, AAS 80 (1988), 76–77.

⁵ Praktische Ethik, a.a.O. 125.

⁶ AaO. 118.

reicht freilich nur hin, die *Lustempfindungen* eines anderen Lebewesens, darüber hinaus auch sein *Leben, falls es lustvoll war*, positiv zu bewerten. Etwas völlig anderes ist es, Lebewesen wie Pferde oder Schlangen ganz unabhängig von der Frage der konkreten Lustbilanz aufgrund von Erwägungen darüber zu bewerten, ob wir ihr Leben, wenn wir es uns in der Phantasie ausmalen, unserem (normal-)menschlichen Leben vorziehen würden.⁷ Hier geht es nicht mehr im Sinne des präferenz-utilitaristischen Ansatzes darum, es vorzuziehen, dass ein anderes Lebewesen Lust empfindet statt Unlust und Schmerz, sondern vielmehr darum, ein Lebewesen unabhängig von der Lustbilanz aufgrund seiner spezifischen Eigenschaften und Fähigkeiten vorzuziehen. Die Bewertung von Leben wird damit ganz unabhängig vom präferenzutilitaristischen Ansatz. So schreibt Singer, dass die «notwendige Bedingung für den Besitz eines ernstzunehmenden Rechts auf Leben» die Fähigkeit ist, «die eigene Zukunft ins Auge zu fassen»⁸. Eine solche Aussage widerspricht geradewegs dem präferenzutilitaristischen Ansatz, demzufolge es «das Prinzip der gleichen Interessenabwägung verbietet . . ., unsere Bereitschaft, die Interessen anderer Personen zu erwägen, von ihren Fähigkeiten oder anderen Merkmalen abhängig zu machen, ausser dem einen: dass sie Interessen haben»⁹.

Wo es um Werte geht, da geht es um Präferenzen menschlichen Handelns. Wenn etwa gesagt wird, menschliches Leben habe einen unendlichen Wert, dann heisst dies, dass ihm eine absolute Präferenz zukommt: Es gibt keine anderen Präferenzen, welche es rechtfertigen könnten, menschliches Leben zu vernichten oder es auch nur als blosses Mittel zu gebrauchen. Der entscheidende Punkt ist nun, dass sich der Wert einer Sache bzw. die Präferenzen, die wir mit ihr verbinden, nach deren tatsächlichen Eigenschaften und Merkmalen bemessen, der Wert eines Autos z. B. nach dessen Fahreigenschaften, Sicherheitsstandard usw. Dies soll nach Singer auch für den Wert von Leben gelten: «Wir können den Fötus nun als das betrachten, was er ist – die wirklichen Eigenschaften, die er besitzt –, und können sein Leben nach demselben Massstab bewerten wie das Leben von Wesen, die ähnliche Eigenschaften haben, aber nicht zu unserer Spezies gehören. . . . Ich schlage daher vor, dem Leben eines Fötus keinen grösseren Wert zuzubilligen als dem Leben eines nichtmenschlichen Lebewesens auf einer ähnlichen Stufe der Rationalität, des Selbstbewusstseins, der Wahrnehmungsfähigkeit, der Sensibilität etc.»¹⁰

Es ist diese Wert-Perspektive, welche Singers Kritik an der Lehre von der «Heiligkeit des Lebens» zugrundeliegt. Singer will ausdrücklich «den Begriff <Heiligkeit> nicht in einem spezifisch religiösen Sinn auffassen». Zwar hat, wie er anerkennt, diese Lehre religiöse Wurzeln, «doch heute ist sie Bestandteil einer über weite Strecken weltlichen Ethik, und ihren bedeutenden Einfluss hat

⁷ AaO. 122ff.

⁸ AaO. 114.

⁹ AaO. 34. Vgl. hierzu F. Wagner, Behinderte Neugeborene – Leben, das zu leben nicht lohnt? Zur Auseinandersetzung mit dem Präferenz-Utilitarismus von Peter Singer, in: ThPr 28. Jg. (1993), 49–59, bes. 54ff.

¹⁰ Praktische Ethik, aaO. 162.

sie als Bestandteil dieser Ethik»¹¹. Ihre Verweltlichung bedeutet offenbar in Singers Sicht, dass sie sich in Wert-Kategorien transformiert hat, und diese Gestalt hat Singer bei seiner Kritik vor Augen: «Wir wollen die Lehre von der Heiligkeit des menschlichen Lebens nur als Ausdruck dafür betrachten, dass menschliches Leben einen besonderen Wert hat, der deutlich verschieden ist vom Wert des Lebens anderer Lebewesen.»¹² «Heiligkeit des menschlichen Lebens» bedeutet also in dieser Sicht eine besondere Werthaftigkeit menschlichen Lebens, welche ihm aus keinem anderen Grund zukommt als allein deshalb, weil es im biologischen Sinne menschliches Leben ist. Eben darauf gründet sich Singers Speziesismus-Vorwurf: Der Verfechter der Heiligkeit des menschlichen Lebens misst der *biologischen* Zugehörigkeit zur menschlichen Gattung als solcher einen besonderen *moralischen Wert* zu. Und eben damit tut er dasselbe wie der Rassist, welcher der biologischen Zugehörigkeit zu einer bestimmten Rasse einen besonderen Wert zumisst.

Es ist nicht unwichtig, dies festzuhalten, denn in der Auseinandersetzung mit Singer wird dies in der Regel kaum beachtet: Singers Kritik an der Lehre von der «Heiligkeit menschlichen Lebens» richtet sich in Wahrheit gar nicht gegen eine religiöse oder theologische Lehre dieses Namens, sondern gegen eine bestimmte wertethische Auffassung. Vom Standpunkt theologischer Ethik aus kann und muss man, wie gesagt, seiner Kritik zustimmen: «Ebenso wie Rasse oder Geschlecht ist auch die Zugehörigkeit zu einer Art (Spezies) keine unmittelbar moralisch relevante Eigenschaft.»¹³ Denn in theologischer Perspektive richtet sich der ethische Status eines Wesens überhaupt nicht nach dessen vorhandenen Eigenschaften, folglich auch nicht nach dessen Spezieszugehörigkeit. Zwar ist es richtig, dass es auch hier eine bestimmte Beziehung zum Empirischen gibt: Ein Wesen muss im biologischen Sinne Mensch sein, damit von ihm eine Bestimmung wie die der «Gottebenbildlichkeit» ausgesagt werden kann. Aber die Bestimmung der Gottebenbildlichkeit ist nicht in den biologischen Eigenschaften des Menschseins begründet, d. h. sie kommt einem Menschen nicht aufgrund dieser Eigenschaften zu.

Es ist m. E. eine nicht ganz glückliche Apologie des Speziesismus, wenn man diesen statt auf die biologische Natur des Menschen auf dessen Moralität zu gründen versucht. Mit diesem Argument versucht U. Körtner Singers Speziesismus-Kritik zu begegnen.¹⁴ Für ihn ist es die Moralität, welche den Menschen vom Tier unterscheidet und den besonderen Status der menschlichen Spezies be-

¹¹ AaO. 102.

¹² Ebd.

¹³ Kuhse/Singer 164.

¹⁴ U.H.J. Körtner, Von Mäusen und Menschen. Zur Auseinandersetzung mit utilitaristischen Ansätzen medizinischer Ethik, in ZEE 1995/1, 26–40.

gründet. Aus dem Begriff der Moralität konstruiert Körtner den Begriff der Heiligkeit des Menschen, welche «in seinem mit der Gottesrelation gegebenen Verantwortlichsein»¹⁵ besteht. Dazu ist m. E. folgendes zu sagen: Die Ableitung der spezifischen Stellung und Würde des Menschen aus seiner Moralität hat zwar eine lange Tradition, welche letztlich auf theologische Wurzeln, nämlich die Christologie im 13. Jahrhundert zurückgeht.¹⁶ Aber man muss hier doch sehen, dass auch damit der ethische Status des Menschen an einer bestimmten *Eigenschaft*, nämlich Gewissenserfahrungen, machen zu können, festgemacht wird, und so ist hier kein prinzipieller Unterschied zu Singer, bei dem sich anstelle von Moralität andere Eigenschaften wie Rationalität und Selbstbewusstsein finden. Es ist ausserdem keineswegs klar, inwiefern das Vermögen der Moralität einen besonderen Status der menschlichen *species* begründet, statt nur einen besonderen Status derer, die tatsächlich über dieses Vermögen verfügen. Was ist mit geistig Behinderten und sprachunfähigen menschlichen Wesen? Was mit menschlichen Föten oder mit Neugeborenen? Inwiefern ist ihr Leben heilig, wenn Heiligsein mit moralischem Verantwortlichsein gleichgesetzt wird?

Der eigentliche Streitpunkt in der Auseinandersetzung mit Singers Spezies-Kritik liegt damit gar nicht in der Frage, ob menschliches Leben heilig ist oder nicht, sondern in der Frage des ethischen Ansatzes. Lässt sich zeigen, dass eine wertethische Position, wie sie Singer vertritt und welche den ethischen Status der Phänomene von deren empirischen Eigenschaften abhängig macht, vernünftiger, «rationaler» ist als eine Ethik, welche beides voneinander unabhängig hält? Wohl kaum. Vordergründig zwar kann der Wertethiker sich an etwas handfest Gegebenes, eben an objektiv gegebene Eigenschaften halten. Doch sieht man genau zu, dann lässt sich der «Wert» eines Phänomens nicht aus dessen Eigenschaften deduzieren. Käme dies doch auf den bekannten naturalistischen Fehlschluss hinaus, d. h. auf die unzulässige Ableitung von Wertungen aus Tatsachenfeststellungen. So findet sich denn bei Singer, was die Begründung seiner Wert-Urteile betrifft – etwa des Urteils, dass man Wesen mit höherem Selbstbewusstsein solchen mit niedrigerem Selbstbewusstsein vorziehen wird –, durchgehend nur der Appell an intuitive Evidenz. Offenbar lässt sich nicht einmal vernünftig begründen, dass die Phänomene hinsichtlich ihres ethischen Status *überhaupt* in Wert-Kategorien wahrzunehmen und zu taxieren sind, geschweige denn, dass man dies aus den an ihnen feststellbaren Faktizitäten ableiten könnte.

Wenn dennoch für das heutige Bewusstsein die wertethische Position einen höheren Grad an Rationalität besitzt als eine religiös fundierte Ethik, dann hängt dies mit einem bestimmten Manko zusammen, welches der religiösen Ethik anhaftet. Der Wertethiker, so könnte man sagen, hält sich wenigstens an Tatsachen, die intersubjektiv überprüfbar sind. Die Anhänger einer religiösen Ethik dage-

¹⁵ AaO. 35.

¹⁶ Vgl. Th. Kobusch, *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, 1993.

gen scheinen ihr Urteil in ethischen Fragen auf Tatsachenbehauptungen zu gründen, die keiner Überprüfung fähig sind. Dazu gehört zum Beispiel, dass Gott die Welt geschaffen und dem Menschen darin eine besondere Stellung zugewiesen hat. Woher will man das wissen? Auch die Anhänger einer religiösen Ethik scheinen den ethischen Status der Phänomene aus Faktizitäten abzuleiten, freilich aus solchen, über die rational nichts ausgemacht werden kann.

Meines Erachtens ist dies ein Missverständnis religiöser Aussagen. Es ist bis tief in das theologische Denken hinein verbreitet.¹⁷ Solange dieses Missverständnis nicht ausgeräumt ist, haben Kritiker der religiösen Ethik wie P. Singer leichtes Spiel. Alles kommt hier auf die Einsicht an, dass religiöse Aussagen nicht Tatsachen konstatieren von derselben Art von «Tatsächlichkeit», wie sie etwa durch biologische Aussagen konstatiert werden, sondern dass sie Sinnbezüge erschliessen, in welchen die Phänomene wahrgenommen werden. Man kann sich das Gemeinte an Freges Unterscheidung von *Bedeutung* und *Sinn* verdeutlichen. Sein Beispiel sind die Wörter «Morgenstern» und «Abendstern». Sie haben dieselbe Bedeutung, insofern sie sich, empirisch feststellbar, auf denselben Gegenstand beziehen. Aber sie haben unterschiedlichen Sinn, insofern sie mit unterschiedlichen Assoziationen¹⁸ behaftet sind, die sich aus «Morgen» und «Abend» und dem jeweils angedeuteten Erlebenshintergrund ergeben. Beide Wörter stehen m.a.W. für unterschiedliche lebensweltliche Beziehungen zu diesem Stern. Dieselbe Unterscheidung lässt sich beim Wort «Mensch» machen. Man kann einerseits nach dessen Bedeutung fragen, und diesbezüglich geht es dann um eine Klasse von Wesen mit bestimmten empirischen Merkmalen. Und man kann andererseits nach den Sinnbezügen fragen, die sich in unserem Kulturkreis mit «Mensch» verbinden. Wenn Singer sagt, dass Menschsein eine Kategorie ohne moralische Relevanz ist, dann hat er dabei die *Bedeutung* dieses Ausdrucks vor Augen, d. h. die biologische Zugehörigkeit zur Spezies «homo sapiens». Wenn die zitierten Sätze aus der Papst-Enzyklika sagen, dass das menschliche Leben heilig ist und in Beziehung zu seinem Schöpfer steht, dann thematisiert sie damit einen bestimmten (religiösen) *Sinnbezug*, innerhalb dessen in unserem Kulturkreis menschliches Leben wahrgenommen worden ist und wahrgenommen wird. So wenig wie die lebensweltlichen Sinnbezüge, welche sich mit dem Wort «Abendstern» verbinden, allein aus den physikalischen Eigenschaften dieses Sternes abgeleitet werden können, so wenig können die Sinnbezüge, unter denen menschliches Leben wahrgenommen wird, allein aus

¹⁷ Vgl. hierzu vom Verfasser «Wahrer Gott und wahrer Mensch. Zur bleibenden Aktualität eines alten Bekenntnisses», in: NZSTh, 37. Bd., 1995, Heft 2, 165–204.

¹⁸ Frege spricht von der unterschiedlichen «Art des Gegebenseins» des betreffenden Gegenstandes (Über Sinn und Bedeutung, in: Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien, herausgegeben und eingeleitet von G. Patzig, 71994, 40–65, 41).

dessen empirischen (biologischen) Eigenschaften abgeleitet werden. Genau um diesen Punkt geht es im Streit zwischen religiöser Ethik und utilitaristischer Wert-Ethik: dass die Sinnbestimmung und der damit gegebene ethische Status der Phänomene nicht aus deren intersubjektiv feststellbaren Eigenschaften abgeleitet werden können.

Es charakterisiert die spezifische Humanität, welche unsere Kultur ausgebildet hat, dass sie sich gerade aus einem von empirischer Faktizität weithin unabhängigen Fundus an Sinn speist. Das ist das Erbe ihrer religiösen Herkunft, welche den ethischen Status der Phänomene in der Wahrnehmung religiösen Glaubens verankerte. In säkularisierter Form begegnet dieser Sachverhalt heute im Menschenrechtsethos. Dass alle Menschen, seien sie weiss oder schwarz, Moslem oder Christ, Einheimischer oder Flüchtling, gesund oder krank, «normal» oder «behindert», jung oder alt, mit hohem oder geringem Intelligenzquotienten ausgestattet, belastbar oder weniger belastbar – dass alle Menschen frei und gleich an Rechten geboren sind und dieselbe Achtung hinsichtlich ihrer persönlichen Integrität und Würde verdienen, das ist nicht aus empirisch aufweisbaren Eigenschaften ableitbar, sondern beruht gerade auf der Entkoppelung von empirischer Faktizität und Sinnbestimmung bzw. ethischem Status. Das utilitaristische Wert-Denken mit seiner Koppelung von beidem kommt demgegenüber einem Angriff auf diese Humanität gleich, und dies bei Singer ganz ausdrücklich. Darin ist ihm recht zu geben: Diese Humanität ist in der Tat spezies-orientiert, aber eben nicht in der Weise, wie er es unterstellt, nämlich dass sie dem *Faktum* der Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies einen bestimmten *Wert* zumisst, sondern vielmehr in der Weise, dass sie nach der spezifischen *Sinnbestimmung* des Menschlichen fragt. Der Vorwurf, sie sei «speziesistisch» in dem Sinne, dass sie ein *Wert*-Gefälle zwischen Mensch und Tier aufrichtet, beruht daher auf einem Missverständnis, und ebenso die daraus abgeleitete Folgerung, dass die Speziesorientierung innerhalb der Ethik destruiert werden müsse, um die nicht-menschlichen Kreaturen gegenüber dem Menschen ethisch aufzuwerten. Um nicht falsch verstanden zu werden: Natürlich kann man kritische Anfragen richten an den Status, welcher innerhalb unserer kulturellen und religiösen Tradition dem Menschen gegenüber den übrigen Kreaturen eingeräumt worden ist. Aber das heisst eben, dass man die Sinnbestimmungen in Frage stellt, unter denen die Tradition den Menschen und die übrigen Kreaturen gesehen hat, und dass man nach anderen Sinnbestimmungen sucht. Man stellt damit nicht die Spezies-Orientierung als solche in Frage. Vielmehr bewegen sich auch noch derlei Anfragen im Rahmen spezies-orientierten Denkens.

Es wird vor diesem Hintergrund vollends deutlich, wie abwegig Singers Parallelisierung der religiös begründeten Spezies-Orientierung mit der Position des Rassisten ist. Viel eher nämlich ist die Position Singers mit der des Rassisten

vergleichbar, insofern beide den ethischen Status eines Wesens nach dessen faktischen Eigenschaften bestimmen. Nur dass bei Singer nicht nach Rasse und Hautfarbe, sondern nach anderen Kriterien wie Rationalität und Selbstbewusstsein klassifiziert und bewertet wird. Im Angriff auf die unsere Kultur prägende Humanität stehen die Positionen Singers und des Rassisten in derselben Frontlinie. Denn die entscheidende Frage ist nicht: Spezies-Orientierung oder nicht?, sondern vielmehr: Entkoppelung von Faktizität und ethischem Status oder nicht? Diesbezüglich befinden sich religiöse Ethik und Menschenrechtsethos auf der einen Seite und utilitaristische Wert-Ethik und die Position des Rassisten auf der anderen. (Man sehe diese Parallelisierung nach, mit der nur die von Singer vorgenommene richtiggestellt wird.)

Schliesslich und vor allem muss man im Blick auf Singers eigentliches Anliegen, den ethischen Status der Tiere, fragen, ob das utilitaristische Wert-Denken diesen ethisch gerecht wird. Werden doch im Rahmen dieses Denkens die Tiere nach menschlichen Präferenzen taxiert: Höher entwickelte sind weniger entwickelten vorzuziehen. Gerade derjenige, welcher der anthropozentrischen Sichtweise und der Willkür der menschlichen Verfügung über die Tiere entgegenwirken möchte, sollte sehen, dass diese Art der Wert-Ethik genau diese anthropozentrische Sicht und Willkür in sich trägt. Das utilitaristische Wert-Denken¹⁹ ist der exakte Ausdruck einer auf menschliche Präferenzen zugeschnittenen Welt. Und es ist zugleich der Ausdruck einer beträchtlichen Verarmung der Wahrnehmung, eben weil in ihm «Sinn» auf «Wert» reduziert wird. Wer die Anthropozentrik im Umgang mit Tieren überwinden will, der muss daher ein Interesse haben, solches Denken zu überwinden, und das heisst: ethischen Status und empirische Faktizität zu entkoppeln. Statt die Spezies-Orientierung zu destruieren, gilt es gerade umgekehrt, sie um der Tiere willen stark zu machen und nach den spezifischen *Sinnbezügen* zu fragen, welche für die Wahrnehmung von Tieren leitend sein sollen. Religion und Mythos, Literatur, Philosophie, Kunst, Märchen – all das kommt hier als heuristische Quelle solchen Sinnes in Betracht. In diesem Kontext steht auch die theologische Arbeit an den Texten der jüdisch-christlichen Überlieferung. Sie hat in den letzten Jahrzehnten ein sehr viel differenzierteres Bild von der biblischen Auffassung der Schöpfung gewonnen, wonach keine Rede davon sein kann, dass allein der Mensch zählt und die nicht-menschliche Kreatur der beliebigen Verfügung des Menschen

¹⁹ Wohlgermerkt, die Rede ist vom utilitaristischen *Wert-Denken*, nicht vom präferenzutilitaristischen Ansatz mit seinem Prinzip unparteiischer Interessenabwägung. Dass das Wert-Denken möglicherweise gar nicht im utilitaristischen Ansatz enthalten, sondern etwas Zusätzliches ist, wurde oben erläutert.

überlassen ist.²⁰ Dieser Vorwurf trifft, wie gesagt, viel eher auf das utilitaristische Wert-Denken zu mit seiner anthropozentrischen Taxierung der Phänomene, nicht dagegen auf den biblischen Schöpfungsglauben.

Das Wert-Vokabular hat heute freilich allenthalben Konjunktur, und man trifft auch anderwärts auf das merkwürdige Bemühen, die anthropozentrische Perspektive auf die nichtmenschliche Natur ausgerechnet mit Hilfe dieses Vokabulars zu überwinden.

Ein Beispiel dafür ist der Versuch, eine vom Menschen unabhängige «Würde der Kreatur» (Schweizer Bundesverfassung, Art. 24 Absatz 3) aus dem «Wert» bzw. «Eigenwert» der nichtmenschlichen Natur zu begründen. Eine derartige Argumentation hat z. B. Beat Sitter zu entwickeln versucht.²¹ Er geht davon aus, dass in unserer säkularen Rechtsgemeinschaft das Wort «Kreatur» neutral, d. h. frei von religiösen Konnotationen, bestimmt werden muss und fasst darunter die nichtmenschlichen lebenden Wesen. Damit wird freilich nicht nur ein ursprünglich religiöses Wort mit einem nicht-religiösen Gehalt unterlegt, sondern zugleich *Sinn* durch *Bedeutung* – die Klasse der nichtmenschlichen lebenden Wesen – substituiert. Ob dies der Intention jenes Ausdrucks entspricht, darf bezweifelt werden. Denn wohl nicht zufällig heisst es «Würde der Kreatur» und nicht «Würde der nichtmenschlichen lebenden Wesen» oder auch «Würde der Natur». Im Wort «Kreatur» klingt ein *Sinnmoment* an, das für «Würde» konstitutiv ist, nämlich eine vom Menschen unabhängige, dem Seienden von anderwärts her zukommende Qualität, welche die christliche Tradition in dessen Beziehung zum Schöpfer gesehen hat und welche für das heutige Bewusstsein zwar weithin undeutlich geworden ist, aber, wie jene Verfassungsbestimmung zeigt, immer noch irgendwie präsent ist. Hieraus bezieht der Ausdruck «Würde der Kreatur» seine Sinneinheit, und diese geht verloren, wenn der Sinn von «Kreatur» durch besagte Bedeutung substituiert wird.

Der Zusammenhang von Würde und Wert wird folgendermassen hergestellt: «Ein mit Würde begabtes Wesen besitzt einen Wert, der durch es selbst, nicht durch die Wertschätzung eines anderen zustande kommt – einen, wie wir sagen wollen, Eigenwert. Soll nichtmenschliches Seiendes als Träger von Würde Anerkennung finden, ist darzulegen, inwiefern es Eigenwert besitzt.» Damit wird «Würde» über «Eigenwert» begründet. Doch ist beides keineswegs dasselbe. Was Würde hat, verdient *Achtung*, was Wert hat, verdient dagegen *Wertschätzung*. Im Unterschied zum Begriff der Würde steckt im Begriff des Wertes der Gedanke der Präferenz. Auch das, was Sitter Eigenwert nennt, ist in diesem Sinne *Wert*. Nur dass es seinen Wert nicht dadurch hat, dass es von irgend jemandem wertgeschätzt wird, sondern umgekehrt: es findet Wertschätzung, weil es wertzuschätzen bzw. vorzuziehen ist, d. h. Wert hat. Auch im Begriff des Eigenwertes steckt also der Aspekt der Präferenz. Was auch soll die Rede vom Eigen-*Wert* ohne diesen Aspekt? Genau hier liegt nun die Problematik besagter Verknüpfung von Würde und Wert. Sie impliziert, dass auch Würde mit Präferenz in Verbindung gebracht wird. Daran ändert wenig, dass Sitter zufolge dem Streben alles nichtmenschlichen Seienden auf der Ebene der menschlichen Präferenzen Rechnung getragen werden soll aufgrund des Grundsatzes, Gleiches (nämlich das allem Lebendigen eigene Streben nach einem Zustand der Erfüllung) gleich zu bewerten und zu behandeln. Denn die *Gleichbewertung* des Strebens ist etwas anderes als die Anerkennung und Achtung von *Würde*.

²⁰ Vgl. O. H. Steck, Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift. Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1,1–2,4, 21981; G. Liedke, Im Bauch des Fisches, Ökologische Theologie, 1979; Chr. Link, Schöpfung. Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts, 1991.

²¹ NZZ vom 27./28. Mai 1995, 17.

Das stärkste Argument für den Eigenwert alles nichthumanen Seienden liegt für Sitter in dessen letztlich Unverfügbarkeit. Der Mensch kann nichts ursprünglich ins Sein bringen, sondern ist immer schon auf Seiendes angewiesen, das er bearbeitet. Mit diesem Argument wird gleichsam ein Sinnmoment von «Kreatur», nämlich das letztlich Entzogenheit der Phänomene aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu dem, der sie geschaffen hat, auf der Ebene der Faktizität aufgewiesen, orientierender Sinn (Eigenwert, Würde) an einer jedermann einsichtigen Tatsache festgemacht. Doch liesse sich hier anfragen, inwiefern diese Tatsache Eigenwert begründen kann, d. h. einen Wert, welcher von unseren Wertsetzungen, mit denen wir natürlich immer auch das nicht von uns hergestellte Ausgangsmaterial als wertvoll in Anspruch nehmen, unabhängig ist und ihnen zuvorkommt. Greift hier nicht wieder das Argument des naturalistischen Fehlschlusses? Überdies würde diese Herleitung des Eigenwertes des nichthumanen Seienden in strenger Konsequenz bedeuten, dass künstlich hergestellte Naturdinge, z. B. gentechnisch produzierte Tiere, nicht in ihrer jeweiligen Produktgestalt «Eigenwert» und somit «Würde» haben, sondern nur in bezug auf ihr vom Menschen (noch) nicht herstellbares Ausgangsmaterial. Je künstlicher die den Menschen umgebende Natur ist, um so mehr verschwindet dahinter ihre Würde. Ob das eine in der technologischen Zivilisation hilfreiche ethische Orientierung ist, kann man anfragen. Insgesamt sind Sitters Überlegungen ein gutes Beispiel für den Versuch, *Sinn* rational auf der Ebene von *Bedeutung* – Klasse, Merkmale (des nichthumanen Seienden), Wertpräferenzen usw. – zu rekonstruieren und damit zugleich zu substituieren.

In solchem Bemühen zeigt sich eine Verlegenheit: Man ist gelehrt von einer bestimmten Auffassung von Ethik, wonach Ethik es mit der rationalen Begründung von Geltung zu tun hat. Vorrationalen Orientierungen und Sinnbezüge taugen dazu nicht und müssen folglich durch rationale Substitute ersetzt werden. Andererseits aber ist die Ethik von diesen abhängig, denn alle Ethik, auch noch die rationalste, bezieht ihre Evidenz letztlich daraus, dass sie irgendwie mit unseren vorrationalen Intuitionen und Sinnorientierungen übereinstimmt. Eine Theorie der Gerechtigkeit mag noch so stringent konstruiert sein: Wenn sie allem Gerechtigkeitsempfinden zuwiderläuft, wird man sie nicht annehmen und für falsch halten. (Aus ähnlichem Grund ist z. B. Kants Theorie von den Pflichten gegenüber dem Freund auf Kritik gestossen, weil sie quer steht zum üblichen Verständnis von Freundschaft.) Oder: Der Sinn und das Desiderat einer Tierethik kann doch nur von demjenigen erkannt werden, welcher auf Tiere noch eine andere Perspektive hat als die der ethischen Theorie. Und er wird die Brauchbarkeit einer Tierethik nicht zuletzt nach dieser Perspektive beurteilen. So ergibt sich, dass die Ethik mit rationalen Mitteln eine Evidenz zu erzeugen sucht, welche ihr im Letzten von ganz woanders her, nämlich aus dem vorrationalen Bereich zufließt. Die so erzeugte Verdoppelung von Evidenz schlägt sich in der Substitution von *Sinn* durch *Bedeutung*, durch *Wert*, durch *Nutzen*, durch *Normen* usw. nieder. Problematisch daran ist, dass dadurch versäumt wird, jenen vorrationalen Bereich aufzuklären, in welchem die ethische Sensibilität letztlich ihre Wurzeln hat und der im Hintergrund leitend ist. Statt den Ausdruck «Würde der Kreatur» mit rationaler *Bedeutung* zu unterlegen, wäre es wichtiger, dem mit

diesem Ausdruck intendierten *Sinn* nachzugehen und dessen Orientierungsfunktion und -leistung zu erörtern. Denn wenn die Schweizer Stimmbürger das Wort «Kreatur» (statt z. B. «nichtmenschliche Natur») in die Verfassung aufgenommen sehen wollten, dann hatten sie doch (wie undeutlich auch immer) einen bestimmten, mit diesem Wort assoziierten Sinn im Blick, für den sich offenbar kein semantisches Äquivalent fand, nicht hingegen eine im Nachhinein unterlegte Bedeutung. Ähnliches gilt für den Ausdruck «Heiligkeit des Lebens». Statt ihn rational zu destruieren (oder rational zu rekonstruieren), ginge es darum, dessen orientierenden Sinn für einen heutigen humanen Umgang mit Leben und Sterben zu diskutieren. Kurzum, notwendig wäre es, die Einübung in den reflektierten, kritischen Umgang mit den für unsere Kultur und deren Humanität massgebenden Sinnorientierungen als wesentliche Aufgabe der Ethik zu begreifen.²²

Vielleicht wird man einwenden, dass damit religiösen Orientierungen ein Gewicht eingeräumt wird, welches ihnen in einem weltanschaulich neutralen Staat und in einer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft nicht zuteil werden sollte. Ist unter heutigen Bedingungen nicht vielmehr das Konzept einer von allen religiösen Sinnorientierungen absehenden säkularen Ethik gefordert? Die Gegenfrage lautet, ob die moderne, pluralistische Gesellschaft es sich leisten kann, jene Orientierungen aus der öffentlichen ethischen Debatte auszuklammern, in denen sie zu einem wesentlichen Teil ihre Sinn- und Motivationsbasis hat.²³ Denn diese Orientierungen bestimmen ja höchst wirksam die Einstellungen ihrer Mitglieder, sei es in Fragen der Gentechnologie, der Wirtschaft, der Medizinethik oder des Umweltschutzes. Es gibt hier eine spezifische Blindheit, die vor allem zwei Gründe hat. Der eine wurde soeben genannt, nämlich dass Ethik mit rationaler Begründung identifiziert wird statt mit rationaler Kritik. Religiöse Orientierungen sind nicht rational begründet und fallen damit aus der ethischen Wahrnehmung heraus. Demgegenüber gilt es zu sehen, dass sie sich rational kritisieren lassen unter dem Aspekt, ob sie im Hinblick auf bestimmte Fragen und Problemzusammenhänge orientierend oder fehlorientierend sind.²⁴ Zum anderen gibt es das tiefsitzende Vorurteil, dass in der säkularen Kultur die religiöse Thematik öffentlich neutralisiert und der privaten Sphäre

²² Vgl. dazu vom Vf. «Theologische Ethik und Christologie», in: ZThK 1995/4, 481–515.

²³ Dies wird besonders von E. Herms betont, vgl. z. B. «Die ökologische Krise und das Grundproblem der europäischen Postmoderne. Überlegungen aus der Sicht der evangelischen Sozialethik», in: ders., Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik, 252–271, bes. 267f.

²⁴ Das Modell für diese Art der Fragestellung findet sich in Platons *Politeia*, 377ff, dort auf die homerischen Mythen bezogen.

der einzelnen überlassen werden muss. Ihr Einbezug in die öffentliche ethische Debatte würde dieses Prinzip verletzen. Dem ist entgegenzuhalten, dass die religiöse Thematik sich gar nicht öffentlich neutralisieren lässt, weil sie Implikationen haben kann und hat, die von erheblichem öffentlichem Interesse sind. Das zeigt etwa die öffentliche Aufmerksamkeit, welche bestimmten Sekten oder auch dem Fundamentalismus in seinen verschiedenen Spielarten zuteil wird. Gerade weil religiöse Orientierungen in eminenter Weise Einstellung und Verhalten bestimmen, kann auch die Gesellschaft der Moderne es sich nicht leisten, sie aus dem öffentlichen ethischen Diskurs auszuklammern. Tut sie dies, dann riskiert sie, dass jene Orientierungen unerreichbar werden für rationale Kritik und dass damit dann in der Tat eine sich religiös legitimierende Irrationalität befördert wird.