

Mitgeschöpflichkeit.

*Solidaritätskonzepte in Tierethik, Anthropologie und Politik*¹

⇒ 1 Einleitung

Besonders interessant am Solidaritätsbegriff für das theologisch-ethische Nachdenken ist die Frage seiner Reichweite; dieser wird im Folgenden auf zwei miteinander verschränkten Ebenen nachgegangen, einer *inhaltlichen* und einer *diskursiven*. Wenn allgemein und auch alltagssprachlich »eine soziale Verbindung, die zu wechselseitiger Unterstützung motiviert« (Meireis 2016, Sp. 1391), gemeint ist, dann lohnt sich die Frage, wie groß genau der Kreis dieser sozialen Verbindung gezogen wird: Auf eine (imaginierte) Gruppe mit gleichen Interessen oder Abhängigkeiten? Als anthropologische Konstante auf die gesamte Menschheit? Oder kann Solidarität, beide Logiken verbindend, auch im Gegenüber zu Gott als dem Schöpfer die Perspektive der Mitgeschöpflichkeit von Menschen und anderen Lebewesen verfolgen und damit

Jakob Langen, geb. 1992 in Koblenz, Studium der Politik- und Religionswissenschaft in Berlin, Rom und Lissabon, seit 2022 Doktorand im Internationalen Graduiertenkolleg »Transformative Religion« an der Humboldt-Universität zu Berlin.

ORCID: 0009-0004-3292-2015

Clemens Wustmans, Dr., geb. 1982 in Köln, Studium der Evangelischen Theologie und Geschichte in Bochum, seit 2021 Wissenschaftlicher Koordinator des Internationalen Graduiertenkollegs »Transformative Religion« der Humboldt-Universität zu Berlin, Stellenbosch University, University of the Western Cape und University of KwaZulu-Natal.

ORCID: 0009-0006-8229-7451

DOI: 10.18156/eug-1-2025-art-6

den Anspruch universaler Anerkennung im Sinne einer Multispezies-Ethik an die Stelle partikularer Verbundenheit rücken? Wie genau wären Konsequenzen für die Logik wechselseitiger Verpflichtung und andere wesentliche Aspekte des Konzepts zu deuten, so dass die Solidaritätsadresse an die nicht-menschliche *Mitwelt* nicht zur entgrenzten und damit leeren Phrase wird?

Der Begriff der *Solidarität* findet in der evangelischen Theologie, respektive Sozialethik – in Diffe-

(1) Dieser Beitrag ist im Rahmen des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) sowie der National Research Foundation (NRF) geförderten Internationalen Graduiertenkollegs 2706 »Transformative Religion. Religion as Situated Knowledge in Processes of Social Transformation« entstanden.

renz zur katholischen Sozialethik – vergleichsweise spät Niederschlag; deutlich profilierter wird in protestantischen Kontexten von *Gemeinschaft* gesprochen – und damit semantisch naheliegender ein Brückenschlag zur *Schöpfungsgemeinschaft* und damit zur *Mitgeschöpflichkeit* eröffnet. Daher soll im Folgenden zunächst (2) dem Zusammenhang des Gemeinschafts- und Solidaritätsbegriffs in der evangelischen Ethik nachgegangen werden, um sodann (3) konkret zu fragen, was den Begriff der Mitgeschöpflichkeit ausmacht und inwiefern er mit entsprechenden Logiken vereinbar ist sowie (4), welchen Mehrwert er in seiner Funktion als leerer Signifikant in politischen Diskursen zu leisten vermag. Exemplarisch wird hier insbesondere der Entstehungskontext des deutschen Tierschutzgesetzes in den 1980er Jahren herangezogen, um diese These im konkreten Beispiel nachzuvollziehen. Abschließend werden (5) noch einmal Chancen und Grenzen der Verschränkung der Begriffe *Mitgeschöpflichkeit* und *Solidarität* im Sinne von Konsequenzen für eine Ethik der Mensch-Tier-Beziehung sowie die theologische Anthropologie erörtert.

⇒ 2 Gemeinschafts- und Solidaritätsbegriff in der evangelischen Ethik

Bedeutsam geworden in der Moderne ist der Solidaritätsbegriff insbesondere für gesellschaftliche Verteilungsfragen (vgl. Meireis 2015, 287), etwa als Ringen um Chancengleichheit angesichts sozialer Ungleichheiten, denen eine solidarische Gesellschaft als Zielperspektive entgegengestellt wird (vgl. Brakelmann 1976, 94); wenn auch so heute nicht mehr vertreten, wurde der Begriff in seiner Grundlegung durch Durkheim als *mechanische Solidarität* – angesichts von durch vergleichbare Lagen verursachten sozialen Bindungen – oder als *organische Solidarität* – eine Verbundenheit aus wechselseitiger Abhängigkeit – verstanden (vgl. Meireis 2015, 288). Im naturrechtlich geprägten Katholizismus wurden beide Varianten aufgegriffen, wenn Solidarität als im Schöpferwillen Gottes gründendes Prinzip verstanden wird und das Faktum der Interdependenz die Pflicht begründet, solidarisch zu handeln, sich für das Gemeinwohl einzusetzen. Während im Protestantismus der Solidaritätsbegriff oft durch den Gemeinschaftsbegriff ersetzt wurde, gilt er im Katholizismus eher als normative Konsequenz des als Seinsprinzip verstandenen Lebens in wechselseitiger Abhängigkeit (vgl. Nell-Breuning 1990, 25).

Obwohl der Begriff *Solidarität* in der protestantischen Ethik erst nach 1945 auftaucht, wurden ähnliche Themen bereits zuvor im

Protestantismus behandelt, semantisch meist in Form des Begriffs der *Gemeinschaft*. Dieser wurde vor allem durch Ferdinand Tönnies' idealtypische Unterscheidung von *Gemeinschaft* und *Gesellschaft* geprägt (vgl. Jähnichen 2007, 81). Tönnies beschreibt die Gemeinschaft als eine Form des Zusammenlebens, die auf Selbsthingabe und engen, konfliktreduzierten Bindungen basiert; das Idealbild ist die Familie, wobei auch größere Sozialkontexte für Tönnies als Gemeinschaft gelten können. Gesellschaft hingegen wird als künstliche und von individuellen Interessen bestimmte Gruppe angesehen (vgl. Tönnies 1991 [1887], 20): Geprägt durch Heterogenität, stehen in der Gesellschaft Kooperation und Konkurrenz in einem Wechselspiel (vgl. Jähnichen 2007, 83). Diese Dichotomie wurde in der wissenschaftlichen Diskussion oft kritisiert, fand jedoch breite Zustimmung in politischen und religiösen Diskursen und kann in ihrer Prägekraft insbesondere für die Weimarer Zeit kaum überschätzt werden (vgl. Jähnichen 2007, 82–83). Max Weber erweiterte Tönnies' Gedanken, indem er *Vergemeinschaftung* als eine Form sozialer Beziehung definierte, die auf subjektiv gefühlter Zusammengehörigkeit beruht (vgl. Weber 1980 [1921/22], 21). Trotz der Unterschiede in der Terminologie ist der Gemeinschaftsbegriff bei Tönnies und Weber von einer starken, emotionalen Bindung geprägt.

Der Solidaritätsbegriff fand im deutschen Protestantismus letztlich erst nach 1945 Gehör, insbesondere durch Helmut Gollwitzers Abschiedsvorlesung »Befreiung zur Solidarität« (Gollwitzer 1978); auch Gollwitzer hebt stark auf den Gemeinschaftsgedanken ab, indem menschliches Leben sich gerade nicht als unabhängig-individualisiertes realisieren lasse. Vielmehr sei der Bund Gottes mit den Menschen als Gottes Solidarität zu verstehen, die wiederum den Menschen in die Lage versetzt, solidarisch zu handeln. (vgl. Jähnichen 2007, 89) Dieser theologische Solidaritätsbegriff versteht letztlich die göttliche Entäußerung in Christus als Solidarität mit den Menschen und Grund für die Solidarität unter den Menschen, »wobei in letzter Konsequenz ein umfassender, tendenziell grenzenloser Verantwortungsbereich vorausgesetzt wird. In ethischer Perspektive ist dieser weite Solidaritätsbegriff faktisch eine Umschreibung der Nächsten- und Feindesliebe, welche sich ohne Ausnahmen an den Anderen [...] gewiesen sieht.« (Jähnichen 2007, 89–90)

Diese Deutung des Solidaritätsbegriffs eröffnet in dem ihr innewohnenden weitreichenden Geltungsanspruch unmittelbar die Frage seiner Begrenzung: Nächstenliebe, insbesondere unter Einbezug der Feindesliebe, ist im Anspruch grundsätzlich universell. Das Christentum

neigt im Vergleich zu anderen Religionen dazu, die Grenze dieses Universalitätsanspruchs an der Grenze der Spezies Mensch zu ziehen (vgl. Enxing 2021, 92). Enxing betont im Gegensatz zu diesem Verständnis einer ausschließlich auf den Menschen konzentrierten Solidarität Gottes die Semantik der Inkarnation: Die Entäußerung Gottes in Jesus Christus dürfe nicht zu naturalistischen Fehlschlüssen führen, die oft in selektive Argumentationslogiken münden – etwa die Betonung der Männlichkeit Jesu oder eben auch seiner Menschlichkeit – und zugleich andere Merkmale der Inkarnation als kontingent ignorieren. Stattdessen, so Enxing, gilt es, das revolutionäre Potenzial der Inkarnation und die radikale Solidarität Christi mit den Marginalisierten auf die gesamte lebendige Schöpfung im Gegenüber zu Gott zu deuten (vgl. Enxing 2021, 93–94). Sprachlich zum Ausdruck kommt diese Vorstellung eines »multispeziesfähigen Inkarnationsverständnisses« (Horstmann 2021a, 74) im menschlichen Selbstverständnis als Geschöpf unter Geschöpfen Gottes – in der Mitgeschöpflichkeit.

⇒ 3 Mitgeschöpflichkeit – Solidarität in der Schöpfungsgemeinschaft?

Die Formulierung einer *Ethik der Mitgeschöpflichkeit* geht auf den Schweizer Kirchenhistoriker Fritz Blanke und das Jahr 1959 zurück (vgl. Blanke 1959, 193–198) – und blieb lange unbeachtet (vgl. Teutsch 1987, 139). Erst im Laufe der 1980er Jahre wurde das Konzept in Folge des Konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in den größeren Rahmen einer biblischen Tierschutzethik integriert (vgl. Teutsch 1987, 32–37). Im Kontext der Aufnahme in Artikel 1 des Deutschen Tierschutzgesetzes im Jahr 1986 schließlich fand das Konzept auch in wissenschaftlichen Zusammenhängen nähere Beachtung, wobei neben der theologischen hier insbesondere die juristische Perspektive (vgl. Lorz 1987; Goetschel 1993, 199–211; Kuhlmann 1990, 162–175) interessant ist. Im englischsprachigen Diskurs findet sich das Konzept als *Co-Creatureliness* in einzelnen umwelt-, bio- oder tierschutzethischen Erwägungen, spielt aber eine eher untergeordnete Rolle; wenn, dann meist im Verweis auf den belgischen katholischen Theologen Edward Schillebeeckx (vgl. Ndubueze 2018, 119–139). Es handelt sich also um ein heute weithin anerkanntes, wenn auch außerhalb des deutschsprachigen Raums nur bedingt rezipiertes Konzept, wenngleich die Rede etwa von *fellow creatures* auch im Englischen durchaus geläufig ist.

⇒ 3.1 Die Konzeptualisierung bei Blanke im Jahr 1959

Blanke beginnt seinen kurzen, aber einflussreichen Aufsatz mit persönlichen Beobachtungen der Ausrottung von Pflanzen- und Tierarten und zeichnet ein desaströses Bild der »elementaren Urlebensstoffe« Erde, Wasser und Luft (Blanke 1959, 193f.); die beobachteten Missstände stellt er explizit als Folgen menschlichen Einwirkens dar. Aus seiner christlichen Perspektive konstatiert er einen offensichtlichen »Angriff auf die Schöpfung« (Blanke 1959, 194), der jedoch in einer »natur-entfremdete[n] Christenheit« – und ihren Theologien – keinerlei Widerstand hervorruft. Insbesondere der modernen protestantischen Ethik macht er in der Auslegung von Konzepten etwa von Schöpfungsordnungen oder der verantwortlichen Gesellschaft einen überzogenen *Anthropozentrismus* zum Vorwurf (vgl. Blanke 1959, 196).

Im Gegensatz dazu fordert Blanke für die Gesamtgesellschaft ein neues Naturbild, das von *Humanität* im Umgang mit der Natur geprägt der Einsicht folgt, als Menschen der Umwelt Dank, Rücksicht und Liebe schuldig zu sein: ein Gegenentwurf zum von ihm diagnostizierten Anthropozentrismus also – dem »Icheinzigwahn« (ebd.). Die biblischen Texte, so Blanke, lieferten in originär religiösen, respektive (jüdisch-) christlichen Sprachbildern vielmehr Erzählungen und Bilder, die im Zuge der von ihm geforderten radikalen Re-Evaluation als sinnstiftende Ressourcen dienen können. Hier fänden sich Bilder der Natur, die Gottes Größe, Kraft und Ehre spiegeln, als »sinnliche Offenbarung der Herrlichkeit Gottes« (Blanke 1959, 197). In diesem neuen Sein der Welt stecke auch ein Sollen: ein taktvolles, humanes und ehrfürchtiges Verhalten gegenüber dem Kunstwerk des Schöpfers und all den von ihm gebildeten Kreaturen – eigentlich sei der Mensch zum »Verwalter, Helfer, Fürsorger der Natur berufen« (Blanke 1959, 196).

Eine entsprechende Behandlung der »Natur mit Humanität« (Blanke 1959, 333) sieht er etwa in Albert Schweitzers Ideal von der Ethik der *Ehrfurcht vor dem Leben* erfüllt (vgl. Blanke 1959, 197); neben dieser Ehrfurcht sei *Demut* der zweite Grundpfeiler christlicher Begegnung mit der Natur. Der Mensch, mit den Tieren verwandt, erfahre Mitgeschöpflichkeit als Pendant zur Mitmenschlichkeit, die ihm eine Verantwortung für diese *anderen Familienmitglieder* auferlege »in brüderlicher Gesinnung« (Blanke 1959, 197).

⇒ 3.2 Biblische Wurzeln der Mitgeschöpflichkeit

Alt- und neutestamentliche Bezüge als Grundlage biblischer Tierethik sind vielfältig und im Vergleich zur systematisch-theologischen Durchdringung des Themas auch ungleich weitreichender diskutiert (vgl. u.a. Teutsch 1987, 32–37; Janowski u.a. 1993; Schroer 2010; Ebach 2012; Thöne 2016; Suzan 2020; Thöne 2020).

Zwei Schwerpunkte scheinen für die Erörterung des Konzepts der Mitgeschöpflichkeit besonders relevant. Zum einen der für Blanke zur *Herrnenmoral* ausgeartete Herrschaftsauftrag in Gen 1,28 mit seiner durchaus ambivalenten Wirkungsgeschichte (vgl. Jähnichen 2016, 49): Durch prominente Vertreter wie Bacon und Descartes in der frühen Neuzeit als Auftrag zur Beherrschung und Unterwerfung der Natur interpretiert, setzen gegenwärtige Auslegungen die in Gen 1,28 verwendeten Begriffe *herrschen* und *untertan machen* eher in Beziehung zum Leiten der Herde durch einen Hirten oder zum Bewohnbar-Machen und zur Gestaltung der Erde (ebd.). Der ursprüngliche Herrschaftsauftrag wird so eher als Auftrag zur *Haushalterschaft* gedeutet, der dem Menschen als Geschöpf unter Geschöpfen eine Mitverantwortung einräumt (vgl. Meireis 2016b, 37).

Mit Blick auf den Begriff der Schöpfung selbst müssen sodann die Konzepte von *creatio prima* und *creatio continua* Berücksichtigung finden. Die uranfängliche Erschaffung der Welt durch einen Schöpfer, die *creatio prima*, entrückt dem Menschen die Schöpfung als Ganzes und daher auch im konkreten Blick auf Tiere: »Gerade weil Tiere Gottes Geschöpfe sind, gehören sie uns nicht, und ihr Daseinszweck beschränkt sich nicht darauf, für uns da zu sein« (Ammann 2014, 134). Der Schöpfung wohnt also eine *intrinsische* Güte inne, deren biblische Kernstelle Gen 1,31 – »Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war sehr gut.« – darstellt. Die beiden von Blanke skizzierten »Grundpfeiler christlicher Begegnung mit der Natur« (Blanke 1959, 197), *Ehrfurcht* und *Demut*, finden sich in ebenjenen Eigenschaften der *creatio prima*.

Dennoch kommt dem Menschen innerhalb der Schöpfung jene Sonderrolle zu, die in seiner Gottesebenenbildlichkeit gründet. Aus dieser hervorgehobenen Rolle ergibt sich eine Verantwortung für die fortdauernde Erhaltung der Schöpfung; hier klingt der Auftrag der *Haushalterschaft* an, im Rahmen der *creatio continua*: Diese »qualifiziert die Menschen als jene Geschöpfe, die in der Lage sind, nach dem Vorbild des fürsorgenden Schöpfers die Schöpfung zu nutzen und zu verwalten«

(Baranzke 2015, 44). Diese *Barmherzigkeit* Gottes gegenüber all seinen Geschöpfen (Ps 145,9) entstammt gerade der Position des Überlegenen, sie ist eine der Wurzeln für den neuzeitlichen Humanitätsbegriff, der »weiter reichte als traditionelle Nächstenliebe und das Mitgeschöpf liebend mitbedachte« (Teutsch 1987, 91).

⇒ 3.3 Neuzeitliche Wurzeln der Mitgeschöpflichkeit

In ihrer Auseinandersetzung mit dem schweizerischen Verfassungsbegriff der »Würde der Kreatur« stellt Baranzke fest: »Der Tier- und Naturschutzgedanke ist samt seiner praktischen Verwirklichung in Form von Tierschutzgesetzgebung und Tierschutzvereinen ein Phänomen der Länder, die von der Reformation, insbesondere von reformatorischen Dissidentenbewegungen geprägt sind: Deutschland, England, Skandinavien, Schweiz, USA.« (Baranzke 2015, 39) – Eine Einschätzung, die auch an anderer Stelle geteilt wird (etwa Jung 1997, 205–239; Röhrig 2000; Wiedenmann 1996, 35–65). Dies steht zugleich in einem interessanten Kontrast zur konfessionellen Perspektive der Adressierung von Tieren in systematisch-theologischen Zusammenhängen, die sich in der neueren katholischen Theologie im Vergleich weitaus zahlreicher und differenzierter zeigt (vgl. etwa Baranzke 2002; Horstmann u.a. 2018; Horstmann 2020; Werner 2020; Horstmann 2021b; Enxing 2022 u.a.m.).

Für die Frühe Neuzeit jedoch lässt sich festhalten: Das erste Anklingen eines mitgeschöpflichen Verhältnisses bei Luther – *Ich glaube, dass mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen* – sowie seine Lehre vom Menschen als *simul iustus et peccator* wurden zu einer von der Sünde gezeichneten Rolle der Haushalterschaft in der Schöpfung ausgebaut. Neben ein mit der Aufklärung wachsendes *Naturinteresse* und dessen theologische Reflexion trat im Pietismus eine *Naturfrömmigkeit*, der wichtige Impulse zum ethisch *richtigen* Umgang mit der Natur entsprangen (vgl. Teutsch 1987, 165; Teutsch 1993, 4). Der Gedanke einer biblischen Barmherzigkeit in artübergreifender Dimension wurde von Persönlichkeiten wie dem Pfarrer Christian Adam Dann zu einem pietistischen Tier- und Naturschutzkonzept weiterentwickelt (vgl. Dann 1822), von Albert Knapp, ebenfalls Pfarrer, daraufhin über den ersten Tierschutzverein Deutschlands in der praktischen Umsetzung erprobt (vgl. Knapp 1843, 59–122) und schließlich vom dänischen Bischof Hans Lassen Martensen als »Liebe zur unpersönlichen Creatur« (Martensen 1886, 333) in eine eigene Ethik überführt.

Pointiert, und damit eine Brücke vom Pietismus des 17. bis 19. Jahrhunderts zu Blanke schlagend, bringen es Albert Schweitzer, der mit seiner *Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben* das anthropozentrisch verengte Christentum (wieder) für die gesamte Schöpfung zu öffnen versuchte, und Karl Barth zum Ausdruck, der die Sonderstellung des Menschen erdete, indem er ihn als *primus inter pares* in der biblischen Schöpfungsgemeinschaft las (vgl. Barth 1970, 198f.).

Während Blankes Stoßrichtung lange weitgehend unbeachtet blieb (vgl. Teutsch 1987, 139), begannen kirchliche Kreise im Zuge einer engen Verzahnung mit der in den 1970er Jahren aufkommenden Umwelt- und Tierschutzbewegung einerseits und nach teils gnadenloser Kritik an der Rolle des Christentums mit Blick auf das menschliche Verhältnis zur Natur andererseits (vgl. White 1966, 1203–1207), sich intensiver mit Blankes Ansatz auseinanderzusetzen: anfänglich eher intern, etwa über Kritik an der anthropozentrischen Enge der zeitgenössischen Theologie (vgl. Stoeckle 1974, 834), dann auch über Artikulationen wie die *Ökumenische Initiative Ethik der Schöpfung* (vgl. Teutsch 1983, 125f.) oder zivilgesellschaftliche Initiativen gegen Atomkraft, Umweltverschmutzung und das sprichwörtliche Waldsterben, die – ganz wie bereits die Tierschutzvereine im Pietismus des 19. Jahrhunderts – im evangelischen Gemeindehaus entstanden (vgl. Meireis 2016b, 23).

Hier, im Kontext der Umweltbewegung der 1980er Jahre, die zuvor in der bundesrepublikanischen Geschichte für dieses Thema nicht gekannten Einfluss auf politische Debatten nahm, lässt sich auch die besondere Stärke des Begriffs der Mitgeschöpflichkeit aufzeigen: Er fungiert als *leerer Signifikant*, der weit jenseits theologischer oder auch nur christlicher oder religiöser Kontexte eine Konsensfindung im politischen und zivilgesellschaftlichen Raum ermöglicht. Dies soll im Folgenden anhand des konkreten historischen Beispiels seiner Verwendung im deutschen Tierschutzgesetz nachvollzogen werden.

⇒ 4 Mitgeschöpflichkeit als leerer Signifikant in politischen Diskursen

»Zweck dieses Gesetzes ist es, aus der Verantwortung des Menschen für das Tier als Mitgeschöpf dessen Leben und Wohlbefinden zu schützen.«

(Deutsches Tierschutzgesetz, Erster Abschnitt: Grundsatz, §1)

Ein konkretes Beispiel dafür, wie das Konzept der Mitgeschöpflichkeit in einem politischen Kontext wirksam wurde, bietet die Entstehung des 1. Deutschen Tierschutzgesetzänderungsgesetzes (1. TierSchGÄndG)

zwischen 1983 und 1986. Anhand der offiziellen Protokolle des Gesetzgebungsverfahrens (zusammengetragen im Parlamentsarchiv des Deutschen Bundestages unter der Archivsignatur X/255) lässt sich rekonstruieren, dass die Mitgeschöpflichkeit im Tierschutzdiskurs der 1980er Jahre eine Doppelfunktion erfüllte: Zum einen ermöglichte sie es den Abgeordneten, moralische Intuitionen auszudrücken, für die es in der säkularen Sprache keine adäquate Entsprechung gab. Sie half also, hier verstanden in Anlehnung an Baranzkes Arbeiten zur »Würde der Kreatur« in der Schweizer Bundesverfassung, den »ratlosen Beratern aus einer terminologischen Not« (Baranzke 2015, 46) und ermöglichte es so, eine christlich-normative Orientierung des Guten in den gesamtgesellschaftlichen Diskurs einzubringen. Zum anderen lässt sich plausibilisieren, dass die Mitgeschöpflichkeit gerade aufgrund dieser Rolle dazu in der Lage war, als sogenannter *leerer Signifikant* zu fungieren und so aus hegemonialtheoretischer Sicht eine wichtige Rolle für das Funktionieren politischer – und selbstredend auch theologischer – Diskurse zu erfüllen.

⇒ 4.1 Das Konzept des leeren Signifikanten²

Das Konzept des leeren Signifikanten, wie es Ernesto Laclau in seinem einflussreichen Essay *Why do Empty Signifiers Matter in Politics?* (Laclau 1996) entwickelt hat, beschreibt Begriffe, die in einem politischen Diskurs eine verbindende Funktion übernehmen, indem sie unterschiedliche Forderungen und Bedeutungen auf sich vereinen. In anderen Worten und bezogen auf den Gegenstand dieses Beitrags: Wenn im tierschutzpolitischen Diskurs der Bundesrepublik in den 1980er Jahren Mobilisierungen auf einzelne Ziele hin – beispielsweise »Keine Tiertransporte!«, »Mehr Platz für Stalltiere!«, »Weniger Fleischkonsum!« oder »Keine Tierversuche!« – als miteinander verwandt wahrgenommen wurden, dann geschah dies, Laclau folgend, »nicht weil deren konkrete Ziele miteinander innerlich verwandt wären, sondern weil sie alle in ihrer Konfrontation mit dem repressiven Regime als

(2) Das Konzept des leeren Signifikanten ist eingebettet in die Hegemonietheorie von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe (Laclau und Mouffe 1985). Eine angemessene Einführung in die sprachphilosophischen, psychoanalytischen und demokratietheoretischen Fundamente (und Auswüchse) dieses Theoriekonstrukts ist im Rahmen des vorliegenden Aufsatzes weder realisierbar noch sinnvoll. Die folgende knappe Darstellung zielt eher darauf, den Blick auf die zentrale Rolle der Mitgeschöpflichkeit im tierschutzpolitischen Diskurs der Bundesrepublik Deutschland in den 1980er Jahren zu schärfen. Weitergehende Literatur zum theoretischen Denken Laclaus: Laclau 2005; Marchart 2017.

äquivalent wahrgenommen werden« (Laclau 1996, 71). Forderungen, die inhaltlich im Zweifel nur wenig gemeinsam haben, werden demnach durch ihre Oppositionsfunktion als äquivalent wahrgenommen. Aus einer derartigen Äquivalenzkette, die gerade keinen essentiellen Kern hat, muss nun eine partikuläre Forderung die Funktion übernehmen, die Kette selbst zu repräsentieren. Das Aufkommen eines leeren Signifikanten ist demnach niemals willkürlich, wenn auch die Entstehung von Äquivalenzketten wegen der Temporalität, Ereignishaftigkeit und Kontingenz eines jeden Diskurses – hier folgt Laclau einer poststrukturalistischen Perspektive – schwer vorherzusagen seien (vgl. Laclau 2002, 73). Ein Signifikant sollte gerade nicht vollständig »leer« sein,³ sondern insbesondere Merkmale wie Lesbarkeit, Komplexität und Deutungsoffenheit aufweisen (vgl. Nonhoff 2006): *Lesbarkeit* macht Nonhoff im Rekurs auf Žižek davon abhängig, »ob es diesem Signifikanten auf der Ebene der partikularen Bedeutung gelingen kann, die Erfahrung von möglichst vielen der von einem Diskurs Betroffenen konsistent zu organisieren« (Nonhoff 2006, 133). Diese Erzählungen müssen sich dabei nicht in einer »allgemein-menschlichen« (Nonhoff 2006, 134) oder einer »außerdiskursiven Wirklichkeit« (Žižek 2001, 243) beweisen, sondern in einem spezifischen kulturell und bereits durch Erzählungen geprägten Kontext (ebd.). *Komplexität* ist für Nonhoff gegeben, wenn der betreffende Signifikant »auf andere leere Signifikanten verweist, die selbst ebenfalls auf ein nicht-differentes Allgemeines verweisen« (Nonhoff 2006, 135), wie etwa »die Grundwerte Freiheit, Gleichheit, Verantwortung, Gerechtigkeit« (ebd.). *Deutungsoffenheit* wiederum ist verstanden als die »Nicht-Fixiertheit von Bedeutung« (Nonhoff 2006, 136), also die Möglichkeit, einen Begriff auf verschiedene Arten zu interpretieren. So könnten mangelnde Präzision und Deutungsoffenheit als Qualitätsmerkmale politischer Sprache gesehen werden, da sie gerade auf diesem Wege die Integration unterschiedlicher politischer Ansichten ermöglichen (vgl. Bonacker und Bodocz, 2001).

Ein derart qualifizierter Signifikant kann, so die Annahme Laclaus, »die Idee einer gesellschaftlichen Fülle, die abwesend ist« (Laclau 2002, 73)

(3) Laclau selbst spricht in späteren Schriften von »tendenziell leeren Signifikanten« (vgl. Laclau 2000a, 57; Laclau 2000b, 207). Der Politikwissenschaftler Martin Nonhoff stellt die Alternative eines »geleerten Signifikanten« vor, da das Partizip die Prozesshaftigkeit der Bedeutungszuschreibung besser darstelle (Nonhoff 2006, 201). Aus Gründen der Einheitlichkeit und Überschaubarkeit des Forschungsfeldes wird im Allgemeinen jedoch weiter auf »leere Signifikanten« verwiesen und die Prozesshaftigkeit »entleerter Signifikanten« implizit mitgedacht.

darstellen und verschiedenste partikulare Anliegen repräsentieren, die auf dieses gemeinsame Anliegen hin ausgerichtet sind.

Analytisch nutzt Nonhoff diesen Aspekt als Einstieg in seine diskurswissenschaftliche Analyse: Den Ausgangspunkt hegemonialer Diskurse bilde stets ein Mangel (vgl. Nonhoff 2006, 267). Dieser Mangel würde im Raum des Politischen (also definitiv in der Abschlussdebatte eines Bundesgesetzes) über politische *Forderungen* in Bezug auf die Verwirklichung eines Allgemeinen zum Ausdruck gebracht. Einzelne Reden können also auf zentrale Forderungen hin gelesen werden, um so Rückschlüsse auf die damit verbundene Vorstellung vom Allgemeinen sowie dem dadurch implizierten Mangel an ebenjenem zu erlangen. Forderungen können dabei die Form von Zielforderungen und Mittelforderungen annehmen. Zielforderungen geben an, »was alles gewährleistet sein muß, wenn der Mangel als behoben gelten soll« (Nonhoff 2006, 268), während Mittelforderungen aufzeigen, *wie* das erreicht werden soll. Sowohl Ziel- als auch Mittelforderungen können dabei auf einem Spektrum zwischen abstrakt und konkret changieren.

⇒ 4.2 *Mitgeschöpflichkeit* im tierschutzpolitischen Diskurs der BRD in den 1980er Jahren⁴

Für die tierschutzpolitische Debatte der Bundesrepublik in den 1980er Jahren lässt sich rekonstruieren, dass sich im gesellschaftlichen Bewusstsein ein Wandel vollzogen hatte: Das Verhalten vom Menschen zu seiner Umwelt, insbesondere zu Tieren, wurde von breiten Teilen der Gesellschaft zunehmend als problematisch wahrgenommen. Blickt man auf die parlamentarischen Debatten rund um das 1. TierSchGÄndG, so sieht man, dass dieser gesellschaftliche Bewusstseinswandel in den Beiträgen von Abgeordneten jeder Couleur gespiegelt wird.⁵

(4) Die materielle Basis dieses Abschnitts bildet die 2021 von Jakob Langen an der Humboldt-Universität zu Berlin vorgelegte Masterarbeit mit dem Titel »Mitgeschöpflichkeit – Religiöse Semantik im politischen Kontext«, im Rahmen derer die offizielle Gesetzesdokumentation zum 1. TierSchGÄndG (Archivsignatur des Parlamentsarchivs: X/255) durchgearbeitet wurde. Verweise auf Zitate beziehen sich auf die Protokolle der Debatten im Plenum des Deutschen Bundestages. Weitere Informationen und Material können auf Anfrage gern zur Verfügung gestellt werden.

(5) In der Abschlussdebatte des Tierschutzgesetzes, die den Kern der vorliegenden Analyse bildet, kamen sowohl der zuständige Vertreter der Exekutive, Bundeslandwirtschaftsminister Ignaz Kiechle (CSU), als auch die jeweiligen Berichterstatter:innen der zwei Regierungsfractionen sowie zwei Oppositionsfractionen zu Wort. Diese waren vertreten durch die Abgeordneten Michels (CDU), Bredehorn (FDP), Sander (SPD) und Hönes (B 90/GR).

Verortet wird er abwechselnd in der Bevölkerung, der Politik oder auf einer persönlichen Ebene. Paradigmatisch zeigen das zwei Beiträge von BM Kiechle und dem Abg. Bredehorn. So stellt zum Beispiel BM Kiechle zu Beginn seiner Rede fest: »Meine Damen und Herren, kein Zweifel, die Sensibilisierung der Bevölkerung in Tierschutzfragen ist gestiegen« (vgl. BT 210/16106L, Hervorhebung im Original). Etwas später teilt der Abg. Bredehorn zum Thema Käfighühnerhaltung mit: »Ich als Landwirt habe immer ein ungutes Gefühl, wenn ich die Hühner in diesen Ställen sehe« (BT 210/16118R). In der Debatte zeigt sich, dass öffentlicher Druck, ausgehend von und bezogen auf Missstände(n) besonders in den Bereichen Tierhaltung und Tierversuche, auf Seiten der Politik wie der beteiligten Politiker zu einer Reflexion und Einsichten geführt haben, die sich um zwei Oberbegriffe gruppieren (vgl. BT 210/16108L, 16117R): den *Wert* der Tiere und die *Verpflichtung* des Menschen für die Tiere.

1) *Wert der Tiere*: Die Redner:innen heben hervor, dass Tiere nicht länger als bloße Sachen, sondern als Lebewesen mit eigenem, intrinsischen Wert anerkannt würden; diese Aufwertung spiegelt sich in der emotionalen Anerkennung ihrer Schmerz- und Leidensfähigkeit, die über ihren Nutzen hinausgeht. Moralisch zeigt sich dies in der Ausweitung eines anthropozentrischen Moralverständnisses hin zu einem Pathozentrismus, der zeitgenössisch in unterschiedlichen Ausformungen etwa von Peter Singer (vgl. Singer 1975; 1984), Ursula Wolf (vgl. Wolf 1990) oder Günther Patzig (vgl. Patzig 1993) vertreten wurde. Besonders auffällig ist, dass viele Redebeiträge den erhöhten Rechtsstatus der Tiere aus ihrem *Eigenwert* ableiten – eine Perspektive, die sich auch im Begriff der Mitgeschöpflichkeit niederschlägt.

2) *Ambivalente Sonderstellung des Menschen*: Der ethische Gehalt des wahrgenommenen Bewusstseinswandels lässt sich gut auf die Formel der ambivalenten Wahrnehmung einer Sonderstellung des Menschen bringen, die auch von Abgeordneten selbst in der Debatte explizit thematisiert wird (vgl. BT 210/16111L). Die besondere Verantwortung des Menschen spiegelt sich in dem mehrfach bemühten Bild der dem Menschen *anvertrauten* Tiere. Es legt ein Verhältnis von Tier und Mensch nahe, das eine transzendente Entität vermuten lässt; das Bild der *Schöpfungsgemeinschaft* drückt diese Ansicht aus und liegt auch aus dem Textzusammenhang als Bezugspunkt nahe – vgl. etwa den Abg. Bredehorn, der von den »uns anvertrauten« Tieren spricht und daraufhin direkt auf die Ergänzung von §1 um »das Tier als Mitgeschöpf« verweist (vgl. BT 210/16116R). Wie Fritz Blanke im Rekurs auf

Luther (und Franz von Assisi) hergeleitet hat, können Mensch und Tier innerhalb dieser angenommenen Schöpfungsgemeinschaft als in *Brüderlichkeit* vereint gesehen werden, was dem Menschen einerseits eine gewisse *Demut* abverlange, andererseits mit einer *Verpflichtung* für die Tiere einhergehe. Diese wird auch in der politischen Debatte an zahlreichen Stellen betont (vgl. BM Kiechle, BT 210/16106R; Abg. Sander, BT 210/16108L; Abg. Michels, BT 210/16111L; Abg. Hönes, BT 210/16115L und Abg. Bredehorn, BT 210/16117R) und tritt in den allermeisten Fällen gepaart mit dem Verweis auf eine ethische Verantwortung des Menschen auf. Der CDU-Abgeordnete Michels bringt diesen Zusammenhang auf die Formel der »durch Verantwortungsbe-wußtsein geprägte(n) Sonderstellung des Menschen« (BT 210/16111L). Hier klingt wieder die auf Gen 1,26–28 basierende Sonderstellung des Menschen an, die, wie oben ausgeführt, lange Zeit als *Herrschaftsauftrag* interpretiert wurde und erst in jüngerer Zeit in ein Licht der *Haushalterschaft* gerückt wurde. Die menschliche Würde, die sich aus der *Dignitas*-Tradition speist, gilt es, mit der kreatürlichen Würde (der *Bonitas*-Tradition) in Einklang zu bringen (vgl. dazu insb. die Arbeiten von Baranzke 2015, 43–44; Baranzke 2003, 240–241; Baranzke 2002, 223–308). Die Ambivalenz der hervorgehobenen Position des Menschen zeigt sich auch in den vorliegenden Bundestagsreden. So werden die Bedürfnisse des Menschen – Gesundheit, Ernährung und Arbeit, aber auch auf einer abstrakteren Ebene *Erkenntnisgewinn* oder nicht näher definierter *Schutz* – thematisiert und in den meisten Fällen gegenüber den Bedürfnissen der Tiere – etwa die Freiheit von Schmerz und Leiden – priorisiert. Dieser Vorrang menschlicher Bedürfnisse und Interessen wird von nahezu allen Redner:innen als Grenze der Verantwortung gegenüber dem Tier dargestellt (vgl. BM Kiechle, BT 210/16108L; Abg. Sander, BT 210/16109, Abg. Michels, BT 210/16111R und Bredehorn, BT 210/16117R), auch wenn einzelne Kommentare mit teils explizit christlichen Verweisen auf die Möglichkeit hinweisen, das eigene Handeln nicht nur daran zu orientieren, was rechtlich möglich ist, sondern Vorstellungen des Guten einschließen (der CDU-Abgeordnete Meinolf Michels spricht beispielsweise paradigmatisch von der »christliche[n] Idee der Rücksichtnahme«, vgl. BT 210/16111L).

3) *Der Geist des Gesetzes*: An mehreren Stellen finden sich in den untersuchten Reden Verweise auf eine Diskrepanz zwischen dem bereits thematisierten Bewusstseinswandel sowie seines ethischen Gehalts und dem zur Abstimmung stehenden Gesetzesentwurf. Ganz direkt geschieht dies, wenn etwa eine Rednerin auf die Formulierung vom *Tier*

als *Mitgeschöpf* verweist und das Gesetz selbst daran gemessen als (Ent-)Täuschung, als Hohn und Verrat darstellt (vgl. BT 210/16114R). Andere Abgeordnete sprechen von der Schwierigkeit, den Interessen aller Betroffenen gerecht zu werden, obwohl man mit dem vorliegenden Gesetz »bis an die Grenzen des zur Zeit Vertretbaren gegangen« sei (BT 210/16113R). Beides zeigt das Bedürfnis und die Notwendigkeit, den Inhalt des Gesetzes vor dem Hintergrund der Forderungen einer emotionalisierten Öffentlichkeit zu rechtfertigen; die Ergänzung von §1 in der Gesetzesnovelle um die Bezeichnung des Tieres als Mitgeschöpf wird von unterschiedlichen Abgeordneten dabei explizit als Ausdruck des registrierten Bewusstseinswandels (BT 210/16106R) sowie der eigentlichen Zielsetzung des Gesetzes benannt (BT 210/16117R).

Insgesamt zeigen sich verschiedene Argumentationsmuster in Bezug auf die ethische Komponente der politischen Debatte um die Novelle des Tierschutzgesetzes. Die drei gerade dargestellten Schlaglichter sind auf drei unterschiedlichen, jedoch aufeinander aufbauenden kategorialen Ebenen zu verorten: Unter »Bewusstseinswandel« wird der Entdeckungszusammenhang des im Rahmen der Tierschutznovelle verhandelten sozialen Problems (vgl. Blumer 1971, 301) beleuchtet. »Die ambivalente Sonderstellung des Menschen« wiederum thematisiert den Gehalt dieses Bewusstseinswandels, der als »Geist des Gesetzes« vorgestellte Argumentationsstrang wird hier vorgeschlagen als Ausdruck des Wissens um die Differenz von moralischer Intuition und ihrer gesetzlichen Artikulation.

Innerhalb dieser drei Argumentationsstränge zeigen sich im Material mannigfaltige Anknüpfungspunkte zu religiösen Konzepten: zur *Gottesebenbildlichkeit* des Menschen (Sonderstellung), dem göttlichen *Haushalterschaftsauftrag* (wachsendes Verantwortungsbewusstsein), einer an der *Bonitas*-Tradition orientierten kreatürlichen Würde (emotionale und rechtliche Aufwertung des Tieres) sowie einer an der *Dignitas*-Tradition orientierten menschlichen Würde, die gleichzeitig eine *Verantwortung für die Tiere* mit einschließt, zum Gedanken einer *Schöpfungsgemeinschaft*, der *brüderlichen Liebe* zwischen Mensch und Tier, sowie der *Demut* und *Ehrfurcht*, die daraus erwachsen und die gesellschaftliche Empörung über deren Fehlen, was sich u.a. in den starken emotionalen Reaktionen spiegelte, auf die wiederholt verwiesen wird. Innerhalb dieser Verknüpfungen hat die Mitgeschöpflichkeit, verstanden als über die menschliche Gemeinschaft reichende Solidarität, das Potenzial zum *Knotenpunkt*, indem sie verschiedenste religiös konnotierte Artikulationen moralischer Intuitionen vereint, die im Prozess der Entstehung des 1. TierSchGÄndG bemüht wurden. So erlaubt

der Rekurs auf die Mitgeschöpflichkeit als bekannter religiöser Metapher die Einführung einer »gebündelten« herrschaftskritischen Perspektive. Auch wenn dieser erste Eindruck noch durch – inhaltlich, räumlich, zeitlich – ausgedehntere Untersuchungen geprüft und im besten Fall untermauert werden muss, lässt sich die Rolle der Mitgeschöpflichkeit als Ausdruck einer *moralischen Intuition* durchaus aus dem vorliegenden Material plausibilisieren.

⇒ 4.3 Mitgeschöpflichkeit als leerer Signifikant

Die im vorherigen Abschnitt erfolgte Rekonstruktion berührte *einen* Aspekt des zum Zeitpunkt der Abschlusslesung in der BRD herrschenden Zeitgeists. In der Diskussion um die Mensch-Tier-Beziehung hatte sich über den kirchlichen Einfluss auf die Friedens- und Umweltbewegung das Konzept der Mitgeschöpflichkeit als Knotenpunkt des tierschutzpolitischen Diskurses etabliert, was (als herrschaftskritisches Narrativ) auch in der Aufnahme des Begriffs *Mitgeschöpf* in §1 des TierSch-GÄndG seinen Ausdruck fand. Der in diesem Abschnitt leitenden Frage, ob und inwiefern *die Mitgeschöpflichkeit im Diskurs rund um die Novellierung des Tierschutzgesetzes als »leerer Signifikant« nach E. Laclau plausibilisiert werden kann*, wird im Folgenden, an dieser Stelle selbstredend lediglich explorativ nachgegangen.

Um eine Verortung des Signifikanten *Mitgeschöpf*⁶ im diskursiven Feld vorzunehmen, wurden die Abschlussdebatten nach politischen Ziel- und Mittelforderungen (vgl. Nonhoff 2006; vgl. 4.1) untersucht. Diese können auf unterschiedlichem Wege zum Ausdruck gebracht worden sein – ob direkt, indirekt, über Zustimmung oder Ablehnung – und verweisen nicht nur auf primär tierschutzpolitische Debatten, sondern auch auf Nebendiskurse. Einige dieser Nebendiskurse werden im Folgenden dargestellt und, um wenigstens eine gewisse Abgrenzung und Übersichtlichkeit zu gewährleisten, drei Feldern zugeordnet, die *retroaktiv* dem Material entnommen wurden: Zivilgesellschaft, Wirtschaft und Wissenschaft.

1) *Zivilgesellschaft*: Ein tangierender hegemonialer Diskurs, der im Kontext des Phänomens der sogenannten *Neuen Sozialen Bewegungen*⁷ gelesen werden kann, wird von der Abg. Hönes in die Debatte

(6) In seiner semantischen Verknüpfung mit dem Konzept der Mitgeschöpflichkeit.

(7) Hier verstanden als in den 1980er Jahren gängiger Sammelbegriff für eine ganze Reihe gesellschaftlicher Strömungen und Gruppierungen, die sich neben Anliegen des Tierschutzes auch für Veränderungen in den Bereichen Ökologie, Emanzipation, Frieden und Abrüstung

eingbracht: Ihre Verweise auf das »ausbeuterische und herrschaftliche Verhältnis der Menschen zur Natur« (BT 210/16115L) sowie eine »vergiftete Umwelt« (ebd.), können vor dem Hintergrund des in den späten 1970er und frühen 1980er Jahren prognostizierten großflächigen Waldsterbens gesehen werden (vgl. Schäfer und Metzger 2009, 201). Ebenso lassen sich ihre Kommentare, der Mensch habe »die Grenze überschritten, die ein friedliches Umgehen mit den Überflüssen der Natur beinhaltet« (BT 210/16115L), im größeren Rahmen der Wachstums- und Konsumkritik sowie der Sorge vor einer Überbevölkerung der Erde einordnen (vgl. etwa den spätestens in seiner Übersetzung von 1973 auch in der BRD äußerst einflussreichen Bericht von Meadows et al. 1972). Ebenfalls im weiten Rahmen der *Neuen Sozialen Bewegungen* sind die Kommentare des SPD-Abgeordneten Sander zu sehen, der wiederholt auf den Anspruch verweist, eine »humane« Gesellschaft zu sein (BT 210/16108L; BT 210/16110R). Ein an der Würde des Menschen orientiertes Gesellschafts- und Wirtschaftssystem, auch mit Blick auf die möglichen Folgen menschlichen Wachstumsstrebens für die Umwelt, war in den 1980er Jahren gerade in Teilen der Gewerkschaften (vgl. Plener 2012, 45) sowie der SPD (vgl. Eppler 1974) verbreitet.

2) *Wirtschaft*: Auch im Bereich der Wirtschaft finden sich Verweise auf einen zur damaligen Zeit relevanten hegemonialen Diskurs, der sich um das Thema steigender Arbeitslosigkeitszahlen gruppiert: In seiner Eröffnungsrede geht BM Kiechle die SPD scharf an und konfrontiert ihr »Selbstverständnis als alte Arbeiterpartei« mit der Forderung nach einem völligen Verbot von Tierversuchen – womit »auch Arbeitsplätze gefährdet« würden (BT 210/16107R). Die starke Reaktion aus den Reihen der SPD-Bundestagsfraktion in Form von Zwischenrufen⁸ sowie des Abg. Sander, der zu Beginn seiner Rede explizit auf die mit dem Gesetz verbundene mögliche Bedrohung wirtschaftlicher Existenzen eingeht (BT 210/16108L), zeigen die Relevanz des Themas. Dieser Teilaspekt der Abschlussverhandlungen muss vor dem Hintergrund der damals herrschenden hohen Arbeitslosenquote gesehen werden. Diese hatte in den 1960er Jahren noch zwischen 0,7 und 2,1% gelegen, war im Laufe der 1970er Jahre auf bis zu 4,7% gestiegen und

sowie der Bürger- und Menschenrechte eingesetzt haben (Brand et al. 1986; Rucht 2013, 652-655; vgl. auch ausführlicher: Roth und Rucht 2008).⁸

(8) Aus dem stenographischen Bericht: »(Frau Schmidt (Nürnberg) (SPD): Das sagt doch kein Mensch! – Weiterer Zuruf von der SPD: Was sind denn das für Märchen?«), vgl. BT 210/16107R.

erreichte in den Jahren 1983 bis 1986 ein Niveau von 9 bis 9,3%.⁹ Diese seit der Nachkriegszeit nicht mehr gekannten Arbeitslosenquoten wurden als Massenarbeitslosigkeit wahrgenommen und gingen einher mit dem ebenfalls gefühlten »Ende des Booms« (Doering-Manteuffel und Raphael 2013) nach Jahrzehnten kontinuierlichen wirtschaftlichen Aufschwungs. Die Sorge vor einem Verlust weiterer Arbeitsplätze war in der Bevölkerung verbreitet und wird auch in der Wahrnehmung der Abgeordneten eine relevante Rolle gespielt haben (vgl. Doering-Manteuffel 2007, 569f.). So spielt auch diese scheinbare Randnotiz auf einflussreiche hegemoniale Diskurse an. Mit ihren Forderungen nach Sicherung und Schaffung von Arbeitsplätzen, aber auch dem Schutz vor Armut berühren sie Diskurse, die vornehmlich von einer ökonomischen Logik geprägt sind. Über die Verbindung mit abstrakteren Versprechen, wie das des potenziell für alle erreichbaren Wohlstands und damit verbundenen sozialen Aufstiegs werfen sie jedoch auch ethische Fragen nach materieller Teilhabe sowie Vorstellungen des Guten und Erstrebenswerten auf (vgl. Meireis 2015, 280).

Darüber hinaus finden sich in den untersuchten Reden wiederholte Verweise, die eine zunehmende europäische Integration und internationale wirtschaftliche Verflechtung thematisieren. So mahnt BM Kiechle in seiner Rede als Reaktion auf die Forderung nach einer Abschaffung der Intensivhaltung: »Wer die Produktionsbedingungen kennt, unter denen die Landwirtschaft heute weltweit betrieben wird, weiß, daß diese Forderung so nicht erfüllt werden kann« (BT 210/16107R). Er ergänzt: »Da wir einen gemeinsamen Markt haben, können im wesentlichen nur EG-einheitliche Regelungen getroffen werden« (BT 210/16107R-16108L). Auch der Abg. Sander merkt zum Thema Massentierhaltung an, man müsse »notfalls im Alleingang innerhalb der EG« (BT 210/16110R) zu Lösungen kommen. Der Abg. Michels wiederum warnt vor einem Alleingang, wenn er ebenfalls zum Thema Tierhaltung sagt: »Dies kann aber nur europaweit geschehen. Ein einseitiges Verbot der Käfighaltung würde den Legehennen nicht helfen, sondern nur den deutschen Haltern schaden, und das kann niemand, der Verantwortung trägt, wollen« (BT 210/16112R). Auch der Abg. Bredehorn verweist auf »Brüssel« als Grund für die langsamen Fortschritte in Sachen Käfighühnerhaltung (BT 210/16118R). Diese Aussagen müssen vor dem Hintergrund der beschriebenen wirtschaftlichen Verschiebungen und Ungewissheiten gesehen werden

(9) Statista, Arbeitslosenquote der Bundesrepublik Deutschland in den Jahren 1950 bis 2020 (Link siehe Quellenverzeichnis). Alle Zahlen gelten für das frühere Bundesgebiet und West-Berlin.

(steigende Arbeitslosigkeit und »Ende des Booms«). Darüber hinaus muss aus heutiger Sicht darauf hingewiesen werden, dass die Europäische Gemeinschaft sich im Jahr 1986 ebenfalls in einer Umbruchphase befand: Nach Jahren der »Eurosklerose« (Seeger 2020) entlud sich der Reformdruck in einer ganzen Reihe von Integrationsschritten, wie dem 1985 unterzeichneten Schengenabkommen oder dem Spinelli-Entwurf für eine europäische Verfassung. Der Schritt in die Vertiefung der europäischen Integration war aus politischer Sicht ein verunsichernder, da er die Abgabe (national-)staatlicher Verfügungsgewalt bedeutete. Die Abgabe von Kompetenzen an ein immer komplexer werdendes Multi-Level-Governance-System wie die Europäische Gemeinschaft, machte es noch schwerer, politische Prozesse zu durchdringen und der Öffentlichkeit nachvollziehbare Perspektiven zu präsentieren (vgl. Walk 2007, 33–48).

3) *Wissenschaft*: Im als Wissenschaft umrissenen Bereich lassen sich ebenfalls wiederkehrende Forderungen als Verweise auf hegemoniale Diskurse identifizieren. Ganz zentral ist dabei die Diskussion um die *gesellschaftliche Rolle der Wissenschaft*. In den untersuchten Reden treten diesbezüglich sowohl idealisierte, als auch desillusionierte Perspektiven zutage. BM Kiechle betont in den Schlusssätzen seiner Rede, dass man bei der Anwendung des Gesetzes »das grundgesetzlich geschützte Prinzip der Freiheit von Forschung und Lehre berücksichtigen« werde (BT 210/16108L). Sowohl BM Kiechle als auch die Abg. Michels (BT 210/16112L) und Bredehorn (BT 210/16117R) betonen in ihren Reden explizit oder aus dem Zusammenhang die wichtige Rolle von Wissenschaft und Forschung, der Abg. Sander fordert gar ein stärkeres Eintreten »für jene, die sich gerade durch ihre forschende Tätigkeit in den Dienst der Menschheit stellen« (BT 210/16109L). Dieses Beschwören von Wissenschaft und Forschung muss vor dem Hintergrund von mindestens drei Faktoren gesehen werden: Zum einen der zentralen Rolle der Wissenschaften im Systemwettbewerb während des Kalten Krieges (vgl. Girnus und Meier 2018), zum anderen der Sorge um den Status der Bundesrepublik Deutschland als eines der Länder »mit dem höchsten wissenschaftlichen und technischen Niveau« (vgl. Abg. Michels, BT 210/16112L) und damit verbunden um die Wettbewerbsfähigkeit des *Standorts Deutschland*, für den im Untersuchungszeitraum eine »deutliche Spezialisierung der westdeutschen Industrie auf den Bereich technologisch anspruchsvoller Güter« zu beobachten ist (Klodt und Boss 1994, 37f.). Darüber hinaus sind die an Wissenschaft und Forschung gerichteten gesellschaftlichen Hoffnungen im Kampf gegen Krankheiten bedeutsam (vgl. Abg. Michels, BT

210/16112L), wobei hier vor allem die zu Beginn der 1980er Jahre aufkommende »Aids-Angst« (Beljan 2015) genannt werden sollte.

Gleichzeitig erschütterten im Laufe der 1960er bis 1980er Jahre eine Reihe von Skandalen das öffentliche Vertrauen in die Bereiche Wissenschaft und Forschung. So sah sich die Pharmaindustrie »permanent öffentlicher Kritik ausgesetzt, sei es aufgrund des Tierschutzes, der Gentechnologie oder der Arzneimittelpreise« (Bernsee 2020). Diese Position wird in den untersuchten Reden deutlich von der Abg. Hönes vertreten. Sie unterstellt, mit dem vorliegenden Gesetz sei lediglich »den Interessen der finanzstarken und einflußreichen Lobby vor allem der Chemie- und Pharmaindustrie« sowie »bestimmter Wissenschaftskreise (...) Rechnung getragen« (BT 210/16114R). Deren Profitinteressen hätten das Gesundheitswesen zu einem »unzulänglichen Körperreparaturbetrieb« gemacht, »der das Tier zum bloßen Meßinstrument und den Menschen zur manipulierbaren Maschine degradiert, hin zu einer Medizin, für die nicht die Krankheitssymptome, sondern der kranke Mensch im Mittelpunkt wissenschaftlichen und ärztlichen Interesses steht« (BT 210/16116L). Hönes Forderung nach einer »fundamentale(n) Umorientierung des gesamten Gesundheitswesens« (BT 210/16116L) ist vor dem gerade beschriebenen Hintergrund zu sehen, ebenso wie die starken und einhelligen Forderungen nach mehr Kontrolle und Dokumentation, v.a. im Bereich der Tierversuche, die im Gesetz in Bestimmungen zu Datenbanken,¹⁰ Tierschutzbeauftragten, Ethikkommissionen und transparenteren Genehmigungsverfahren ihren Ausdruck finden.¹¹

In der Gesamtschau zeichnet sich also das – hier nur grob umrissene – Bild einer Zeit, die unter anderem geprägt war durch: 1) das Wegbrechen vermeintlicher Gewissheiten der Nachkriegsordnung, 2) die Reflexion scheinbarer Selbstverständlichkeiten im menschlichen Umgang mit Tieren und Umwelt, 3) das gleichzeitige Fehlen einer überzeugenden Zukunftsperspektive sowie 4) damit verbundene ökonomische, ökologische und gesundheitliche Zukunftsängste in breiten Teilen der deutschen Bevölkerung.

Diese Zukunftsängste drückten sich in einer Hochkonjunktur endzeitlicher Krisennarrative und kulturpessimistischer Prognosen aus (vgl.

(10) Das Auswerten und Speichern von Daten war mithilfe damals neuerer Entwicklungen im Bereich der Computertechnik in einem Maße möglich geworden, das wiederum bei vielen Zeitgenoss:innen Ängste vor einer Totalüberwachung schürte – wie die Bürgerproteste zu den Volkszählungen der Jahre 1983 und 1987 zeigen, vgl. Bergmann 2009.

(11) Einen guten Überblick liefert BM Kiechle in seiner Eröffnungsrede, vgl. BT 210/16107L.

Becker 1986). Diesen Katastrophenszenarien setzt die Mitgeschöpflichkeit das verheißungsvolle Bild einer Schöpfungsgemeinschaft entgegen und bietet zeitgleich im Verweis auf die *creatio prima* die idealisierte Vorstellung eines Zeitpunkts in der Vergangenheit, an dem einmal alles in Ordnung war. Der Signifikant *Mitgeschöpf*, in seiner semantischen Verknüpfung mit dem Konzept der Mitgeschöpflichkeit, repräsentiert also im untersuchten Diskursausschnitt »die reine Idee einer gemeinschaftlichen Fülle (...), die abwesend ist – als Folge der Anwesenheit einer repressiven Macht« (Laclau 2002, 73). Dies geschieht jedoch nicht nur in Bezug auf den hier behandelten dominanten tierschutzpolitischen Diskurs, sondern zugleich in Bezug auf Elemente weiterer skizzierter hegemonialer Diskurse aus den Bereichen Zivilgesellschaft, Wirtschafts- und Wissenschaftspolitik.

So gab die Aufnahme des Signifikanten *Mitgeschöpf* in den Entwurf des 1. TierSchGÄndG den beteiligten politischen Kräften die Möglichkeit, ihre partikularen und teils stark divergierenden »Ziele als solche zu präsentieren, die das Füllen des Mangels realisieren können« (Laclau 2002, 76) und so eine den unübersichtlichen und von einer Vielzahl an überlappenden, teils konträren Verweisungszusammenhängen gekennzeichneten Diskurs organisierende Perspektive zu erzeugen.

Dabei überzeugte die Mitgeschöpflichkeit aus hegemonialtheoretischer Sicht gerade durch die Charakteristika, die im Zuge ihrer Plausibilisierung als Ausdruck einer moralischen Intuition relevant waren: Lesbarkeit, Komplexität und Deutungsoffenheit. Für den vorliegenden Fall können die beiden Aspekte der Analyse also als zwei Schritte *eines* Prozesses gesehen werden: Ein Signifikant, der sich als geeignet herausstellt, derart treffend einen oder mehrere Aspekte der moralischen Intuition einer im Bewusstseinswandel begriffenen Gesellschaft Ausdruck zu verleihen, scheint prädestiniert dafür, auch die Rolle eines leeren Signifikanten einzunehmen und so die gesellschaftliche Fülle zu repräsentieren, die als abwesend wahrgenommen wird.

⇒ 5 Ertrag: Solidarität unter Mitgeschöpfen?

Die vorstehenden Erörterungen und insbesondere der exemplarische Nachvollzug der Bundestagsdebatten beim Gesetzgebungsverfahren zum 1. Deutschen Tierschutzgesetzänderungsgesetz haben verdeutlicht, worin der große Wert der Rede von der Mitgeschöpflichkeit in öffentlichen Diskursen, gerade losgelöst von originär religiösen oder gar theologischen Kontexten und zugleich mit diesen vermittelnd liegt. Auch *innerhalb* dieser Kontexte gibt es – trotz aller bleibender

Ambivalenz von Schöpfungstheologie, insbesondere auch in umwelt-ethischen Fragen (vgl. Wustmans 2019, 149–150) – neuere Ansätze, die gerade die Semantik der Schöpfung, der Mitgeschöpflichkeit und der daraus abgeleiteten Konsequenzen für den Menschen und seine Beziehung zu anderen Geschöpfen – Mitgeschöpfen – zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen machen (vgl. exemplarisch Käfer 2018; Enxing 2022).

Zugleich konnte der Rekurs auf die Gesetzgebungsdebatte zeigen, wie uneindeutig der Begriff der Mitgeschöpflichkeit bleibt; gleiches gilt, wenn man ihn in theologischen Debatten als Solidarität unter Mitgeschöpfen deutet. Daher stellt sich abschließend noch einmal pointiert die Frage, wie plausibel diese Parallelisierung ist und welche Konsequenzen sich daraus sowohl für ethische Perspektiven der Mensch-Tier-Beziehung als auch für die theologische Rede vom Menschen ergeben.

Im Bewusstmachen der Mitgeschöpflichkeit – also der Tatsache, dass das eigene Sein wie das sämtlicher anderer Lebewesen in der Schöpferliebe Gottes ihren Ursprung hat – wird mit Käfer die prinzipielle Gleichheit sämtlicher Geschöpfe deutlich (vgl. Käfer 2023, 42). Als Konsequenz freilich ist keine grundsätzliche Gleichbehandlung gemeint – hier scheint in der Konkretion eine Orientierung an Kriterien der Bedürfnisgerechtigkeit deutlich weiterführender (vgl. Langanke, 2016, insb. 203–239) –, wohl aber »eine grundsätzlich gleiche Achtung ihrer Würdigung« (Käfer 2023, 42). Hier wohlgemerkt nicht von Würde, sondern von Würdigung zu sprechen, belässt genau eine solche Offenheit für die Orientierung an gerechtigkeits-theoretischen Bedürfniskriterien. Aus der Erkenntnis der Verwobenheit menschlichen und nichtmenschlichen Lebens lässt sich eine Verantwortung für diese Verwobenheit ableiten (vgl. Enxing 2021, 101); dies kann sprachlich in der Wahrnehmung von Verantwortung für den Erhalt von Biodiversität gedeutet werden (vgl. Wustmans 2015, 96–106), ebenso wie in Aufnahme religiöser Narrative in der angesichts der göttlichen Immanenz in der Schöpfung vermittelten Wertigkeit des Lebens (vgl. Enxing 2021, 101).

In der Konkretion scheint dabei gerade im Sprachbild der Mitgeschöpflichkeit eine Bezugslogik auf, die in den meisten Ansätzen zur Ethik der Mensch-Tier-Beziehung eher eine untergeordnete Rolle spielt, beziehen sich die meisten Ansätze doch auf Tiere im menschlichen Nah- und damit unmittelbaren Verantwortungsbereich, etwa sog. Nutztiere; die Ausdeutung der menschlichen Verantwortung im Hinblick auf die Biodiversität hingegen weist in die entgegengesetzte Richtung, auf wildlebende Tiere, die dann jedoch oftmals dem Zuständigkeitsbereich

der Umweltethik zugeschrieben werden (vgl. Wustmans 2019, 154–157), so dass sich entsprechende Ansätze dann jenseits des Apells, diese wildlebenden Tiere *in Ruhe zu lassen* oft weiterer Erörterungen enthalten. Mit der Rede von der Mitgeschöpflichkeit geraten jedoch jene Lebewesen in den Blick, die Donaldson und Kymlicka als *liminale Tiere* bezeichnen.

Liminale Tiere meint *Tiere im Schwellenbereich* – Wildtiere, die jedoch mit Menschen den Lebensraum teilen, oft gar die Stadt als Lebensraum bevölkern, von Eichhörnchen und Möwen bis zu Waschbären und Wildschweinen (vgl. Donaldson und Kymlicka 2013, 467). Sie sind zahlreich, vielfältig und auch in der Erfahrung des menschlichen Alltags sehr präsent – so denken die meisten Menschen bei der Vorstellung eines typischen Vogels vermutlich intuitiv an eine Amsel oder einen Sperling. Nicht nur, dass diese liminalen Tiere in der Dichotomie von Wild- und Haustieren oftmals unsichtbar gemacht werden, sie sind in der Regel auch jene Tiere, die als *Invasoren* oder Schädlinge bekämpft werden (vgl. Donaldson und Kymlicka 2013, 469). Zunehmende Urbanisierung ist eine der großen Gefährdungen für die biologische Vielfalt, zugleich ist die Arten- und Individuenzahl freilebender, sich autonom bewogender Tiere in Städten hoch (vgl. Voigt 2024, 61). Donaldson und Kymlicka schlagen mit ihrem Zoopolis-Modell vor, »einige Strategien zur Übertragung der Gerechtigkeit auf menschliche Außenseiter – also Strategien zur Einbeziehung und Koexistenzbegründung« (Donaldson und Kymlicka 2013, 480) aufzugreifen. Bisher reagieren der Staat und seine Verwaltung höchst unterschiedlich auf wilde Tiere im menschlichen Lebensraum, sie werden geduldet oder gar als Sympathieträger begrüßt, oft allerdings auch vergrämt oder im Rahmen von Maßnahmen des Populationsmanagements getötet (vgl. Voigts 2024, 61). In aller Regel ist es allerdings der menschliche Maßstab – menschliche Emotionen, die gegenüber invasiven Grauhörnchen andere sind als gegenüber ebenso invasiven Bisamratten (vgl. Wustmans 2018, 53), oder wirtschaftliches Interesse –, anhand dessen über die Legitimität liminaler Tiere entschieden wird. Der diese anthropozentrische Logik korrigierende Entwurf von Donaldson und Kymlicka, ein erweiterter, respektive weitreichender Ansatz von Tierrechten, der im interdisziplinären Kontext der Human-Animal-Studies große Resonanz gefunden hat, kann dabei durchaus in Einklang mit Konzepten der Mitgeschöpflichkeit gesehen werden.

Im interdisziplinären Gespräch kann eine theologische Ethik der Mensch-Tier-Beziehung, angesichts ihrer in der Regel anthropozentrischen Grundausrichtung im Diskurs nach wie vor eher marginalisiert,

in Aufnahme der Tradition der Mitgeschöpflichkeit den Ausgangspunkt für einen Weg aus der Defensive eröffnen (vgl. Vogt ²2022, 461). Ein nicht unerheblicher Teil der tierethischen Debatte der letzten vier Jahrzehnte arbeitet sich insbesondere an der Überwindung eines nicht nur epistemischen, sondern auch moralischen Anthropozentrismus ab; in der Ausweitung des Solidaritätsgedankens über die Speziesgrenze des Menschen hinaus liegt das Potenzial einer Einschreibung der christlichen Tradition in diese Diskurslogik.

Für die theologische Rede vom Menschen impliziert der Gedanke einer derart weit gedachten Vorstellung von Solidarität dabei keineswegs zwingend die zu befürchtende sprichwörtliche Uferlosigkeit: So, wie Solidarität im Sinne der Nächstenliebe bereits unter Menschen einer kontext- und situationsabhängigen näheren Bestimmung bedarf, so kann auch in Bezug auf das Zusammendenken von Mensch und Tier als Mitgeschöpfen etwa darauf rekurriert werden, dass zwar beiden – und ebenso Pflanzen! – prinzipielle Unverfügbarkeit zugesprochen wird, daraus jedoch in unterschiedlichem Maße Ansprüche und Rechtsschutz gefolgert werden können. Ein prinzipieller Schutz gegen schrankenlose Verfügung allerdings ist aufgrund der geteilten Eigenschaft der Vulnerabilität nachvollziehbar (vgl. Engi 2022, 115).

Diese Würdigung der Vulnerabilität als Indikator scheint insofern plausibel, als sie sich einerseits mit der Ausrichtung der Solidarität am Wohlergehen der Schwächsten deckt, und andererseits der Mensch selbst aufgrund seiner vergleichsweise geringen Anpassungsfähigkeit und maximalen Angewiesenheit auf eine intakte Biosphäre das besonders vulnerable Lebewesen darstellt (vgl. Enxing 2021, 100). Spätestens die akute Krise der Corona-Pandemie – die als Zoonose ihren Ursprung im Mensch-Tier-Kontakt genommen hat – und die ungleich bedrohlicheren Krisen des anthropogenen Klimawandels und der verarmenden Biodiversität zeigen diese bioethischen Interdependenzen in all ihrer Deutlichkeit (vgl. Wustmans 2024, insb. 137–144). Ein radikaler Dualismus menschlicher und tierlicher Körper scheint vor diesem Hintergrund weit weniger plausibel als der Gedanke einer die Mitgeschöpflichkeit umfassenden Solidarität – die Feststellung von Hübenthal weitergedacht, »partikulare Solidaritätsformen als solche überhaupt erst vor dem Hintergrund eines universalen Begriffsverständnisses zu identifizieren« (Hübenthal 2007, 121).

Bleibt die dem Begriff der Solidarität und insbesondere seiner Erweiterung respektive Konkretion im Sinne der Mitgeschöpflichkeit innewohnende Frage nach normativer Plausibilität und Ambivalenz: So ist die Abgrenzung von Gruppierungen, denen Solidarität gilt, problematisch,

da Grenzziehungen kaum eindeutig scharf möglich scheinen und Formen eines pragmatischen Gruppenegoismus drohen, während vollständig entgrenzte Solidarität ohne Bezug zu lebensweltlich erfahrbaren Gemeinschaften kontraintuitiv erscheint (vgl. Meireis 2015, 293) und letztlich die Gefahr besteht, lediglich gesinnungsethische Maximalforderungen zu erheben, deren Realisierung menschliches Vermögen übersteigen. Wenn sich also Solidarität, verstanden als »Abbau konkreter Gerechtigkeitsdefizite« (Hübenthal 2007, 138), notwendig als partikulares Phänomen zeigt, so kann sie doch von universalistischen Hintergrundannahmen getragen werden (vgl. Hübenthal 2007, 139). Die Inkarnation, das In-die-Schöpfung-Treten Gottes in Jesus Christus, als Zuspruch einer solchen universalistischen Solidarität Gottes mit seinen Geschöpfen zu deuten, scheint im christlichen Kontext nicht unplausibel – und ist, wie gezeigt wurde, in seiner Semantik für interdisziplinäre und gesamtgesellschaftlich-politische Diskurse höchst anschlussfähig.

⇒ Literaturverzeichnis

Ammann, Christoph (2014): Tier als Nächste und Mitgeschöpfe. Zum Ansatz einer Tierethik aus evangelischer Perspektive, in: Fehlmann, Meret/Michel, Margot/Niederhauser, Rebecca (Hg.), Tierisch! Das Tier und die Wissenschaft, Zürich (vdf Hochschulverlag AG an der ETH Zürich), 127–136.

Baranzke, Heike (2015): »Würde der Kreatur« revisited. Zur Frage nach dem Grund der kreatürlichen Würde und ihrem Verhältnis zur Menschenwürde im technologischen Zeitalter, in: Ammann, Christoph (Hg.), Würde der Kreatur. Ethische und rechtliche Beiträge zu einem umstrittenen Konzept, Zürich (Schulthess Verlag), 29–63.

Baranzke, Heike (2002): Würde der Kreatur? Die Idee der Würde im Horizont der Bioethik, Würzburg (Königshausen & Neumann).

Barth, Karl (1970): Die kirchliche Dogmatik, Band III/I, Die Lehre von der Schöpfung, Zürich (Theologischer Verlag), 4. Auflage.

Beck, Ulrich (1986): Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt/M. (Suhrkamp).

Beljan, Magdalena (2015): Aids-Geschichte als Gefühlsgeschichte, in: APuZ 65 (46).

Bergmann, Nicole (2009): Volkszählung und Datenschutz: Proteste zur Volkszählung 1983 und 1987 in der Bundesrepublik Deutschland. Hamburg: Diplomica.

Bernsee, Robert (2020): Pillen und Patente. Geistiges Eigentum im deutschen Kapitalismus am Beispiel der Pharmabranche (1950-2000), in: Zeithistorische Forschung/Studies in Contemporary History (Online-Ausgabe), 17 (2), <http://www.zeithistorische-forschungen.de/2-2020/5859>, letzter Zugriff: 04.05.25.

Blanke, Fritz (1959): Unsere Verantwortlichkeit gegenüber der Schöpfung, in: Vogelsanger, Emil (Hg.), Der Auftrag der Kirche in der modernen Welt. Festgabe zum 70. Geburtstag von Emil Brunner, Zürich/Stuttgart (Zwingli Verlag), 193–198.

Blumer, Herbert (1971): Social Problems as Collective Behavior, in: Social Problems 18 (3), 298–306.

Bonacker, Thorsten/Brodocz, André (2001): Im Namen der Menschenrechte. Zur symbolischen Integration der internationalen Gemeinschaft durch Normen, in: Zeitschrift für Internationale Beziehungen 8 (2), 179–208.

Brakelmann, Günter (1976): Abschied vom Unverbindlichen. Gedanken eines Christen zum demokratischen Sozialismus, Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus).

Brand, Karl-Werner/Büsser, Detlef/Rucht, Dieter (1986): Aufbruch in eine andere Gesellschaft. Neue soziale Bewegungen in der Bundesrepublik, Frankfurt/M. (Campus Verlag).

Dann, Christian Adam (1822): Bitte der armen Thiere, der unvernünftigen Geschöpfe, an ihre vernünftigen Mitgeschöpfe und Herren, die Menschen, Tübingen (Fues).

Deutsches Tierschutzgesetz in der Fassung der Bekanntmachung vom 18. Mai 2006.

Doering-Manteuffel, Anselm/Raphael, Lutz (2013): Nach dem Boom. Perspektiven auf die Zeitgeschichte seit 1970, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht).

Doering-Manteuffel, Anselm (2007): Brüche und Kontinuitäten der Industriemoderne seit 1970, in: Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte 55 (4), 559–581.

Donaldson, Sue/Kymlicka, Will (2013): Zoopolis. Eine politische Theorie der Tierrechte, Berlin (Suhrkamp).

Ebach, Jürgen (2012): Zwischen Lebenskampf und Utopie – Die Tiere im Alten Testament, in: Jähnichen, Traugott/Wustmans, Clemens (Hg.), Tierethik. Biblisch-historische Grundlagen – normative Perspektiven – aktuelle Herausforderungen, Kamen (Spenner), 9–17.

Engi, Lorenz (2022): Die Würde der Verletzlichen (Weilerswist: Velbrück Wissenschaft).

Enxing, Julia (2022): Und Gott sah, dass es schlecht war. Warum uns der christliche Glaube verpflichtet, die Schöpfung zu bewahren, München (Kösel).

Enxing, Julia (2021): Konstruierte Andersartigkeit und Gewalt. Über religiös legitimierte Abwertungen des Nichtmenschlichen und Nichtmännlichen, in: Horstmann, Simone (Hg.), Religiöse Gewalt an Tieren. Interdisziplinäre Diagnosen zum Verhältnis von Religion, Speziesismus und Gewalt, Bielefeld (transcript), 77–106.

Eppler, Erhard (1974): Massstäbe für eine humane Gesellschaft: Lebensstandard oder Lebensqualität?, Stuttgart (Kohlhammer Verlag).

Girnus, Wolfgang/Meier, Klaus (2018): Wissenschaftsforschung in Deutschland: Die 1970er und 1980er Jahre, Leipzig (Leipziger Universitätsverlag).

Goetschel, Antoine F. (1993): Mensch und Tier im Recht – Ansätze zu einer Annäherung, in: GAIA 2 (4), 199–211.

Gollwitzer, Helmut (1978): Befreiung zur Solidarität. Einführung in die evangelische Theologie, München (Chr. Kaiser).

Horstmann, Simone (2021a): Anima (de-)forma corporis. Zur Konstruktion von Tier- und Menschenkörpern durch die Theologie, in: Dies. (Hg.), Religiöse Gewalt an Tieren. Interdisziplinäre Diagnosen zum Verhältnis von Religion, Speziesismus und Gewalt, Bielefeld (transcript), 59–76.

Horstmann, Simone (Hg.) (2021b): Religiöse Gewalt an Tieren. Interdisziplinäre Diagnosen zum Verhältnis von Religion, Speziesismus und Gewalt, Bielefeld (transcript).

Horstmann, Simone (2020): Was fehlt, wenn uns die Tiere fehlen? Eine theologische Spurensuche, Regensburg (Pustet).

Horstmann, Simone/Ruster, Thomas/Taxacher, Gregor (Hg.) (2018): Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere, Regensburg (Pustet).

Hübenthal, Christoph (2007): Taugt Solidarität als ein universales ethisches Konzept?, in: Gabriel, Karl (Hg.), Solidarität (Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaft 48), Münster (Aschendorff), 121–141.

Jähnichen, Traugott (2016): Mehr Ehrfurcht bitte!, in: oekom e.V. (Hg.), Religion und Spiritualität, München (Oekom Verlag), 48–54.

Jähnichen, Traugott (2007): Solidarität als Begriff der evangelischen Theologie und Sozialethik, in: Gabriel, Karl (Hg.), Solidarität (Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaft 48), Münster (Aschendorff), 81–104.

Janowski, Bernd/Neumann-Gorsolke, Ute/Gleißner, Uwe (Hg.) (1993): Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel, Neukirchen-Vluyn (Neukirchener).

Jung, Martin (1997): Die Anfänge der deutschen Tierschutzbewegung im 19. Jahrhundert, in: Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte 56, 205–239.

Käfer, Anne (2018): Schöpfungstheologie und Gerechtigkeitsethik. Auf der Suche nach der besten Welt, in: Dies./Theissen, Henning (Hg.), In verantwortlichen Händen. Unmündigkeit als Herausforderung für Gerechtigkeitsethik, Leipzig (Evangelische Verlagsanstalt), 67–82.

Klodt, Henning/Boss, Alfred (1994): Standort Deutschland: Strukturelle Herausforderungen im neuen Europa, Tübingen (Mohr).

Knapp, Albert (1843): Das ängstliche Harren der Kreatur, Röm. 8, 18–23, in: Christoterpe 11, 59–122.

Kuhlmann, Hartmut (1990): Aufnahme der Mitgeschöpflichkeit ins Grundgesetz?, in: JuristenZeitung 45 (4), 162–175.

Laclau, Ernesto (2005): On Populist Reason, London/New York (Verso).

Laclau, Ernesto (2002): Was haben leere Signifikanten mit Politik zu tun?, in: Ders. (Hg.), Emanzipation und Differenz, Wien/Berlin (Turia + Kant), 65–78.

Laclau, Ernesto (2000a): Identity and Hegemony: The Role of Universality in the Constitution of Political Logics, in: Butler, Judith et al. (Hg.), Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left, London/New York (Verso), 44–89.

Laclau, Ernesto (2000b): Structure, History, and the Political, in: Butler, Judith et al. (Hg.), Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left, London/New York (Verso), 182–212.

Laclau, Ernesto (1996): Why do Empty Signifiers Matter to Politics?, in: Ders., Emancipation(s), London/New York (Verso), 36–46.

Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (1985): Hegemony and Socialist Strategy, London/New York (Verso).

Langanke, Martin (2016): »Bedürfnisgemäßheit« versus »Grundrechte von Tieren« – Der Streit um das normative Minimum in der Tierethik am Beispiel der Haltung von Zootieren, in: Brune, Jens Peter/Lang, Heinrich/Werner, Micha H. (Hg.), Konzepte normativer Minimalstandards. Ethische und rechtliche Perspektiven, Baden-Baden (Nomos), 177–255.

Lorz, Albert (1987): Tierschutzgesetz. Kommentar, München (C.H. Beck), 3. Auflage.

Marchart, Oliver (2017): Ordnungen des Politischen. Einsätze und Wirkungen der Hegemonietheorie Ernesto Laclaus, Wiesbaden (Springer VS).

Martensen, Hans Lassen (1886): Die Liebe zur unpersönlichen Creatur, in: Ders., Die christliche Ethik. Spezieller Teil, Karlsruhe, 331–338.

Meadows, Dennis/Meadows, Donna/Randers, Jørgen/Behrens III, William (1972): The Limits of Growth, Washington, D.C (Potomac Associates).

Meireis, Torsten (2016a): Art. Solidarität, in: Hübner, Jörg/Eurich, Johannes/Honecker, Martin/Jähnichen, Traugott/Kulesa, Margareta/Renz, Günter (Hg.): Evangelisches Soziallexikon, 9., überarbeitete Auflage, Stuttgart (Kohlhammer), Sp. 1391–1392.

Meireis, Torsten (2016b): Schöpfung und Transformation. Nachhaltigkeit in protestantischer Perspektive, in: Jähnichen, Traugott u.a. (Hg.), Nachhaltigkeit (Jahrbuch Sozialer Protestantismus 9), Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus), 15–50.

Meireis, Torsten (2015): Ethik des Sozialen, in: Huber, Wolfgang/Ders./Reuter, Hans-Richard (Hg.), Handbuch der Evangelischen Ethik, München (C. H. Beck), 265–329.

Ndubueze, Kingsley (2018): Responsible Environmental Stewardship for Sustainable Development in Africa: Edward Schillebeeckx's Co-Humanity and Creatuality and Pope Francis' Integral Ecology, in: AFER: African Ecclesial Review 60, 119–139.

Nell-Breuning, Oswald (1990): Baugesetze der Gesellschaft. Solidarität und Subsidiarität, Freiburg i. Br./Basel/Wien (Herder), durchges. Neuausgabe.

Nonhoff, Martin (2006): Politischer Diskurs und Hegemonie. Das Projekt »Soziale Marktwirtschaft«, Bielefeld (Transkript Verlag).

Patzig, Günther (1993): Ökologische Ethik – innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht).

Plenarprotokolle, BT 210. Sitzung am 17.04.1986, Band A4, 111–112 (Bandnummer und Zahl entsprechen der Inhaltsübersicht der Gesetzesdokumentation X/255).

Plener, Ulla (2012): Demokratisierung. Beiträge zur Strategie der Linken. Berlin (Rosa-Luxemburg-Stiftung).

Röhrig, Eberhard (2000): Mitgeschöpflichkeit. Die Mensch-Tier-Beziehung als ethische Herausforderung im biblischen Zeugnis, in der Theologiegeschichte seit der Reformation und in schöpfungstheologischen Aussagen der Gegenwart, Frankfurt/M. (Peter Lang).

Rosa, Hartmut (2005): Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne, Frankfurt/M. (Suhrkamp).

Roth, Roland und Rucht, Dieter (2008): Die sozialen Bewegungen in Deutschland seit 1945. Ein Handbuch, Frankfurt/M. (Campus Verlag).

Rucht, Dieter (2013): Neue Soziale Bewegungen, in: Andersen, Uwe/Woyke, Wichard (Hg.), Handwörterbuch des politischen Systems der Bundesrepublik Deutschland, Heidelberg (Springer VS), 652–655.

Schäfer, Roland/Metzger, Birgit (2009): Was macht eigentlich das Waldsterben?, in: Masius, Patrick/Sparenberg, Ole/Sprenger, Jana (Hg.), Umweltgeschichte und Umweltzukunft, Göttingen (Universitätsverlag), 201–228.

Schroer, Silvia (2010): Die Tiere in der Bibel. Eine kulturgeschichtliche Reise, Freiburg i. Br. (Herder).

Seeger, Sarah (2020): Eurosklerose, in: Große Hüttmann, Martin/Wehling, Hans-Georg (Hg.), Das Europalexikon, Bonn (Dietz), <https://www.bpb.de/nachschlagen/lexika/das-europalexikon/176963/eurosklerose>, letzter Zugriff: 16.12.2024.

Singer, Peter (1975): Animal Liberation, New York (Harper Collins).

Statista (o.J.): Arbeitslosenquote der Bundesrepublik Deutschland in den Jahren 1950 bis 2024, <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/1127090/umfrage/arbeitslosenquote-der-bundesrepublik-deutschland/>, letzter Zugriff: 04.05.2025.

Stoeckle, Bernhard (1974): Christliche Verantwortung und Umweltfragen, in: Stimmen der Zeit 192 (12), 832–844.

Suzan, Anika Anette (2020): Der eschatologische Raum des Christusgeschehens. Eine Chance zur Begegnung zwischen Mensch und Tier, in: Wustmans, Clemens/Peuckmann, Niklas (Hg.), Räume der Mensch-Tier-Beziehung(en). Öffentliche Theologie im interdisziplinären Gespräch, Leipzig (Evangelische Verlagsanstalt), 49–71.

Teutsch, Gotthard (1993): Umwelt – Mitwelt – Schöpfung. Texte zur Verantwortung des Menschen für die Schöpfung. Stuttgart (Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen).

Teutsch, Gotthard M. (1987): Lexikon der Tierschutzethik, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht).

Teutsch, Gotthard (1983): Tierversuche und Tierschutz, München (C.H. Beck).

Thöne, Yvonne Sophie (2020): Was ist das, ein Tier, und wohin gehört es? Eine biblisch-theologische Perspektive, in: Wustmans, Clemens/Peuckmann, Niklas (Hg.), Räume der Mensch-Tier-Beziehung(en). Öffentliche Theologie im interdisziplinären Gespräch, Leipzig (Evangelische Verlagsanstalt), 35–47.

Thöne, Yvonne Sophie (2016): Das Gleiche und das Andere. Die Tierordnungen der Tora, in: Bibel und Kirche 4, 208–213.

Vogt, Markus (²2022): Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen, Freiburg i. Br./Basel/Wien (Herder).

Voigt, Annette (2024): Freilebende Tiere in der Stadt im Spannungsfeld von Naturschutz und Tierschutz, in: TIERethik 29, 59–82.

Walk, Heike (2007): Demokratische Herausforderungen für Multi-Level-Governance. Ein Blick aus partizipativer Perspektive, in: Brunnengräber, Achim/Walk, Heike (Hg.), Multi-Level-Governance. Klima-, Umwelt- und Sozialpolitik in einer interdependenten Welt, Baden-Baden (Nomos), 33–48.

Weber, Max (1980 [1921/22]): Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen (Mohr Siebeck).

Werner, Gunda (2020): Gottes Liebe gilt nicht nur den Menschen. Warum wir eine neue christliche Anthropologie und Schöpfungslehre brauchen, in: HerKorr Spezial: Verlorenes Paradies? Wieviel Religion die Rettung der Schöpfung braucht, 15–17.

White, Lynn (1966): The Historical Roots of our Ecological Crisis, in: Science 155, 1203–1207.

Wiedenmann, Rainer (1996): Protestantische Sekten, höfische Gesellschaft und Tierschutz. Eine vergleichende Untersuchung zu tierethischen Aspekten des Zivilisationsprozesses, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 48, 35–65.

Wolf, Ursula (1990): Das Tier in der Moral, Frankfurt/M. (Klostermann Vittorio).

Wustmans, Clemens (2024): Interdependenzen *roter* und *grüner* Bioethik. Ökologie, Gerechtigkeit und Dekolonialität im Anthropozän, in: Jähnichen, Traugott/Lämmelin, Georg/Meireis, Torsten/Moos, Thorsten/Plonz, Sabine/Rehm, Johannes/Reihs, Sigrid (Hg.), Evangelische Sozialethik. Traditionen und Perspektiven (Jahrbuch Sozialer Protestantismus 15), Leipzig (Evangelische Verlagsanstalt), 135–151.

Wustmans, Clemens (2019): Evangelische Umweltethik. Verantwortung im Horizont von Schöpfung und Versöhnung, in: Laubach, Thomas (Hg.), Ökumenische Ethik, Würzburg (Echter), 149–161.

Wustmans, Clemens (2018): Gemeinwohlorientierung contra »Ökofaschismus«. Ethische Überlegungen zum Problem invasiver Arten, in: TIERethik 17, 36–57.

Wustmans, Clemens (2015): Tierethik als Ethik des Artenschutzes. Chancen und Grenzen, Stuttgart (Kohlhammer).

Žižek, Slavoj (2001): Die Tücke des Subjekts, Frankfurt/M. (Suhrkamp).

Zitationsvorschlag:

Langen, Jakob/Wustmans, Clemens (2025): Mitgeschöpflichkeit Solidaritätskonzepte in Tierethik, Anthropologie und Politik (Ethik und Gesellschaft 1/2025: Praktiken und Institutionen der Solidarität – sozialetische und politisch-theologische Perspektiven). Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2025-art-6> (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft
ökumenische zeitschrift für sozialetik

1/2025: Praktiken und Institutionen der Solidarität – sozialetische und politisch-theologische Perspektiven

Ansgar Kreutzer

Altruistisch – universal – emotional. Solidarität in politisch-theologischer Sicht

Jonas Hagedorn

Moderne Gesellschaft und Solidarität

Alexander Neupert-Doppler

Solidaritäten in der Vielfachkrise – Corona, Ukrainekrieg und Klima

Philipp Ackermann

Solidarität im Kollaps. Theologische Überlegungen zur Klimabewegung

Josef M. Könning

Europa in der Krise. Anmerkungen zum Zusammenhang von Solidarität und Flucht aus Perspektive politisch-theologischer Ethik

Jakob Langen, Clemens Wustmans

Mitgeschöpflichkeit. *Solidaritätskonzepte in Tierethik, Anthropologie und Politik*

Katharina Wörn

Verzicht als Praxis der Solidarität? Zur Schärfung eines Verhältnisses und seiner ethischen Implikationen im Angesicht der Klimakrise

Anne Konsek

Solidarität mit Prostituierten? Sozialetische Gedanken zu einer emotionalen Debatte