TIERethik
13. Jahrgang 2021/1
Heft 22, S. 34–62

Simone Paganini

Das Tier als Rechtsperson in der hebräischen Bibel

Zusammenfassung

Obwohl die kulturelle und religiöse Umwelt der hebräischen Bibel weitestgehend anthropozentrisch gestaltet ist, spielen Tiere darin eine wesentliche Rolle. Sie sind Gefährten und Feinde und darüber hinaus auch im Kontext von rechtlichen Überlegungen wiederholt von großer Bedeutung. Obwohl Tiere in vielen Fällen nur in Form von Eigentum Erwähnung finden, gibt es auch einige rechtliche Vorschriften, in denen Tiere die Rolle von Rechtssubjekten einnehmen. Das Tier hat dabei zwar vermehrt Pflichten, die mit dem eigenen Tod enden, ist jedoch in mancher Hinsicht dem Menschen gleichgestellt. Als Rechtsobjekt genießt das Tier in vielen Texten einen besonderen Schutz. Die Rolle des Rechtssubjektes nimmt das Tier hingegen insbesondere in Texten ein, in denen es als Stellvertreter für den Menschen agiert. Die rechtlichen Texte der hebräischen Bibel – wenngleich nicht immer konsequent und oft nur indirekt – liefern genug Argumente, die zeigen, dass Tiere als Rechtspersonen angesehen wurden.

Schlüsselwörter: Tier in der Bibel, Rechtshermeneutik, Deuteronomiumsbuch, postanthropozentrische Exegese, Tier als Rechtsperson

Animals as Legal Person in the Hebrew Bible

Summary

Although the cultural and religious environment of the Hebrew Bible is largely anthropocentric, animals play an essential role in it. They are companions and enemies and, moreover, they are repeatedly of great importance in the context of legal texts. Although in many

cases animals are only mentioned as a property, there are also some legal regulations in which animals take on the role of legal subjects. Animals increasingly fulfil duties that often end with their own death, they are in some respects equal to humans. As a legal object, animals enjoy special protection in certain texts. In other instances, they even take on the role of a legal subject, especially when acting as a representative for humans. The legal texts of the Hebrew Bible provide enough evidence to ascertain that animals were regarded as legal entities, although they are not always consistent in this regard.

Keywords: animal in the Bible, legal hermeneutics, Deuteronomy, post-anthropocentric exegesis, animal as legal entity

Als 1984 zum ersten Mal die US-amerikanische Bibelwissenschaftlerin Phyllis Trible ihr Buch *Texts of Terror: Literary-Feminist Reading of Biblical Narratives* veröffentlichte, argumentierte sie im Sinne einer frauengerechten Exegese nicht so sehr gegen den biblischen Text an sich, sondern gegen dessen Interpretation, die eine männerzentrierte Auslegung propagierte. Die biblischen Erzählungen – diese Beobachtung gilt grundsätzlich für fast alle biblischen Texte – weisen in der Tat keine emanzipatorischen Tendenzen auf. Der Versuch, solch moderne Prinzipien in den alten Texten der Bibel zu finden, kann daher als anachronistisch bezeichnet werden: In Gesellschaft, Kultur und Religion der Entstehungszeit der meisten Texte waren derartige Visionen weder aktuell noch möglich.

Gendergerechtigkeit in den Texten der hebräischen Bibel zu suchen, ist somit möglicherweise keine sinnvolle Aufgabe. Anders sieht dies jedoch im Kontext der Interpretation der Texte aus: Hier muss eine derartige Aufmerksamkeit verlangt werden, denn die Bedeutung, die man einem Text zuspricht, entwickelt sich im Laufe der Geschichte seiner Interpretation.

Eine ähnliche Herangehensweise ist auch durchaus angebracht, wenn man sich mit der Rolle von Tieren in den Texten der Bibel beschäftigt: Tierethische oder gar tier-emanzipatorische Ansätze sind der altorientalischen Umwelt, in der die biblischen Texte entstanden sind, weitgehend fremd. Einheitliche tierethische Prinzipien, wie man sie heute kennt, in der Bibel zu suchen, erscheint nicht zielführend, da eine solche Suche nicht nur die Entstehungsgeschichte

der Texte verkennt, sondern auch ihre soziale, anthropologische, kulturelle und nicht zuletzt theologisch-religiöse Umwelt außer Acht lässt.

In den folgenden Beobachtungen zum Rechtsstatus von Tieren in juridischen Texten des Alten Testamentes wird versucht, diese Texte so zu lesen (und zu interpretieren), dass – obwohl das ursprüngliche Interesse der (in vielen Fällen ohnehin nicht mehr mit absoluter Sicherheit auszumachenden) Autoren (vgl. Paganini, 2017, S. 10–16) nicht dem Tier galt – es durchaus möglich ist, Indizien für eine besondere (emanzipatorische) Fokussierung auf das Tier sichtbar werden zu lassen.

Damit aber die folgenden Beobachtungen nicht als absolute und unreflektierte Hinweise einer besonderen sozio-theologischen Konstruktion des Verständnisses von Tieren in der hebräischen Bibel angesehen werden, sollen zunächst einige wesentliche Perspektiven auf das weitgehend anthropozentrische Weltbild skizziert werden, das in der hebräischen Bibel als Background jeglicher religiösen und sozialen Einstellung dient (1). In der Folge werden ausgewählte Gesetzestexte herangezogen und analysiert, die sich mit den Rechtsstatus von Tieren beschäftigen. Im ersten Schritt geht es um Texte, die Tiere als Rechtssubjekte ansehen (2). In der Folge kommen die juristischen Passagen zur Sprache, in denen mögliche Aspekte des Tierschutzes zum Ausdruck gebracht werden, in denen somit Tiere als Rechtsobjekte wahrgenommen werden (3). Schließlich konzentriert sich die Analyse auf zwei wichtige Texte, die kultische Rituale beschreiben, in denen Tiere eine stellvertretende Rolle für Menschen einnehmen (4).

1 Beobachtungen zum anthropozentrischen Weltbild der hebräischen Bibel

Die ersten Seiten der Bibel schildern in zwei unabhängig voneinander entstandenen Texten die Entstehung des gesamten Kosmos, der Welt, der Flora, der Fauna und des Menschen. Irgendwann gegen Mitte des 5. Jh. v. Chr. wurde die Torah in ihrer jetzigen Form standardisiert, und diese beiden Schöpfungserzählungen – wobei die erste genau genommen keine Erzählung, sondern ein Gedicht ist –

wurden in einer theologisch bedingten Reihenfolge angeordnet. Die Forschungsgemeinschaft geht übereinstimmend davon aus, dass diese Anordnung die Entstehungszeit der beiden Texte umkehrt. Das in sieben Strophen organisierte Gedicht von Gen 1,1–2,3 ist einige Jahrhunderte jünger als die folgende Erzählung, die sich ab Gen 2,4 entwickelt.

Wer die Texte geschrieben hat, wissen wir heute nicht mehr. Während das Gedicht eine liturgische Hymne ist, die vielleicht sogar eine liturgische Funktion hatte, hat die ältere Erzählung mit der Tempelliturgie nichts zu tun; sie wurde allerdings sehr wahrscheinlich auch von priesterlichen Kreisen aus Jerusalem zumindest umgestaltet und fertiggestellt.

Das Gedicht, das heute als Eröffnungstext der Bibel dient, schildert die Erschaffung des Kosmos in sechs Tagen. Nachdem Licht, Himmel, Gestirne, Pflanzen und Fische in den ersten fünf Tagen erschaffen wurden, kommen am sechsten Tag Landtiere und Menschen hinzu. Obwohl sie am gleichen Tag erschaffen werden, legt die Reihenfolge der Tätigkeit Gottes am sechsten Tag einen wesentlichen Unterschied zwischen Tieren und Menschen fest. Die Menschen sind das letzte Werk Gottes, sozusagen der Höhepunkt der Schöpfung; nur ihnen wird attestiert, Gottes Ebenbild zu sein. Zudem wird den Menschen auch eine entscheidende Rolle in der Verwaltung der gerade erschaffenen Welt zugewiesen: Sie dürfen zwar (noch) keine der Tiere essen, sie sollen allerdings über sie herrschen.

Natürlich ist die zweimal vorkommende hebräische Verbwurzel RDH (Gen 1,26.28) nur bedingt ein Freibrief für das unbedachte Ausnutzen der Natur bzw. für Ausbeutung der Tierwelt. Sie steht eigentlich für einen verantwortungsvollen Umgang mit der Umwelt, und der Befehl zu herrschen nimmt den Menschen in die Pflicht gegenüber der Schöpfung, die ihm Gott anvertraut hat (vgl. Janowski, 1993b, S. 194). Dennoch zeigt RDH bereits zu Beginn der Bibel eine klare Strukturierung und Gliederung unter den geschaffenen Kreaturen: Manche herrschen, andere werden eben beherrscht. Außerdem wird im Text nur die Erschaffung der Menschen als „sehr gut“ bewertet; die Erschaffung der Tiere ist lediglich „gut“. Diese anthropozentrische Sicht der Schöpfung bestimmt weitestgehend auch das

Verständnis der unterschiedlichen Rollen von Menschen und Tieren in den jüdisch-christlich geprägten Gesellschaften bis heute (vgl. Schmidt, 1996). Dieser Hymnus wurde in der Endfassung der Torah einer älteren Erzählung vorangestellt, gewissermaßen als interpretatorische Lesebrille für diese andere Geschichte, die möglicherweise in den Augen der letzten Redaktoren des Textes missverständlich war.

Diese ältere Erzählung (Gen 2,4–4,16) beschreibt die gerade erschaffene Welt als einen fruchtbaren Garten, was keine große Überraschung ist, wenn man bedenkt, dass die ursprünglichen Autoren dieser Geschichte Wüstenbewohner waren, Sie stellen sich die perfekte gottgewollte Welt als einen Ort voller Wasser und Vegetation vor. Am Anfang gab es also eine Wüste, die Gott durch Wasser tränkte und somit zum Leben erweckte. Der so entstandene Garten soll behütet und bebaut werden (Gen 2,16). Für diese Aufgabe formt Gott aus dem Staub der Ackererde (*adamah*) einen Menschen (*adam*). Weil Gott diesen Menschen nicht allein lassen will, formt er aus dem gleichen Staub der Ackererde (*adamah*) alle Tiere. Ganz anderes als die Autoren des hymnischen Gedichtes in Gen 1 schenken die Verfasser dieser älteren Erzählung den Tieren deutlich mehr Aufmerksamkeit. Sie sind keine untergebenen Geschöpfe, die beherrscht werden müssen; sie bestehen vielmehr aus dem gleichen Stoff wie der Mensch und sollen für ihn eine Hilfe sein. Nur die Tatsache, dass der Mensch in den Tieren keine richtige Entsprechung findet, bewegt Gott dazu, aus einem Teil des Urmenschen die Frau zu erschaffen (vgl. Paganini, 2017, S. 61–63). Diese Erzählung ist im Kontext der altorientalischen Mythologie alles andere als originell. Dass Götter aus Lehm Menschen erschaffen, ist bereits aus dem viel älteren akkadischen Atrahasis-Epos bekannt. Eigenartig und neu ist höchstens die Reihenfolge der erschaffenen Kreaturen: Zuerst kommt der *adam*, dann die Tiere, dann die Frau und – wenn man den Text genau liest – als letzter der Mann (vgl. Paganini, 2011).

Diese ältere Schöpfungserzählung kennt aber noch keinen Herrschaftsauftrag und auch keine unterschiedliche göttliche Wertung zwischen Menschen und Tieren. Lediglich die Tatsache, dass der

adam den Tieren einen Namen gibt, kann als besondere Machtstellung des Menschen angesehen werden. Dass der Mann später aber auch der Frau einen Namen gibt, wurde im Laufe der Geschichte ebenso als Begründung der untergebenen Rolle der Frau gegenüber dem Mann angesehen. Es handelt sich um eine wirkungsgeschichtlich folgenschwere Interpretation, die – diachron gesehen – selbstverständlich korrekt ist, denn weder Gendertheorie noch tierethische oder gar post-anthropozentrische Ansätze sind in der Welt der Autoren der biblischen Schöpfungserzählungen präsent. Die Gesellschaft ist patriarchalisch organisiert. Die Wertvorstellungen sind klar. Frau und Tier gehören in den Einflussbereich des Mannes.

Es ist zwar möglich, sowohl die Namensgebung als auch den Herrschaftsauftrag anders zu verstehen, nämlich als Zeichen der Gemeinsamkeit bzw. eines dialogischen Verhältnisses – was zumindest im Fall der Frau zutreffen dürfte – oder gar einer besonderen verantwortungsvollen Rolle des Mannes (vgl. Paganini, 2017, S. 67–81); in der Tat ist aber das biblische Wort mindestens zwei Jahrtausende lang im Sinne einer (vermeintlich göttlich gerechtfertigten) männerzentrierten Machtstellung über Frau und Tier verstanden worden.

Diese ältere Schöpfungsgeschichte ist dennoch immerhin „tierfreundlich“. Die Gemeinsamkeiten zwischen Mensch und Tier können nicht bestritten werden; beide bestehen schließlich aus dem gleichen Material (vgl. Riede, 2002, S. 219).

Im Verhältnis zu den Tieren muss man außerdem betonen, dass der Herrschaftsauftrag, der heute wohl im Sinne eines verantwortungsvollen Umgangs mit der Schöpfung verstanden wird, keineswegs in einem allgemeinen tierethischen Sinn verstanden werden kann. Denn selbstverständlich sind wilde Tiere, welche die Kulturtiere und Haustiere im behüteten Bereich des Menschen bedrohen, nicht zu behüten und zu bewahren, sondern zu bekämpfen.

In beiden Schöpfungsvorstellungen geht es aber ganz klar um die Beantwortung der gleichen Frage: Es geht um eine Erklärung der besonderen Situation des Menschen in der Welt. Durch die Interpretationsgeschichte dieser Texte hindurch ist zudem zunächst einmal Folgendes festzuhalten: a. Die Tiere spielen bei der Schöpfung –

wenn überhaupt – eine untergeordnete Rolle. b. Der Mensch, als Abbild Gottes, soll die wilde Welt zu einem Garten machen und ist daher der legitime Herrscher über das selbst geschaffene Kulturland. c. Die Tiere bestehen zwar aus dem gleichen Material wie er; die Verantwortung für die Schöpfung wird dennoch nur dem Menschen übertragen. d. Der Mensch allein ist Zentrum und Höhepunkt der Schöpfung. Die Tiere sind ihm unterworfen.

Die Anthropologie der hebräischen Bibel lässt absolut keinen Zweifel daran, dass diese Interpretation die einzige richtige sein kann (vgl. Powell, 2019, S. 97). Diese Gedanken finden im Psalm 8 einen klaren Ausdruck und werden deutlich zusammengefasst:

> „Denn du [Gott] hast ihn [den Menschen] wenig geringer gemacht als Engel, mit Herrlichkeit und Pracht krönst du ihn. / Du machst ihn zum Herrscher über die Werke deiner Hände; alles hast du unter seine Füße gestellt: / Schafe und Rinder allesamt und auch die Tiere des Feldes, / Vögel des Himmels und Fische des Meeres, was die Pfade der Meere durchzieht.“ (Ps 8,6–9)

Die Wirkungsgeschichte dieser Texte führte selbstredend dazu, dass das Tier grundsätzlich als „Sache“ bzw. „Besitz“ des Mannes bzw. Menschen angesehen wurde. Sogar das hebräische Wort für „Vieh“ (*miqeneh*) kann auch für einen „allgemeinen Besitz“ verwendet werden. Angesichts eines derartig verbreiteten Verständnisses ist es sehr spannend zu beobachten, wie immer wieder in Gesetzestexten der hebräischen Bibel das Tier als Lebewesen, ja sogar als leidensfähiges Lebewesen behandelt wird, und zwar sowohl als Rechtssubjekt als auch als Rechtsobjekt.

In diesem Zusammenhang ist vor allem in der deuteronomischen Gesetzgebung offensichtlich, dass die Aufmerksamkeit vor allem den Armen, den Entrechteten, den Witwen und den Waisen gilt. Diese besondere Aufmerksamkeit gilt aber überraschenderweise auch den Tieren.

Trotz – oder vielleicht gerade wegen – des anthropozentrischen Bildes, das in Gen 1 und 2 vermittelt wird, sind solche Rechtstexte besonders wichtig. Es ist natürlich nicht unproblematisch, eine moderne juristische Begrifflichkeit auf Texte anzuwenden, die mehr als 2.500 Jahre alt sind; dennoch ist es völlig klar, dass in der Bibel „das

Bewusstsein der engen Zusammengehörigkeit von Mensch und Tier seinen markantesten Ausdruck im Bereich kultischer und zivilrechtlicher Gesetzgebung gefunden“ hat (Henry, 1993, S. 37).

2 Tiere als Rechtssubjekte

Das moderne Recht der meisten westeuropäischen Länder ist an das römische Recht angelehnt. In diesem wird grundsätzlich zwischen Personen und Sachen unterschieden. Dabei werden nur Personen als rechtsfähig anerkannt, und weil Tiere immer nur im Zusammenhang mit dem jeweiligen Besitzer angesehen wurden, sind sie im römischen Recht zur Sache degradiert (vgl. Sellert, 1984, S. 66–84). Diesen Rechtsstatus teilten die Tiere mit Frauen, Sklaven und Kindern (vgl. Loeper & Reyer, 1984, S. 206).

Was die Römer präzise kodifizierten, hatten sie nicht unbedingt selbst erfunden. In der Tat findet sich eine derartige Einstellung auch in Gesetzestexten der altorientalischen Welt und natürlich auch in den biblischen Gesetzeskorpora. Frau, Tier und Sklave sind grundsätzlich keine selbstständigen Rechtspersonen, sondern gehören in den Bereich eines Mannes. Es gibt allerdings einige Texte, die in eine gänzlich andere Richtung weisen und die heute durchaus unterschiedlich betrachtet werden sollten. In diesen kommen Tiere vor, die als Subjekte eine klare und nicht missverständliche Rechtsfunktion ausüben und somit eine rechtliche Verantwortung tragen.

Vergleichbare Vorstellungen kann man auch im Corpus Juris Civile Iustiniani finden. Der oströmische Kaiser lässt deutlich erklären, dass „das Naturrecht jenes Recht ist, welches die Natur allen Lebewesen gegeben hat und welches nicht nur den Menschen eigen ist“ (Horn, 2007, S. 165; vgl. Schlitt, 1992, S. 225–226). In der Praxis der Tierprozesse aus dem Mittelalter ist die Lage ähnlich (vgl. Fischer, 2005), und diese Position würde in einigen Texten aus der Torah durchaus Zustimmung finden.

In diesem Zusammenhang ist die kurze Sammlung kasuistischer Gesetze in Ex 21 über ein Rind, welches einem Menschen einen tödlichen Stoß versetzt, am ausführlichsten. In diesem Text wird mit der Kategorie des Mordes argumentiert. Das Hauptgesetz im Fall von

Mord ist in Ex 21,12 ziemlich eindeutig definiert: „Wer einen Menschen schlägt, dass er stirbt, soll getötet werden“ (*mot yumat*). Auf diese Weise wird exemplarisch eine sog. *mot-yumat*-Vorschrift präsentiert, also ein Gesetz zur Ahndung eines Vergehens, das mit dem Tod bestraft wird, ohne jedoch die Todesart oder das ausführende Organ der Todesstrafe zu nennen. Diese wohl allgemeingültige Rechtsvorschrift, welche die Verantwortung im Fall eines Mordes bzw. Mordschlages regelt und im Allgemeinen für Menschen gedacht ist, wird für das Rind durchdekliniert (vgl. Wright, 2004, S. 93–142). Mit dem Text in Ex 21,28 – „Wenn ein Rind einen Mann oder eine Frau stößt, dass sie sterben, dann muss das Rind gesteinigt werden, und sein Fleisch darf nicht gegessen werden; aber der Besitzer des Rindes soll straffrei bleiben.“ – wird das Rind nicht nur wie ein menschlicher Mörder behandelt; seine Bestrafung spricht sogar den Besitzer von der Verantwortung frei. Dem Tier wird somit eine Rechtsrolle zugesprochen, die weit über viele moderne Gesetzgebungen demokratischer Staaten hinausgeht: Die Gesetzgebungen der westlichen Welt gehen heute davon aus, dass Tiere keine Träger von durch Rechtsnormen begründeten Pflichten sind (vgl. Schlitt, 1992, S. 226).

Der biblische Text geht aber noch einen Schritt weiter. Die Verantwortung des Rindes wird nicht gemindert, wenngleich eine Teilverantwortung beim Besitzer auszumachen ist, etwa wenn das Rind bereits Verhaltensauffälligkeiten gezeigt hatte:

> „Wenn aber das Rind schon vorher stößig war, und sein Besitzer ist gewarnt worden, hat es aber nicht verwahrt: wenn es einen Mann oder eine Frau tötet, soll das Rind gesteinigt und auch sein Besitzer getötet werden.“ (Ex 21,29)

Der Besitzer wird nach gültigem Recht zwar für die Taten seines Tieres zur Rechenschaft gezogen; die Verantwortung für den tödlichen Stoß bleibt aber beim Rind.

Schließlich wird das Tier bestraft, auch wenn der Mordschlag innerhalb der Familie des Besitzers passiert oder gar ein Sklave oder eine Sklavin betroffen sind:

> „Und wenn es einen Sohn oder eine Tochter stößt, soll mit ihm nach dieser Rechtsordnung verfahren werden. Wenn das Rind einen Sklaven oder eine Sklavin stößt, soll sein Besitzer ihrem Herrn dreißig Schekel Silber geben, das Rind aber soll gesteinigt werden.“ (Ex 21,31–32; vgl. Phillips, 2002, S. 130)

Wenn eine Sklavin oder ein Sklave vom Rind getötet werden, soll der Besitzer einen geringen Geldbetrag zahlen; das Rind wird trotzdem zur Rechenschaft gezogen und bestraft.

Eine weitere Beobachtung, welche den Rechtsstatus des Rindes unterstreicht, bezieht sich auf die Strafe. Die Steinigung ist in der Tat nicht die einfachste Methode, ein Rind zu töten; sie ist dennoch die klassische Tötungsart, die in Fällen von Blutschuld angewandt wird (vgl. Hieke, 2004). Damit wird die Tötung des schuldigen Tieres tief in der Gesellschaft verankert und nicht an einen von der Obrigkeit eingesetzten Henker delegiert (vgl. Schnocks, 2014). Die ritualisierte Tötung zeigt somit eindeutig, dass das Tier – zumindest indirekt – als vollwertiges Mitglied der menschlichen Gesellschaft anerkannt wird (vgl. Bartelmus, 1993, S. 22). Das Rind trägt, so wie ein Mensch, die volle Verantwortung für seine Handlung. Es „trägt die Last seiner Verschuldung“ (Henry, 1993, S. 38) und muss sich wie ein Mensch denselben Gesetzen beugen.

Diese Beobachtung zur rechtlichen Stellung des Rindes ist umso gewichtiger, wenn man parallele Fälle in der altorientalischen Gesetzgebung zum Vergleich heranzieht. Das Problem mit gefährlichen Rindern, die durch Stöße Menschen töteten, war nämlich in der ruralen Gesellschaft der altorientalischen Welt durchaus verbreitet. Sowohl in der Gesetzsammlung des Hammurabi (§ 250–252) als auch im Gesetzeskodes des Eschunna (§ 53–55; vgl. Paul, 1970, S. 80–81, und Boecker, 1976, S. 141–143) gibt es für das Rind, das einen Menschen getötet hat, keine Konsequenz. Innerhalb der jüngeren alttestamentlichen Gesetzgebung kann, zumindest in diesem Fall, eine Entwicklung in der Wahrnehmung der Rolle eines Tieres beobachtet werden, wenn es um die Tötung eines Menschen geht.

Ein zweites, noch deutlicheres Beispiel, das den Rechtsstatus von Tieren als Subjekten unterstreicht, befindet sich in der jüngsten Rechtssammlung des Alten Testamentes, dem Heiligkeitsgesetz im

Buch Levitikus. Sexuelle Beziehungen zu Tieren galten grundsätzlich als Gräuel, und sowohl das Bundesbuch (Ex 22,18) mit einem apodiktischen Rechtssatz – „Jeder, der bei einem Tier liegt, soll getötet werden“ – als auch das deuteronomische Gesetz (Dtn 27,21) mit einem Fluch-Satz – „Verflucht sei, wer bei einem Tier liegt!“ – prangern die Rolle des an der sexuellen Handlung beteiligten Menschen an. In der Entwicklung der gleichen Vorschrift in Lev 20,15–16 wird hingegen ein kasuistischer ausdifferenzierter Rechtssatz formuliert, der überraschenderweise den Tod nicht nur für die beteiligten Menschen – Mann oder Frau – vorsieht, sondern auch für das Tier.

Der Text lautet folgendermaßen:

> „Und wenn ein Mann bei einem Vieh liegt, soll er unbedingt getötet werden, auch das Vieh sollt ihr umbringen. Und wenn eine Frau sich irgendeinem Vieh nähert, damit es sie begatte, dann sollst du die Frau und das Vieh umbringen. Sie müssen getötet werden, ihr Blut ist auf ihnen.“ (Lev 20,15–16)

In keiner der beiden Vorschriften wird auf irgendwelche ethischen Normen hingewiesen, die verletzt wurden. Es handelt sich bei diesem Vergehen um einen Tabubruch, so wie auch im Fall von sexuellen Verfehlungen zwischen Menschen (vgl. Fensham, 1988, S. 88–89). Über die hebräischen Begriffe, die für das Töten des Mannes bzw. des männlichen Tieres und für die Frau bzw. für das weibliche Tier gebraucht werden, könnte man lange diskutieren. Einige kurze Beobachtungen zeigen dennoch bereits, wie die rechtliche Stellung zumindest des männlichen Tieres verstanden wurde. In der Tat kann man auch in diesem Zusammenhang keine Unterschiede in der Behandlung zwischen Mann und männlichem Tier ausmachen. Für den Mann wird die klassische *mot-yumat*-Formel verwendet, um die Todesstrafe auszudrücken. Die gleiche Formel wird auch für das männliche Tier gebraucht, das mit der Frau Geschlechtsverkehr hat. Das weibliche Tier hingegen, das mit dem Mann eine sexuelle Beziehung hatte, wird – so wie auch die Frau, die von einem männlichen Tier begattet wurde – einfach getötet. Beide Male wird in diesem Fall die Verbwurzel HRG gebraucht. Die unterschiedlichen Formulierungen deuten möglicherweise auf eine Gender-Problematik hin. Im Fall

von sexuellen Beziehungen mit einem Tier ist die Gesetzgebung dennoch eindeutig, wenn es darum geht, die rechtliche Gleichstellung von Mensch und Tier als handelnden Subjekten zu bestimmen und in der Folge mit dem Tod zu bestrafen. Das männliche Tier hat den gleichen Rechtsstatus – zumindest was die Strafe angeht – wie der Mann. Das weibliche Tier hat den gleichen Rechtsstatus wie die Frau. Sie sind alle für ihre Tat verantwortlich. Sie sind eindeutig Rechtssubjekte.

Ein weiterer Text, in dem Tier und Mensch auf rechtlicher Ebene gleichwertig als Subjekte behandelt werden, stammt wiederum aus dem Exodusbuch. Es handelt sich um eine Vorschrift, die im Rahmen einer Erzählung als rechtswirksam präsentiert wird. Im Ex 19 wird beschrieben, wie das Volk Israel nach dem Auszug aus Ägypten die Gegend um den Berg Sinai erreicht. Weil das Gebiet um den Berg als heilig gilt, wird eine „Schutzzone“ um ihn eingerichtet. Niemand darf sich dem Berg nähern oder ihn gar berühren, ansonsten droht die Todesstrafe: „Hütet euch, auf den Berg zu steigen oder sein Ende zu berühren! Jeder, der den Berg berührt, soll getötet werden. Keine Hand darf ihn berühren, ja er muss gesteinigt oder erschossen werden. Ob Tier oder Mensch, er darf nicht am Leben bleiben.“ (Ex 19,12–13)

Interessanterweise gilt diese harte Regelung nicht nur für die Menschen, sondern auch für die Tiere. Diese werden in der Konkretisierung der Vorschrift sogar vor den Menschen genannt. Das Tier trägt also eine individuelle Verantwortung, und ihm wird ein aktiver Rechtsstatus als Subjekt zugesprochen. Der Umstand, dass es in dieser Vorschrift eindeutig um die Sphäre Gottes geht, zeigt umso deutlicher, wie manche Texte konsequent den aktiven Rechtsstatus von Tieren wahrnehmen und verstehen.

Dass Tiere eine eminent wichtige aktive Rolle als Rechtssubjekte spielen, wenn es darum geht religiöse Vorschriften einzuhalten, wird in einer anderen Erzählung ebenfalls unmissverständlich ausgedrückt. Im Jonabuch (3,7–9) beschließt der König von Ninive extreme Maßnahmen, um der gerechten Strafe Gottes zu entgehen.

Der königliche Erlass – es geht wiederum um eine rechtliche Vorschrift –, der das Fasten als Zeichen der Buße verordnet, gilt gleichermaßen für Tiere und Menschen.

Eine letzte Beobachtung zur Stellung des Tieres als Rechtssubjekt kann auch anhand eines Textes gemacht werden, der sehr häufig vor allem im Zusammenhang mit tierethischen Überlegungen herangezogen wird. In Dtn 25,4 wird verboten, einem Rind, welches gerade bei der Drescharbeit eingesetzt wird, das Maul zu verbinden. Was auf den ersten Blick allenfalls wie eine tierfreundliche Bemerkung wirkt (vgl. Riede, 2002, S. 62), geht deutlich tiefer. Das Rind wird nicht nur nicht in seiner Freiheit eingeschränkt; vielmehr wird ihm ein Anteil der Ernte zugestanden, die es gerade einzubringen hilft. Außerdem ist es – zumindest für die Zeit, in der es in der Ernte arbeitet – befähigt bzw. es wird ihm erlaubt, nach seinem Ermessen diesen Anteil zu bestimmen. Dem Tier wird somit de facto die Freiheit gewährt, sich an der neuen Ernte nach seinem Bedürfnis zu sättigen (vgl. Henry, 1993, S. 38).

Das Tier steht ebenso unter dem Schutz des Gesetzes wie Witwen, Waisen und Ausländer (Ex 20,10), die ebenfalls ein Anrecht auf einen Ernteanteil haben. Wie sie wird es vor Ausbeutung und Hunger bewahrt (Dtn 24,19.21).

Das ist eine einmalige Ansage innerhalb der altorientalischen Gesetzgebung. Die spätere rabbinische Tradition wird sogar betonen, dass dieses Gesetz die Grundlage der Differenz zwischen der Ethik Israels und der Einstellung aller anderen Völker ausmacht (vgl. Strack & Billerbeck, 1994, S. 383–385).

3 Tiere als Rechtsobjekte

So wie die Erzählungen sehen auch die Rechtstexte der Bibel das Tier deutlich häufiger und konsequenter nicht als Subjekt, sondern als Objekt. Wenn man bedenkt, dass die Gesetzgebung meist Ausdruck der Überlegungen einer ruralen Gesellschaft ist, in der Menschen ohne ihre Tiere nicht überlebensfähig gewesen wären, wird auch klar, dass Mensch und Tier eine Schicksalsgemeinschaft bildeten. Diese Schicksalsgemeinschaft impliziert, dass sich der Mensch

das Tier zu Nutzen machen kann, aber auch, dass der Mensch eine gewisse Verantwortung für das Tier übernehmen soll.

Der wichtigste Aspekt, der die Rolle von Tieren als Rechtsobjekte betont, ist mit Sicherheit der Tierschutzgedanke. Natürlich kann man in der Bibel wie in der modernen aufgeklärten westlichen Gesellschaft eine Sensibilität für das Thema erkennen. In den Gesetzessammlungen der Torah besteht schlicht kein Zweifel daran, dass das Tier als Eigentum der jeweiligen Besitzer angesehen wird und dass es grundsätzlich als Mittel zum Zweck wahrgenommen wird. Das Tier wird gegessen – wenngleich der Verzehr von Fleisch im Alltag des Volkes Israel in biblischen Zeiten deutlich weniger relevant war als in der modernen Welt. Das Tier wird domestiziert und genutzt – es gibt Milch, Fell, Wolle, hilft bei Feldarbeiten und fungiert als Transportmittel. Das Tier wird aber vor allem geopfert und – im Fall von Raubtieren, die für Menschen und andere Nutztiere gefährlich werden können – auch gejagt (vgl. Bartelmus, 1993, S. 251–253).

Das Leid oder die (Aus-)Nutzung von Tieren sind nie direktes Ziel von Kritik oder Missbilligung. Die scharfe Anklage des – sich in seiner literarischen Biographie selbst als Viehzüchter bezeichnenden – Propheten Amos gegen den Adel Jerusalems, der sein Leben mit Gelagen, bei welchen Lämmer und gemästete Kälber „gefressen“ werden, verbringt, zeigt keineswegs einen Hauch von Mitgefühl für die Tiere oder gar eine Art tierethische Motivation für seine Kritik. Amos prangert lediglich die sozialen Missstände im Volk an (Am 6,1–4). Es geht um die armen Menschen – die sich keine Gelage leisten können –, nicht um die (armen) Tiere, die dafür sterben müssen. Nichtsdestotrotz ist der Gedanke des Tierschutzes in mehreren Texten des Alten Testamentes präsent.

Der bekannteste Text – möglicherweise Zielpunkt einer langen Entwicklungsgeschichte, die gerade in dieser Formulierung eine entscheidende Verdichtung erfahren hat – kann in der Wiedergabe der sogenannten „Zehn Gebote“ gefunden werden. In beiden Fassungen des Dekalogs (Ex 20 und Dtn 5) kann man unschwer erkennen, dass das Tier – es geht natürlich nur um das domestizierte (Nutz-)Tier – geschützt werden soll (vgl. Riede, 2002, S. 63). In der Begründung

des Sabbatgebotes wird ausdrücklich gesagt, dass nicht nur der freie israelitische Mann am Sabbat keine Arbeit verrichten darf, sondern auch, dass das Vieh ruhen soll. Ex 20,10 formuliert knapp und allgemein, während Dtn 5,14 ausführlicher ist und auf: „dein Rind und dein Esel und all dein Vieh“ verweist.

Es geht natürlich zunächst um eine besondere Aufmerksamkeit für das domestizierte Tier, das innerhalb der nunmehr sesshaften Gesellschaft Israels die Basis des Wohlstandes darstellte (Gen 12,16; 29,6–10; 30,36; 1 Chr 27,29–31; Ijob 1,3); im Exodusbuch wird allerdings eine Institution eingeführt, die nicht nur den Armen des Volkes, sondern auch den wilden Tieren zugutekommen soll: das Sabbat-Jahr (Ex 23,10–11). Man kann natürlich einwenden, dass dieser Text eine Ausnahme darstellt; nichtsdestotrotz ist die Vorstellung, dass auch wilde Tiere ein Recht auf eine freie Zeit haben, einmalig in Israel und in seiner Umwelt.

Von Tierschutz innerhalb der Bibel zu reden, ist dennoch nicht unproblematisch. Antike Texte heranzuziehen, um moderne Begrifflichkeiten bzw. ein modernes Gedankengut zu rechtfertigen, ist kritisch. Diese Texte entstanden in einem historischen, kulturellen und sozialen Kontext, der sich fundamental vom heutigen, von ökologischem und tierethischem Gedankengut geprägten, unterschied. Dennoch findet man trotz dieses Abstands auch eine gewisse Nähe, und nicht wenige Texte können in ihrem rechtlichen Zusammenhang herangezogen werden, wenn man das Tier als zu schützendes Rechtsobjekt betrachten will.

Zunächst sind die vielen Texte zu nennen, die Tierquälerei verurteilen und bestrafen. Dazu gibt es zwar keine direkten Verbote in Gesetztestexten, aber wichtige Verurteilungen, wie zum Beispiel im Segensgebet Jakobs das Urteil über seine beiden Söhne Simeon und Levi, die verflucht werden, weil sie Ochsen durch das Durchschneiden der Sehnen an den Fesseln gelähmt haben (Gen 49,6). Der Vollständigkeit halber muss man leider auch anführen, dass das gleiche herzlose Vorgehen gegen die Pferde der Kanaaniter während des Eroberungszuges Josuas von Gott selbst befohlen und von den Israeliten durchgeführt wird (Jos 11,6–9) und dass auch König David keine

Skrupel hatte, die Pferde seiner Feinde zu lähmen (2 Sam 8,4). Diese Handlungen werden nicht verurteilt.

Das bemerkenswerteste Gebot zum Tierschutz findet sich gegen Ende des deuteronomistischen Gesetzes (vgl. Wustmans, 2015, S. 68):

> „Wenn sich zufällig ein Vogelnest vor dir auf dem Weg findet, auf irgendeinem Baum oder auf der Erde, mit Jungen oder mit Eiern, und die Mutter sitzt auf den Jungen oder auf den Eiern, dann darfst du die Mutter auf den Jungen nicht nehmen. Du sollst die Mutter unbedingt fliegen lassen, die Jungen aber magst du dir nehmen, damit es dir gutgeht und du deine Tage verlängerst.“ (Dtn 22,6–7)

Die Begründung dieses kasuistisch formulierten Gebotes ist ausgesprochen interessant und birgt Wesentliches für unsere Fragestellung. Der Text ist klar und deutlich: Ein langes und erfülltes Leben im Land hängt unmittelbar mit der Art und Weise, wie man mit dem Vogel umgeht, zusammen. Das Töten und das Essen von Tieren sind zwar erlaubt; es geht dem Gesetzgeber dennoch darum, dass der Fortbestand der nächsten Generation garantiert wird. Der Gedanke, der dabei vermittelt wird, ist sehr modern und zielt auf einen nachhaltigen Umgang mit der Umwelt. Mensch und Tier teilen sich die gleiche Welt. Sie leben nebeneinander und agieren oft auch gegeneinander; nichtdestotrotz sind die gegenseitigen Interessen nicht nur Ausgangspunkt für eine unüberbrückbare Differenz, sondern – modern ausgedrückt – für einen ökologischen und tierethischen Umgang mit den Tieren. Es geht darum, „das Ökosystem nicht irreparabel zu schädigen“ (Wustmans, 2015, S. 68). Hierbei trägt der Mensch eine entscheidende Verantwortung.

In gleicher Weise können auch das Verbot, Mutter und Jungtier am gleichen Tag zu schlachten (Lev 22,28), sowie das Verbot, ein Böcklein in der Milch der Mutter zu kochen, verstanden werden (Ex 23,19; 34,26; Dtn 14,21). Ein Tier zu kastrieren, ist ebenfalls verboten (Lev 22,24), und im Sinne eines liebevollen Umgangs mit Tieren ist auch die Empfehlung zu verstehen, neugeborene Kälber, Lämmer oder Zicklein mindestens sieben Tage bei der Mutter zu lassen.

Bereits in der ältesten Rechtssammlung, dem Bundesbuch, findet man Gesetztexte, die das Tier als zu schützendes Rechtsobjekt bezeichnen. In Ex 23,4–5 heißt es zum Beispiel:

> „Wenn du das Rind deines Feindes oder seinen Esel umherirrend antriffst, sollst du sie ihm auf jeden Fall zurückbringen. Wenn du den Esel deines Hassers unter seiner Last zusammengebrochen siehst, dann lass ihn nicht ohne Beistand; du sollst ihn mit ihm zusammen aufrichten."

Beide Gebote zielen auf ein friedliches Miteinander in der Gesellschaft, in der nicht nur dem Freund, sondern auch dem Feind mit Wohlwollen und Hilfsbereitschaft begegnet werden soll. Dass dieses Miteinander durch den Umgang mit den jeweiligen Nutztieren verdeutlicht wird, ist etwas Besonderes. Es geht somit um eine Vision des Miteinanders, die entscheidend auch auf die Verbesserung des Lebens der Tiere abzielt. In die gleiche Richtung geht auch die bereits erwähnte Vorschrift, welcher zufolge man dem Ochsen während des Dreschens das Maul nicht verbinden solle (Dtn 25,4). Der Ochse wird zwar als Arbeitsinstrument verwendet, er soll aber nicht ausgenutzt werden. Ihm steht ein Anteil der Ernte zu, an deren Einbringung er selbst mitwirkt.

Der Tierschutzgedanke ist auch der Hintergrund des Verbotes aus Dtn 22,10, Ochsen und Esel zusammen vor einen Pflug einzuspannen. Natürlich geht es in diesem Verbot zunächst um verbotene Mischungen, die in einer für uns heute meist nicht mehr nachvollziehbaren Weise die göttliche Ordnung stören (etwa vergleichbar mit dem Verbot für Frauen, Männerkleidung zu tragen, in Dtn 22,5 oder dem Verbot, unterschiedliche Stoffe zu einem Gewand zusammenzunähen, in Dtn 22,11), und trotzdem zeigt der landwirtschaftlich orientierte Kontext dieses deuteronomischen Gesetzes, dass das Einspannen von Tieren von ungleicher Kraft nicht nur wenig förderlich für die Feldarbeit ist, sondern möglicherweise auch als Tierquälerei eingestuft wird (vgl. Stein, 1980, S. 23).

Die ausführliche Behandlung der Frage nach der rechtlichen Stellung des Tieres als Objekt von religiösen und kultischen Opferdarbringungsritualen würde die Grenze dieser Untersuchung sprengen. Es sei an dieser Stelle nur auf wenige Anmerkungen dazu verwiesen.

Über die Tötungsart des Opfertieres findet man in der Literatur zahlreiche Hinweise darauf, dass das Schächten für die damalige Zeit die vielleicht schmerzloseste Art des Tötens war. Das deutet zumindest indirekt auf eine (zumindest theoretische) größere Aufmerksamkeit für die Schmerzen der Opfertiere hin (vgl. Rheinz, 2007, S. 247–248). Das entschuldigt und rechtfertigt natürlich nicht die Tötung des Tieres und das unglaubliche Leid, dass die Opfertiere – vor und bei der Schlachtung – erfahren mussten (vgl. Paganini, 2020). Es ist dennoch sehr wichtig zu betonen, dass dem Tier in diesem sakralen Zusammenhang eine wesentliche und entscheidende Rolle als Mittler in der Kommunikation zwischen Gott und den Menschen zukommt. Ohne Tier(opfer) ist eine korrekte Ausübung der biblischen jüdischen Religion nicht möglich.

4 Tiere als Rechtsindividuen in einer stellvertretenden Rolle

Schließlich gibt es noch zwei Texte, die gesondert eine besondere Aufmerksamkeit verlangen. Es geht um Dtn 21,1–9, um die Beschreibung eines Rituals, bei welchem eine junge Kuh geopfert wird (Dietrich, 2010), und um Lev 16, um die Darstellung des sog. „Sündenbock"-Rituals (Jürgens, 2001). Zwar unterscheiden sich die beiden Perikopen deutlich voneinander; sie stammen aus zwei zeitlich differenten Perioden und haben auch völlig unterschiedliche liturgische und religiöse Hintergründe. All diese Aspekte können jedoch an dieser Stelle nicht wirklich diskutiert werden. Sie sind für unsere Fragestellung auch belanglos. Diese beiden Texte sind dennoch sehr ähnlich, wenn man die zentrale Rolle des darin vorkommenden Tieres näher betrachtet. Beide sind juridische Texte, in denen die Kuh bzw. der Bock eine stellvertretende Rolle für Menschen einnehmen und als Rechtsindividuen behandelt werden.

Die rechtliche Position, die in diesen beiden juristischen Texten festgehalten und geboten wird, spiegelt sich auch in einigen Erzählungen wider, in denen Tiere stellvertretend für Menschen sterben müssen: Für den jungen Isaak wird ein Bock getötet (Gen 22), für Jonathan, den Sohn Sauls, muss ein nicht näher identifiziertes Tier sein Leben lassen (1 Sam 14).

Der älteste Text, der beschreibt, wie ein Tier stellvertretend für einen Menschen agiert, wird in Dtn 21,1–9 überliefert:

> „Wenn in dem Land […] ein Erschlagener auf dem Feld liegend gefunden wird, ohne dass es bekannt ist, wer ihn erschlagen hat, dann sollen deine Ältesten und deine Richter hinausgehen […] die Ältesten sollen eine junge Kuh nehmen, mit der noch nicht gearbeitet worden ist, […] und die Kuh zu einem immer fließenden Bach hinabführen, wo nicht gearbeitet und nicht gesät wird, und sie sollen dem Kalb dort im Bach das Genick brechen. […] Und alle Ältesten […] sollen über dem Kalb, dem das Genick im Bach gebrochen wurde, ihre Hände waschen."

Inmitten der deuteronomischen Gesetzgebung findet sich diese Perikope, die zwar zunächst als „außerrechtliche Regelung" (Dietrich, 2010, S. 379–385) verstanden werden kann, die aber de facto ein schweres juridisches Problem lösen will. Deswegen entwickelt sich ein Ritual, das sehr deutlich auf einen rechtlichen Geltungsbereich verweist. Die Beschreibung des Rituals ist nicht bloß eine Erinnerung an eine archaische Lösung einer Mordsituation, sondern vielmehr eine zentrale Passage, in welcher die Frage nach der kollektiven Schuldproblematik behandelt wird. Die kasuistisch präsentierte Situation bespricht den Fall eines Mordes auf dem Feld, der nicht aufgeklärt werden kann. Am nächsten Tag müssen die Ältesten ein Ritual durchführen, das die Grenze des Strafrechtes sprengt und eine religiöse Lösung für einen unlösbaren Mordfall anbietet. Eine junge Kuh wird zu einem Sturzbachtal geführt und dort durch einen Genickbruch getötet. Die Tötungsart ist dabei entscheidend. Obwohl es sich um ein reines Tier handelt, wird es einer rituellen Schandstrafe unterzogen und wie ein unreines Tier getötet. Auf dieser Weise wird die Strafe, die der Mörder hätte erhalten müssen, auf die Kuh übertragen. Diese muss ersatzweise anstelle des unbekannten schuldigen Menschen sterben. Durch die Tötung des Tieres wird das Recht wiederhergestellt und die ungesühnte Blutschuld aus dem Verantwortungsbereich der Ältesten eliminiert – diese waschen sich in der Folge symbolisch die Hände rein. Die Kuh wird somit zum Mittel der Wiederherstellung einer gerechten Gesellschaft; sie steht stellvertretend für den schuldigen Menschen und schärft somit das

gesellschaftliche Unrechtbewusstsein. Das Tier schafft eine neue Stabilität innerhalb der Gesellschaft. Natürlich ist die Tötung der Kuh durch das Brechen des Genicks tierethisch nicht zu rechtfertigen; das ist aber nicht die Frage, die der Text beantworten will. Vielmehr geht es darum, dass ein Tier auserkoren wird, eine zutiefst herausfordernde – und de facto aussichtslose – Problematik in der menschlichen Gesellschaft zu lösen. Das ist ein entscheidendes Element in der Bestimmung der rechtlichen Stellung des Tieres.

Der zweite Text, in dem ein Tier stellvertretend für Menschen eingesetzt wird, hat mit einer der wichtigsten Ritualhandlungen im Judentum zu tun: dem großen Versöhnungstag. In Lev 16 werden verschiedene – ursprünglich voneinander unabhängige – Sühnehandlungen zu einem komplexen Ritual miteinander verbunden. Es gibt eine Reihe von Blutriten, die dazu dienen, Volk und Heiligtum zu entsühnen. Es werden Räucher- und Brandopfer dargebracht, und schließlich – für unsere Fragestellung interessant – wird ein (Sünden-)Bockritus (Lev 16,7–10.20–22.26) durchgeführt.

Die Ausgangssituation sieht eine wissentliche (kollektive) Sünde vor, die gesühnt werden muss. Die vorbereitenden Blutrituale, bei denen das Blut von Opfertieren an den heiligsten Ort des Tempels gebracht und auf die Bundeslade, die sich dort befindet, geschmiert wird (Lev 16,14–15), erweisen sich als Zeichen der größtmöglichen Gottesnähe, die rituell hergestellt werden soll. Eng damit verbunden ist auch das Ritual der zwei Ziegenböcke. Zuerst werden beide Böcke durch die Präsentation vor Gott und ein Losverfahren ausgesondert. Während ein Tier geschlachtet wird, damit das Blut für die „Sühne-Handlung“ verwendet werden kann, wird mit dem zweiten Tier ganz anderes verfahren:

> „Und hat er [der Priester Aaron] die Sühnung des Heiligtums und des Zeltes der Begegnung und des Altars vollendet, dann soll er den lebenden Ziegenbock herbeibringen. Und Aaron soll seine beiden Hände auf den Kopf des lebenden Ziegenbocks legen und auf ihn alle Schuld der Kinder Israel und all ihre Vergehen nach allen ihren Sünden bekennen. Und er soll sie auf den Kopf des Ziegenbocks legen und ihn durch einen bereitstehenden Mann in die Wüste schicken, damit der Ziegenbock all ihre Schuld auf sich trägt in ein ödes

> Land. Und er soll den Ziegenbock in die Wüste schicken.“ (Lev 16,20–22)

In einem hochsymbolischen Ritual wird der Bock mit allen Verfehlungen und Sünden des Volkes beladen. Durch Handauflegung wird die Übertragung der Sünden auf den Bock vollzogen, der in der Wüstenregion außerhalb der Stadt freigelassen wird. Mit dem Wegschicken des Bocks werden die Sünden eliminiert. Das Trennungsritual, das auf dieser Weise zustande kommt, wird nicht von den Beteiligten selbst durchgeführt, sondern ein Ziegenbock, stellvertretend für das ganze Volk, wird dem endgültigen Ritual unterzogen. Der Bock wird aus der Stadt in die Wüste gejagt und vollzieht damit eine Grenzüberschreitung, aus der es kein Zurück mehr gibt. Erst auf diese Weise kann gewährleistet werden, dass für das Volk, anders als für den Bock, die Möglichkeit der Wiedereingliederung in die Gemeinschaft mit der Gottheit geschehen kann (vgl. Frey-Anthes, 2007).

In diesem ältesten Ritualteil (Lev 16,20–22), der aus dem Bekennen der Sünden über dem Bock und dem Fortschicken des „lebendigen Bockes“ in die Wüste besteht, entsteht ein Eliminationsritual; „das stofflich verstandene Böse wird somit räumlich entfernt“ (Janowski, 2000, S. 219). Das (unschuldige) Tier tritt als Ersatz für die (mit Sünden beladene) Gemeinschaft ein. Parallelen zu diesem Ritual findet man auch in hethitischen und hurritischen Traditionen (vgl. Kümmel, 1968, S. 241–245). Die Rolle des Tieres ist dabei fundamental. Es ist das „Transportmittel“ zur materiellen Entfernung der Sünde aus der Mitte der Volksgemeinschaft. Der Bock dient der realen Befreiung aus einer Situation der kollektiven, gemeinschaftlichen Unordnung. Er wird im Text zwar nie mit der bekennenden Gemeinde identifiziert; der Ziegenbock ist weder identisch mit ihr noch stirbt er ihretwegen. Er ist dennoch das notwendige Mittel, um den Übergangsritus für das gesamte Volk von einer Situation der sündhaften Unreinheit zu einem (wohl angenommenen) ursprünglich sündlosen Zustand durchzuführen.

Sowohl die junge Kuh als auch der Ziegenbock sind die wesentlichen Protagonisten von zwei Ritualhandlungen, die in zwei religiös-rechtlichen Texten beschrieben werden. Das Schicksal der beiden Tiere ist ähnlich, denn so, wie die junge Kuh getötet wird, wird

auch der Bock, der ohne Wasser und Futter in die Wüste geschickt wird, nicht überleben. Die Funktion beider Tiere in den Ritualhandlungen ist im Kontext der Reflexion über die rechtliche Stellung von Tieren in der hebräischen Bibel fundamental. Die Tatsache, dass das Leben eines Tieres als „Äquivalent" für ein Menschenleben bzw. für Menschensünde herhalten muss und das Tier getötet bzw. in den sicheren Tod geschickt werden soll, zeigt nicht nur eine klar erkennbare Sensibilität für die Zusammengehörigkeit von Menschen und Tieren, die in diesen zum Teil archaischen Ritualen erhalten geblieben ist, sondern verdeutlicht auch, dass an dieser Stelle eine enge Wesensgemeinschaft zwischen Mensch und Tier anerkannt wird (vgl. Henry, 1993, S. 42).

Auf jedem Fall werden die als Stellvertreter für das ganze Volk bzw. für den Mörder hinzugezogenen Tiere als Rechtssubjekte wahrgenommen. Sie werden zu aktiven Mitteln der rechtlich-religiösen Rituale, indem sie stellvertretend für die Menschen eintreten.

Die festgelegten Rituale zeigen auch eindeutig eine besondere Aufmerksamkeit für die Rolle des Tieres, das eine absolut zentrale Position einnimmt. Sein Status als rechtliches Wesen wird in diesem Zusammenhang deutlich unterstrichen. Eine Kuh bzw. ein Bock stellen im Kontext eines Rituals eine entscheidende Weiche, wenn es darum geht, die Stellung des Tieres gegenüber dem Menschen zu bestimmen.

In beiden Fällen ist das Ende für das Tier dennoch schrecklich. Dass das Tier stellvertretend für einen Menschen oder gar für die ganze Volksgemeinschaft sterben muss, ist natürlich unter modernen tierethischen Gesichtspunkten nicht zu entschuldigen. Nirgends finden sich in der Tat mitfühlende Gedanken oder Hinweise zu den Leiden, die diese Tiere erfahren mussten. Für den biblischen Text ist diese Problematik absolut irrelevant. Dazu wird geschwiegen, und nirgends findet sich in der Bibel ein Lösungsansatz dazu. Man muss jedoch anmerken, dass die hebräische Bibel auch zum unschuldigen Leiden des Menschen keine wirklichen konkreten Lösungsansätze liefert. Sowohl das Leben von Tieren als auch Menschenleben hatten im kulturellen Umfeld der Bibel nicht die Bedeutung, die sie heute haben. Die Vorstellung, die sich dahinter verbirgt und die für unsere

Fragestellung relevant ist, hängt sehr wahrscheinlich damit zusammen, dass sowohl Mensch als auch Tier einen gemeinsamen Ursprung haben und vor allem – zumindest bei besonderen Ritualen – in einem vergleichbaren rechtlichen Verhältnis zu der Gottheit stehen. Das ist natürlich aus heutiger Sicht keine zufriedenstellende Lösung, aber zumindest der Versuch, die kulturellen und religiösen Hintergründe zu berücksichtigen, um zu einem differenzierten Urteil zu kommen.

Eine letzte legislative Regelung soll an dieser Stelle genannt werden, die eine Besonderheit im Zusammenhang mit der Rolle von Tieren als stellvertretenden Rechtssubjekten darstellt. Im Zusammenhang mit der Weihe der Erstgeborenen –

> „Den Erstgeborenen unter deinen Söhnen sollst du mir geben. Ebenso sollst du es mit deinem Rind und deinen Schafen halten; sieben Tage mag es bei seiner Mutter bleiben, am achten Tag sollst du es mir geben“

– wird im Ex 22,28–29 ein Vorgehen befohlen, das unter der euphemistischen Formulierung „du sollst es mir geben“ die Tötung von den männlichen Erstgeborenen von Mensch und Tier – im Gesetzestext werden das große Rind und das kleine Schaf als Merismus für alle domestizierten Tiere genannt – vorsieht. Während diese Regelung in Ex 34,20 – „alle Erstgeburt deiner Söhne sollst du auslösen“ – für den Menschen relativiert wird, wiegt sie für die Tierwelt umso schwerer, denn ab diesem Zeitpunkt soll die Tötung des menschlichen Erstgeborenen durch die Tötung eines Tieres ersetzt werden. Wieder einmal wird die Aufwertung des Tieres, das stellvertretend für einen Menschen herangezogen wird, durch die Tatsache zunichtegemacht, dass das Tier getötet werden soll.

An zwei Stellen im Exodusbuch wird allerdings ein Rechtssatz formuliert, der eine einmalige und singuläre Situation für die Tierwelt der Bibel darstellt. In Ex 22,28 und in Ex 13,13 wird zweimal die nach Ex 34,20 nun für die Erstgeborenen der Menschen selbstverständliche „Auslösung“ auf den Esel übertragen. Beide Male sieht der Gesetzestext vor, dass anstatt des Erstgeborenen des Esels ein Schaf geopfert werden soll. Natürlich ist es nicht die Intention des Textes, das Leiden eines Esels gegen das Leiden eines Schafes

auszuspielen oder eine Wertigkeit zwischen beiden Tieren zu bestimmen. Es geht auch nicht darum, die rituelle Tötung eines Lebewesens zu relativieren oder gar zu brandmarken. Die Wichtigkeit des Rituals und der Gottesweihe des Erstgeborenen wird ebenso nicht in Frage gestellt oder gar hinterfragt. Allerdings ist die Tatsache bemerkenswert, dass ein Tier – der Esel – wie ein menschlicher Neugeborener behandelt wird, er soll „ausgelöst" werden. Noch interessanter ist die Tatsache, dass zum ersten und einzigen Mal in der hebräischen Bibel ein Tier eine Stellvertreterrolle für ein anderes Tier einnimmt. Der Prozess des Auslösens macht in diesem Fall aus beiden Tieren Rechtssubjekte: aus dem Esel, weil er wie ein Menschenkind ausgelöst werden soll, und aus dem Schaf, weil es eine stellvertretende Rolle für den Esel einnimmt.

5 Abschließende Überlegungen: das Tier als Rechtsperson

Ein 1993 vom Tübinger Alttestamentler Bernd Janowski und von Ute Neumann-Gorsolke herausgegebener Band bezeichnet die Tiere als *Gefährten und Feinde des Menschen* (Janowski & Neumann-Gorsolke, 1993). Das fast 400 Seiten starke Werk ist mittlerweile ein Standardwerk und entstand in einer Zeit, in der tierethische Diskussionen innerhalb der (Bibel-)theologischen Auseinandersetzung kaum existierten. So gesehen stellt es einen Meilenstein der theologischen Forschung zu „Tieren in der Bibel" dar und beinhaltet Beiträge, die heute noch wegweisend sind. Dennoch scheinen heute die im Titel beschriebenen Kategorien „Gefährten" und „Feinde" ausgesprochen reduktiv. Die vorhergegangenen Seiten haben gezeigt, dass Tieren in der Bibel, trotz der ausgeprägten anthropozentrischen Tendenzen und Perspektiven, welche die kulturelle und religiöse Welt der Bibel bestimmen, eine tiefe und wichtige Rolle in Rechtstexten zukommt.

Das biblische Recht ist kein geschlossenes, allerklärendes System. Eigentlich ist es genau das Gegenteil davon. Die Rechtssammlungen, die in der Torah enthalten sind, sind nicht die Frucht von systematischen Überlegungen eines Gesetzgebers, sondern eine mehr oder weniger ungeordnete Ansammlung von Vorschriften, die im Laufe von Jahrhunderten zusammengefügt wurden und stets neu

interpretiert werden müssen. Nirgends wird der Begriff der Rechtsfähigkeit definiert. Die internationale Forschungsgemeinschaft diskutiert sogar über den Geltungsbereich (zeitlich und örtlich) dieser Rechtsvorschriften. Aber gerade mit der Definition der Rechtsfähigkeit definiert eine Rechtsordnung ihre Subjekte und die Aspekte, die benötigt werden, um Rechte und Pflichten zu präzisieren. Eine klare, systematische, präzise definierte Unterscheidung von Rechtssubjekten und Rechtsobjekten ist nicht biblisch. In diesem Sinne sind Tiere – aber auch ganz besonders Menschen und zum Teil auch Sachen – Rechtspersonen. Als Träger von Rechten und Pflichten werden Tiere als Rechtssubjekte behandelt, als Eigentum eines Besitzers werden sie als Rechtsobjekte wahrgenommen. Als Rechtssubjekte haben sie nicht nur Rechte, sondern auch Pflichten und Verantwortung. Als Rechtsobjekte werden sie meist „verwendet", genießen aber dennoch auch einen besonderen Schutz.

Obwohl in theoretischen Überlegungen die rechtliche Stellung der Tiere in der Bibel durchaus beachtlich ist – vor allem, wenn man bedenkt, dass ab dem römischen Recht das Tier als „Sache" galt –, soll diese Tatsache nicht darüber hinwegtäuschen, dass der konkrete Umgang mit Tieren im heutigen tierethischen Sinn alles andere als korrekt war. Auch in Texten, in denen Tiere als Rechtssubjekte agieren, geht es meist um verletzte Pflichten, die für das Tier die gleiche Strafe wie für den Menschen bedeuten, in nahezu allen Fällen die Todesstrafe.

Und dennoch, wenn man die diesbezüglichen Vorschriften genau anschaut, sprechen keine zwingenden Gründe gegen eine Rechtsfähigkeit von Tieren. Die Rechtssubjektivität wird schlicht und einfach – selbstredend nicht immer, nicht in jedem Fall und bis auf wenige Ausnahmen mit schrecklichen Folgen – angenommen. Die moderne Vorstellung, dass nur Menschen aufgrund ihrer Vernunftfähigkeit Rechtssubjekte sein könnten, findet in der Bibel keine Bestätigung. Vielmehr gehen biblische Gesetzestexte von einer Pluralität von Vorstellungen aus, denen unterschiedliche Rechtspersonenbegrifflichkeiten zugrunde liegen. Bei allen Differenzen und bei allen konkreten Herausforderungen, die im Zusammenhang mit den einzelnen Teilaspekten der analysierten Texte wahrgenommen werden können

und von denen jede für sich evaluiert werden soll, ist die Möglichkeit einer „tierlichen Person“ – um eine moderne Rechtsterminologie zu verwenden – in der hebräischen Bibel definitiv gegeben.

Tiere sind Gefährten, immer wieder sind sie Feinde, sie sind aber vor allem Rechtspersonen.

Literatur und Internetquellen

Bartelmus, R. (1993). Die Tierwelt in der Bibel I: Exegetische Beobachtungen zu einem Teilaspekt der Diskussion um eine Theologie der Natur. In B. Janowski & U. Neumann-Gorsolke (Hrsg.), *Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel* (S. 245–282). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Boecker, H.J. (1976). *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient.* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Boecker, H.J. (1993). „Du sollst dem Ochsen, der da drischt, das Maul nicht verbinden“ – Überlegungen zur Wertung der Natur im Alten Testament. In B. Janowski & U. Neumann-Gorsolke (Hrsg.), *Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel* (S. 67–89). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Dietrich, J. (2010). *Kollektive Schuld und Haftung. Religions- und rechtsgeschichtliche Studien zum Sündenkuhritus des Deuteronomiums und zu verwandten Texten* (Orientalische Religionen in der Antike, Bd. 4). Tübingen: Mohr Siebeck.

Fensham, F.C. (1988). Liability of Animals in Biblical and Ancient Near Eastern Law. *Journal of Northwest Semitic Languages, 14*, 85–90

Fischer, M. (2005). *Tierstrafen und Tierprozesse zur sozialen Konstruktion von Rechtssubjekten.* Münster: LIT.

Frey-Anthes, H. (2007). Sündenbock / Asasel. Zugriff am 15.10.2020. Verfügbar unter: https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/31946/.

Henry, M.L. (1993). Das Tier im religiösen Bewußtsein des alttestamentlichen Menschen. In B. Janowski & U. Neumann-Gorsolke (Hrsg.), *Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel* (S. 20–66). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Hieke, T. (2004). Das Alte Testament und die Todesstrafe. *Biblica, 85*, 349–374.

Horn, N. (2007). *Einführung in die Rechtswissenschaft und in die Rechtsphilosophie.* Heidelberg: Müller.

Janowski, B. (1993a). Auch die Tiere gehören zum Gottesbund. Zur Einführung. In B. Janowski & U. Neumann-Gorsolke (Hrsg.), *Gefährten*

und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel (S. 1–19). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Janowski, B. (1993b). Herrschaft über die Tiere. Gen 1,26–28 und die Semantik von rdh. In G. Braulik & W. Groß (Hrsg.), *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel* (S. 183–198). Freiburg i.Br.: Herder.

Janowski, B. (2000). *Sühne als Heilsgeschehen. Traditions- und religionsgeschichtliche Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift* (2., durchgesehene u. um einen Anhang erw. Aufl.). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Janowski, B., & Neumann-Gorsolke, U. (Hrsg.). (1993). *Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel.* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Jürgens, B. (2001). *Heiligkeit und Versöhnung. Levitikus 16 in seinem literarischen Text* (Herders biblische Studien, Bd. 28). Freiburg i.Br.: Herder.

Körting, C. (2007). *Jom Kippur (AT).* Zugriff am 15.10.2020. Verfügbar unter: https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/37028/.

Kümmel, H.M. (1968). Ersatzkönig und Sündenbock. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, 80*, 289–318.

Loeper, E. v., & Reyer, W. (1984). Das Tier und sein rechtlicher Status: Zur Weiterentwicklung von Transparenz und Konsequenz des Tierschutzrechts. *Zeitschrift für Rechtspolitik, 17* (8), 205–212.

Noegel, S.B. (2019). From Ape to Zebra. On Wild Animals and Taxonomy in Ancient Israel. In R. Mattila, S. Ito & S. Fink (Hrsg.), *Animals and Their Relationship to Gods, Humans and Things in the Ancient World* (S. 95–133). Wiesbaden: Springer.

Paganini, S. (2011). Die Schöpfung der Welt und die Erschaffung des Menschen. Zwischen Kosmologie, Anthropologie und Gender. In S. Paganini & J. Panhofer (Hrsg.), *Schöpfung – Evolution – Verantwortung* (tt 20) (S. 31–46). Innsbruck: University Press.

Paganini, S. (2017). *Gott, Rotkäppchen und die Erschaffung der Welt* (Aachener Theologische Schriften, Bd. 2). Aachen: Shaker.

Paganini, S. (2020). Massentierhaltung und Massentiertötung. Der Fall von Opfertieren am Jerusalemer Tempel in römischer Zeit. In D. Lau (Hrsg.), *Gewalt gegen Tiere* (Historische und archäologische Tierstudien – Argos 1) (S. 225–241). Uchte: Animot.

Paul, S.M. (1970). *Studies in the Book of Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law* (Vetus Testamentum Supplement Series, Bd. 18). Leiden: Brill.

Phillips, A. (2002). Animals and the Torah. In A. Phillips, *Essays on Biblical Law* (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement) (S. 127–138). Oxford: Oxford University Press.

Powell, C.S. (2019). *An Environmental Ethic for the End of the World: An Ecological Midrash on Romans 8:19–22.* Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.

Rheinz, H. (2007). Kabbala der Tiere. Tierrechte im Judentum und warum sie bis zum heutigen Tag kollektive Abwehr auslösen. In IATE (Hrsg.), *Tierrechte: eine interdisziplinäre Herausforderung* (S. 234–252). Erlangen: Fischer.

Riede, P. (2002). *Im Spiegel der Tiere. Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel* (Orbis biblicus et orientalis, Bd. 187). Freiburg i.Br.: Universitäts-Verlag.

Schlitt, M. (1992). Haben Tiere Rechte? *ARSP – Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy, 78* (2), 225–241.

Schmidt, W.R. (1996). *Geliebte und andere Tiere im Judentum, Christentum und Islam. Vom Elend der Kreatur in unserer Zivilisation.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Schnocks, J. (2014). *Todesstrafe (AT).* Zugriff am 15.10.2020. Verfügbar unter: https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/35938/.

Sellert, W. (1984). Das Tier in der abendländischen Rechtsauffassung. In Tierärztliche Hochschule Hannover (Hrsg.), *Studium Generale. Vorträge zum Thema Mensch und Tier* (S. 6–84). Alfeld & Hannover: Schaper.

Stein, G. (1980), Das Tier in der Bibel. Der jüdische Mensch und sein Verhältnis zum Tier. *Judaica, 36*, 14–26, 57–72.

Strack, H.L., & Billerbeck, P. (1994). *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. 3: Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis* (9. Aufl.). München: Beck.

Trible, P. (1984). *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives* (2. Aufl.). Philadelphia, PA: Fortress Press.

Wright, D.P. (2004). The Compositional Logic of the Goring Ox and Negligence Laws in the Covenant Collection (Ex 21:28–36). *Zeitschrift für Altorientalische und biblische Rechtsgeschichte, 10*, 93–142.

Wright, D.P. (2009). *Inventing God's Law. How the Covenant Code of the Bible Used and Revised the Laws of Hammurabi.* Oxford: Oxford University Press.

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

Yaron, R. (1966). The Goring Ox in Near Eastern Laws. *Israel Law Review, 1*, 396–406.

Zur Person

Simone Paganini, 1972 in Italien geboren, ist verheiratet mit der Philosophin und Tierethikerin Claudia Paganini und ist Vater von drei Kindern. Er hat katholische Theologie und Philosophie in Florenz, Rom und Innsbruck studiert. Nach Stationen in Wien, München und Innsbruck ist er seit 2013 Professor für Biblische Theologie an der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule in Aachen. Er ist Autor einiger wissenschaftlicher Monographien und mehrerer populärwissenschaftlicher Bücher sowie zahlreicher Aufsätze in Fachzeitschriften. Seine Arbeits- und Forschungsschwerpunkte sind biblische und altorientalische Gesetzestexte sowie Handschriften vom Toten Meer und Tiere in der Welt und Umwelt der Bibel. 2016 war er Mitbegründer des Centre for Human Animal Studies in Aachen (CHASA).

Korrespondenzadresse

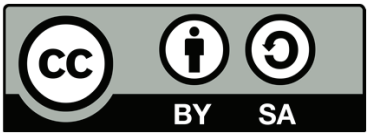
Simone Paganini
RWTH Aachen University
LuF Biblische Theologie
Theaterplatz 14
52062 Aachen
Tel. (+49) 241 80 93553
E-Mail: simone.paganini@kt.rwth-aachen.de

Beitragsinformationen

Zitationshinweis:
Paganini, S. (2021). Das Tier als Rechtsperson in der hebräischen Bibel. *TIERethik, 13* (1), 34–62. https://www.tierethik.net/.

Online verfügbar: 15.04.2021

ISSN: 2698–9905 (Print); 2698–9921 (Online)



© Die Autor*innen 2021. Dieser Artikel ist freigegeben unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung, Weitergabe unter gleichen Bedingungen, Version 4.0 Deutschland (CC BY-SA 4.0 de).
URL: https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/de/legalcode