



MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Das Schlachten von Tieren aus den Blickwinkeln der Vernunft
und der Moral

verfasst von | submitted by

Mag.phil. Julian Kersten

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2025

Studienkennzahl lt. Studienblatt | Degree
programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 066 641

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree
programme as it appears on the student
record sheet:

Masterstudium Interdisziplinäre Ethik

Betreut von | Supervisor:

Dr. Martin Huth

Plagiatserklärung

Hiermit erkläre ich, die vorgelegte Arbeit selbständig verfasst und ausschließlich die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt zu haben. Alle wörtlich oder dem Sinn nach aus anderen Werken entnommenen Textpassagen und Gedankengänge sind durch genaue Angabe der Quelle in Form von Anmerkungen bzw. In-Text-Zitationen ausgewiesen. Dies gilt auch für Quellen aus dem Internet, bei denen zusätzlich URL und Zugriffsdatum angeführt sind. Mir ist bekannt, dass jeder Fall von Plagiat zur Nicht-Bewertung der gesamten Arbeit führt und der Studienprogrammleitung gemeldet werden muss. Ferner versichere ich, diese Arbeit nicht bereits andernorts zur Beurteilung vorgelegt zu haben.

Abstract

Ziel dieser Arbeit ist eine philosophische Reflexion über das Töten und Schlachten von Tieren in Verbindung mit dem Konsum von Fleisch. Der erste Teil der Arbeit bietet einen Umriss unterschiedlicher philosophischer Positionen zu dem Thema des Umgangs mit Tieren. Im zweiten Teil wird das historische Verhältnis zwischen Mensch und Tier beschrieben. Folgend befasst sich die Arbeit mit der Relevanz des tierischen Leidens, wobei auf das Leiden während der Haltung – unter anderem auch die Haltung im Zoo – als auch auf das Leiden während des Tiertransports eingegangen wird. Im Anschluss daran beschäftigt sich die Arbeit mit der potenziellen Legitimierung des Schlachtens. Exemplarisch wird hier die Thematik von durch Autounfälle getöteten Tieren (*Roadkill*) beleuchtet. Die ethische Einordnung von kulturellen Schlachtriten, wie beispielsweise dem Schächten im Judentum und Islam, bildet den nächsten Teil der Arbeit. Danach wird das Thema des Umgangs mit bereits getöteten Tieren aufgegriffen, unter anderem am Beispiel der Aktivitäten des Künstlers Hermann Nitsch. Den Abschluss der Arbeit bildet das Eingehen auf die Frage, ob tierschonende Lebensstile wie etwa Vegetarismus und Veganismus zu psychischen und physischen Problemen bei Menschen führen können.

INHALTSVERZEICHNIS

1) Einleitung	1
2) Philosophische Positionen	5
2.1) Alice Crary	5
2.2) Todd May	12
2.3) Tom Reagan	15
2.4) Peter Singer	20
2.4.1) <i>Practical Ethics</i>	20
2.4.2) <i>All animals are equal</i>	24
2.5) Cora Diamonds Kritik	28
3) Überblick über das historische Verhältnis zwischen Mensch und Tier	30
3.1) Beispiel des Käfers	35
3.2) Beispiel der Katze	36
4) Die Relevanz des tierischen Leidens	38
4.1) Das Leiden während der Haltung	40
4.1.1) Tierhaltung im Zoo	43
4.2) Das Leiden während des Transports	49
5) Die Legitimierung, Tiere zu schlachten	56
5.1) <i>Roadkill</i>	59
6) Wo bleibt die Moral bei kulturellen Schlachtriten?	66
6.1) Schächten	67
6.1.1) Schächten im Judentum	69
6.1.2) Schächten im Islam	70
7) Über die Vertretbarkeit des Umgangs mit getöteten Tieren	74

8) Potenzielle Schattenseiten der fleischlosen Ernährung	76
8.1) Vegetarismus/Veganismus	76
8.2) Orthorexie	83
9) Conclusio	85
10) Bibliographie	89

1) Einleitung

Um das Thema der Mensch-Tier-Beziehung, konkret das Züchten, Schlachten und Verzehren von Tieren beziehungsweise von Tierfleisch, kommt man heutzutage nicht mehr herum. Immer intensiver werden die Diskussionen darüber, ob es nach wie vor legitim ist, Fleisch zu essen. In dieser Arbeit wird stets versucht, das große Ganze zu sehen, anstatt sich auf Einzelheiten zu fokussieren. Wie bei allen lange erprobten, menschlich angetriebenen Praktiken, die in der Gegenwart auf heftige Kritik stoßen, muss man meiner Ansicht stets alle Alternativen ausloten, bevor man versucht, eine Lösung als die einzig richtige zu präsentieren, die es in der Regel nicht oft gibt.

Zu Beginn möchte ich im Rahmen einer kurzen Beschreibung unterschiedlicher Ansätze gleich darlegen, welche Perspektive hinsichtlich des Umgangs mit Tieren ich selbst einnehme, zumal sich an dieser in der Folge meine Kommentare orientieren.

Gemäß dem Webportal *Pflanzen. Forschung. Ethik.* wird im Anthropozentrismus nichtmenschlichen Lebewesen kein Eigenwert zugeschrieben. Somit können Menschen Pflanzen und Tiere nach ihrem Ermessen instrumentalisieren und für ihre Zwecke verwenden. Tier- und Pflanzenschutz ist im Anthropozentrismus nur dann von Bedeutung, wenn sich daraus ein direkter Vorteil für den Menschen ergibt. Kant meinte hierzu (vgl. die genaueren Ausführungen im weiteren Verlauf dieses Kapitels), dass Menschen verrohen würden, wenn sie Tieren gegenüber zu grausam wären. Dies spielt ebenfalls ausschließlich auf die Bedürfnisse des Menschen an („Begründungen in der Umweltethik – Welche Lebewesen haben einen moralischen Wert?“, 2017). Der Konsum von Fleisch birgt dieser Ansicht nach keinerlei moralische Bedenken in sich.

Anders verhält es sich beim Pathozentrismus. Da hier die Vermeidung von Leid im Vordergrund steht, wird allen potenziell leidenden Lebewesen ein Eigenwert zugeschrieben. Somit wird jedem Menschen sowie jedem Tier das Interesse der Leidensminderung zugestanden (ibid.). Der Vollständigkeit halber werden noch kurz zwei weitere Standpunkte erklärt, nämlich der Biozentrismus und der Ökozentrismus. Bei ersterem wird jedem Lebewesen (Mensch, Tier oder Pflanze)

ein Eigenwert zugeschrieben, beim Ökozentrismus erhalten zudem gesamte Ökosysteme, wie etwa ein Berg oder ein Gewässer, einen Eigenwert (ibid.).

Ich verstehe mich selbst nicht zwangsweise als Anthropozentriker, da ich das Leben eines Tieres oder einer Pflanze nicht *per se* als weniger wert, sondern prinzipiell als schützenswert ansehe. Allerdings sollten sich Menschen die Umwelt in gewissen Momenten zu eigen machen. Menschen, die etwa aufgrund einer Krankheit dazu gezwungen werden, vermehrt auf tierische Produkte zurückzugreifen, kann und darf man keine moralischen Vorwürfe machen. Man könnte argumentieren, dass viele Tiere leiden müssen, um ein Menschenleben zu retten, jedoch ist es meiner Meinung nach richtig, in Notsituationen zuerst an den Menschen zu denken. Ich selbst würde mich als Befürworter des Pathozentrismus beschreiben, was im weiteren Verlauf der Arbeit noch einige Male zum Vorschein kommt. Den Lebewesen, denen ein moralisches Bewusstsein innewohnt, stehen meines Erachtens mehr Freiheiten zu als anderen, sodass Menschen – um dies an einem konkreten Beispiel festzumachen – prinzipiell das Recht haben, tierisches Fleisch zu essen. Jedoch sollte am Weg dorthin das tierische Leid so minimal wie möglich gehalten werden – besser gesagt, ist es mit meinem Gedankengut nicht vereinbar, Tiere bloß zum Spaß zu töten, ohne einen konkreten, sich materialisierenden Nutzen daraus zu ziehen. Es sollte allen Menschen im Sinne eines guten Lebens aus pathozentrischer Sicht möglich sein, „...daß man keinen Hunger oder Durst leidet, daß man ein Dach über dem Kopf hat, daß man bei ganz guter Gesundheit ist und nicht andauernd schwere Schmerzen oder Übelkeit ertragen muß, daß man seine leiblichen, emotionalen und kommunikativen Bedürfnisse nach Kontakt mit anderen befriedigt, daß man ein gewisses Maß an Selbstbestimmung hat und die autonom gewählten Optionen guten Lebens dann auch unter den tatsächlichen gesellschaftlichen Bedingungen lebbar sind...“ (Krebs 1993, 998). Sollte all das eben Zitierte für bestimmte Menschen nur durch das Leid oder den Tod von Tieren erreichbar sein, so ist dies ebenso zu akzeptieren. Gemäß Singers Präferenzutilitarismus, nach dem eine Interessensabwägung aller Lebewesen zentral ist, sollten nur solche tierischen Experimente – die unter anderem dazu beitragen, den medizinischen Fortschritt zu beschleunigen und in weiterer Folge dazu führen, dass Menschen weder Schmerzen noch Übelkeit zu ertragen haben – gestattet sein, die man auch an

(geistig beeinträchtigten) Menschen durchführen würde (vgl. Singer 1980, 39ff.). Doch kann eine ethisch basierte Rechtfertigung ebenfalls für Tierversuche gelingen, die Singers Argument der Austauschbarkeit nicht bestehen. Dem *Wie*, dem *Was* und dem *Wozu* eines Experiments sind gleichwertige Bedeutungen beizumessen (Brosow, Romfeld 2015, 214).

Seit vielen Jahrtausenden ernährt sich der Großteil der Menschheit von Tierfleisch. Der Fleischverzehr war somit ein steter Begleiter des langen Weges weg vom primitiven Höhlenleben hin zur Entwicklung einer zivilisierten Gesellschaft. Zweifellos mussten und müssen unzählige Tiere extremes Leid ertragen, bevor sie schließlich getötet, geschlachtet und zu Mahlzeiten verarbeitet werden; aus diesem Grund kann die Idee der fleischlosen Ernährung *per se* keine schlechte sein. Dass alle Wesen auf der Welt – egal, ob Mensch oder Tier – miteinander gut auskommen und sich gegenseitig nichts wegnehmen, ist ein erstrebenswerter Zustand, den zu erreichen jedoch alles andere als realistisch erscheint. Schon wenn wir Menschen uns Häuser bauen, nehmen wir Tieren Lebensraum weg und töten beim Errichten des Fundaments mit Sicherheit eine große Anzahl an Kleintieren. Dies kann allerdings kein Argument dafür sein, dass man an gängigen Tiertransport- und Schlachtvorgängen nichts ändert. In dieser Arbeit wird durch das Ausloten diverser Positionen versucht, nach Möglichkeiten zu suchen, mit denen sich sowohl Fleischesserinnen/Fleischesser als auch Tierschützerinnen/Tierschützer abfinden können.

Im ersten Kapitel wird das historische Verhältnis zwischen Mensch und Tier dargestellt, das sich im Laufe der Zeit mehrmals gewandelt hat. In all den Jahren wurden Tiere wechselweise gefürchtet, missbraucht, geschützt und bewundert. Hierfür werden der Käfer sowie die Katze als anschauliche Beispiele näher erläutert.

Das Folgekapitel thematisiert das tierische Leid während der Haltung beziehungsweise während des Transports und versucht, Verbesserungsvorschläge aufzuzeigen. Als Sonderform der Tierhaltung wird weiters die Tierhaltung in Zoos angesprochen.

Danach wird die Frage, wann und ob es überhaupt legitim sein kann, ein Tier zu schlachten, behandelt. Kommt es auf die Motivation an? Kommt es auf die Tierart

an? Unter anderem wird hier der scheinbar ‚perfekte‘ Grund, Tiere zu schlachten, besprochen, nämlich das Schlachten von bei Verkehrsunfällen zu Tode gekommenen Tieren.

Im Anschluss werden Positionen von fünf Philosophinnen/Philosophen besprochen. Obgleich es eine Fülle an bekannten Philosophinnen/Philosophen gibt, die sich zum Thema der Tierethik geäußert haben, wird hier aus Platzgründen nur auf Alice Crary, Todd May, Tom Regan, Peter Singer und Cora Diamonds Kritik am Moralischen Individualismus eingegangen.

Der darauffolgende Teil befasst sich mit kulturellen Schlachtriten, insbesondere dem islamischen Schächten, das aufgrund der fortschreitenden Migration von Menschen islamischen Glaubens nach Europa immer häufiger gesellschaftskritische sowie mediale Reaktionen hervorruft. Dies ist ein heikles Thema, da der Berichterstattung beziehungsweise den Meinungen dazu oft Rassismus innewohnt, was es in Diskussionen zu vermeiden gilt.

Für den Umgang mit getöteten Tieren, der das darauffolgende Kapitel der Arbeit darstellt, gibt es aus Sicht des Autors wenig moralischen Spielraum. Das Spielen mit und das Inszenieren von Tierteilen oder Tierblut, wie es der österreichische Künstler Hermann Nitsch betrieb, ist im Verständnis dieser Arbeit nicht moralisch vertretbar.

Zum Abschluss erfolgt eine kritische Auseinandersetzung mit den von vielen Teilen der Gesellschaft als ideal empfundenen Ernährungsstilen des Vegetarismus und Veganismus, wobei letzterer mittlerweile von vielen Menschen als eine Art Lebensgefühl betrachtet wird.

2) Philosophische Positionen

2.1) Alice Crary

In ihrem Essay *Minding what already matters: A Critique of Moral Individualism* befasst sich Alice Crary unter anderem mit der Frage, ob Tiere geeignete Objekte sind, denen besondere ethische Fürsorge zuteilwerden sollte, oder ob Tiere aus ethischer Sicht unbedeutende Wesen sind, deren Behandlung sich lediglich aus unserer Behandlung gegenüber anderen Menschen ableiten lässt. Crary versucht, darzulegen, dass Tiere einen eigenen ethischen Status haben, der sich nicht notwendigerweise mit jenem des Menschen vergleichen lässt (Crary 2010, 17f.).

Philosophinnen/Philosophen, etwa Peter Singer, ist es gelungen, den Tierschutz mehr und mehr in der Politik und der Philosophie zu verankern. Doch merkt Crary an, dass das Verhalten des Menschen gegenüber Tieren nicht nur eine Abbildung des Verhaltens der Menschen untereinander darstellt (Crary 2010, 18).

Kritikerinnen/Kritiker dieser Sichtweise argumentieren, es sei in Ordnung, Tiere für gewisse Zwecke zu quälen beziehungsweise zu töten. Ihnen zufolge haben wir Menschen keine „direkten“ Pflichten gegenüber Tieren, sondern nur indirekte. Dazu zählt etwa, dass man Tieren dann nicht schaden soll, wenn die Besitzerinnen/Besitzer oder Züchterinnen/Züchter darunter zu leiden hätten. Dies würde allerdings im Umkehrschluss bedeuten, dass man mit Tieren, die keine Besitzerin/keinen Besitzer oder Züchterin/Züchter haben, tun kann, was man will. Ein Hauptargument der Moralindividualistinnen/Moralindividualisten ist, dass wir Tieren hauptsächlich deswegen nicht schaden sollten, weil wir dadurch unseren eigenen Charakter verderben. Das heißt, dass wir durch einen gemäßigten Umgang mit Tieren wichtige Tugenden für den Umgang mit Menschen erwerben (Crary 2010, 18f.). Anstatt von indirekten Pflichten gegenüber Tieren zu sprechen, könnte man gemäß Crary behaupten, dass Tiere bestimmte Formen der Behandlung verlangen würden (Crary 2010, 19).

Richtiges Verhalten gegenüber Tieren, das oft aus der Gegenüberstellung des richtigen Verhaltens unter Menschen resultiert, leidet oftmals darunter, dass ein falsches Bild des richtigen Verhaltens von Menschen gegenüber anderen Menschen vorherrscht. Ein Ansatz des Moralischen Individualismus ist die

Behauptung, dass ein Wesen (egal, ob menschlich oder nicht menschlich) nur dann eine besondere Form der Behandlung einfordern kann, wenn sie bestimmte Fähigkeiten aufweist, zum Beispiel die Fähigkeit, zu leiden, oder die Fähigkeit, das eigene Leben selbstbestimmt zu gestalten (Crary 2010, 20). Hierauf wird im weiteren Laufe der Arbeit eingegangen, wenn ich mich Todd May widme.

Manch, wie Crary sie nennt, selbsternannte Moralindividualistinnen/Moralindividualisten verlangen, dass wir unser Verhalten gegenüber Tieren demjenigen gegenüber Mitmenschen angleichen sollten, wenn Tiere eindeutige menschliche Züge aufweisen. Dies wird dazu herangezogen, um die ethische Sicht auf Tiere (*ethical view of animals*) zu unterstützen (ibid.).

Unter ‚Moralischem Individualismus‘ versteht man eine Reihe unterschiedlicher ethischer Theorien, unter anderem Peter Singers utilitaristischer Ansatz, demzufolge ein Tier gemäß seinem spezifischen Schmerzempfinden zu behandeln ist. Derartige Theorien zielen auf dem Tier innewohnende, also auf intrinsische, Merkmale ab. Andere Moralindividualistinnen/Moralindividualisten machen eine passende Behandlung gegenüber Tieren nur davon abhängig, inwieweit Menschen darunter zu leiden hätten, wenn einem Tier Leid zugefügt wird. Folglich dürfte beispielsweise einem Nutztier kein Schaden oder Leid zugefügt werden, wenn der Besitzerin/dem Besitzer daraus ein (wirtschaftlicher) Schaden entstünde (Crary 2010, 21).

Was jedoch alle Moralindividualistinnen/Moralindividualisten in ihren diversen Ansichten gemein haben, ist, das Verhalten gegenüber Tieren von deren spezifischen, auf den Menschen bezogenen Fähigkeiten und Eigenschaften abhängig zu machen. Crary zufolge sind Annahmen wie diese völlig unhaltbar. Hier würde lediglich ein verzerrtes Bild des menschlichen Verhaltens untereinander auf Tiere umgemünzt. Bei einer umgekehrten Betrachtung würde dies bedeuten, dass gewisse Menschen schlechter zu behandeln wären als andere, wenn sie gewisse Eigenschaften, die als moralisch relevant angesehen werden, vermissen ließen (ibid.). Crary geht es nicht darum, Tieren einer unethischen Behandlung auszusetzen, sondern lediglich darum, dass Menschen in Grenzfällen vor einer schlechteren Behandlung zu bewahren (Monsó et al. 2021, 62).

Crarys Sichtweise lässt sich teilweise nachvollziehen, denn es sollte nicht so sein, dass wir Tiere nur dann gut behandeln, wenn wir Menschen selbst daraus einen Nutzen zögen beziehungsweise einen Schaden davontrügen, wenn unseren Tieren Leid zugefügt wird. Allerdings ist Singers Ansatz ebenso plausibel, wenn er sagt, dass man Tieren eher dann kein Leid zufügen sollte, wenn diese besonders schmerzempfindlich sind. Wenn wir uns selbst an der Nase nehmen, so sind wir, sofern wir Besitzerinnen/Besitzer von Hunden oder Katzen sind, sehr erpicht darauf, darauf zu achten, dass es unserem Haustier gut geht und dass es möglichst wenig leiden muss; was gewissermaßen der Theorie entspricht, dass wir selbst daraus einen Nutzen ziehen, wenn es unserem Tier gut geht: Es geht uns selbst ebenfalls gut beziehungsweise würde es uns schlecht gehen, ginge es unserem Hund oder unserer Katze schlecht.

Eine Fliege etwa töten wir ohne Weiteres, weil wir sie als lästig empfinden und sie uns kitzelt, wenn sie auf uns landet, oder weil uns das Surren des Flügelschlags in unserer Ruhe stört. Bei Spinnen – auch bei solchen, die uns beißen könnten – verhält es oft anders. Selbst wenn viele Menschen Spinnen in ihren eigenen vier Wänden aufgrund eines Ekelgefühls automatisch töten, versuchen andere Menschen, der Spinne möglichst nicht wehzutun und sie außerhalb der eigenen vier Wände auszusetzen. Aufgrund der Größe der Spinne – im Vergleich zur Fliege – sind wir wohl eher in der Lage, gewisse Bewegungen als Gefühlsreaktion (zum Beispiel Angst) zu deuten und uns daher mit ihr eher verbunden zu fühlen als mit einer Fliege. Dies hat jedoch wenig damit zu tun, ob eine Fliege wirklich unter Angst oder Panik leidet oder nicht. Wir erkennen bei ihr keine Gefühlsregungen und daher kommt uns eine mögliche Gefühlswelt der Fliege nicht in den Sinn.

In ihrem Essay führt Crary an, dass es nach den Kriterien der Moralindividualistinnen/Moralindividualisten nicht unbedingt unredlich ist, wenn man etwa einen an Alzheimer leidenden Menschen überlistet und sich dadurch einen Vorteil verschafft. Manchmal bezeichnen Moralindividualistinnen/Moralindividualisten sogar Menschen, die ihrer Meinung nach keine hervorstechenden – ihrer Ansicht nach typisch menschlichen – moralischen Charaktermerkmale aufweisen, als grenzwertige Menschen (*marginal human beings*) (Crary 2010, 22).

Was Crary, abgesehen von der Formulierung – jeder Mensch ist ihrer Ansicht nach vollwertig und voll entwickelt –, kritisiert, ist die Tatsache, dass Reflexionen der Fälle von sogenannten grenzwertigen Menschen den Gedanken stützen, dass es kein grundsätzliches Spektrum an moralisch relevanten Charakteristika gibt, das jeder Mensch besitzt beziehungsweise das jedes Tier nicht besitzt. Dies stärkt folgenden theoretischen Standpunkt: Jedes Bestreben, es aus moralischer Sicht als wichtig zu erachten, dass ein Individuum ein Mensch ist, muss als ungerechtfertigt zurückgewiesen werden (ibid.).

Crary zufolge ist unter anderem das eben Erwähnte eine moralindividualistische Allgemeinstrategie, um auf kontroverielle Art die moralindividualistische Sicht auf Tiere zu verteidigen. Crary versucht, dies zu widerlegen, und führt an, Moralindividualistinnen/Moralindividualisten würden es verabsäumen, sich einzugestehen, dass sich ihre Herangehensweise an Fälle sogenannter *marginal human beings* zur Verteidigung ihrer tierethischen Sichtweise als in höchstem Maße moralisch verwerflich darstellt. Moralindividualistinnen/Moralindividualisten zwingen Kritikerinnen/Kritiker somit, deren Theorie auf den Kopf zu stellen, da man rasch zu dem Schluss kommt – oder kommen kann –, dass diese Theorie aufgrund der Sichtweise gegenüber den oben beschriebenen *marginal human beings* und aufgrund der sich unter anderem daraus ableitenden moralischen Einstellung falsch sein muss. Man würde zwar durch eine solche Kritik allen anderen unterschiedlichen Formen des Moralindividualismus ebenfalls ihre Berechtigung bezüglich der Verteidigung ihrer Einstellung gegenüber Tieren (*ethical view of animals*) absprechen. Doch Crary zufolge wäre dies kein Verlust, sollten all diese Theorien auf einem verzerrten Bild der moralischen Beziehungen von Mensch zu Mensch fußen (ibid.).

Peter Singer argumentiert entgegen Crarys Standpunkt, dass sie sehr von der Gültigkeit von gewöhnlichen Moralurteilen (*ordinary moral judgments*), zum Beispiel der speziellen, verwundbaren Situation, die man beeinträchtigten Menschen zuschreibt, abhängig ist. Ihm zufolge sind solche gewöhnlichen Moralurteile hier allerdings nicht zulässig. Sollten wir nämlich gewöhnliche Moralurteile verwenden, um zu unserer bevorzugten ethischen Position zu gelangen, so verdammen wir uns selbst zu einem ethischen Konservatismus, der sich nur aus denjenigen Moralurteilen zusammensetzt, die wir persönlich als

unumstößlich empfinden. Moralurteile sollten von einem selbsterklärenden moralischen Grundsatz (*self-evident moral axiom*) reguliert werden, der einigermaßen unabhängig zu sein hat (Singer 1974, 490ff.).

Singers *self-evident moral axiom* ist Crary zufolge als utilitaristisch zu verstehen. Obwohl damit viele Moralphilosophinnen/Moralphilosophen einverstanden sein mögen, die keine Utilitaristinnen/Utilitaristen sind, so gibt es viele, die eine andere Sichtweise vertreten. Darunter fallen beispielsweise jene Moralphilosophinnen/Moralphilosophen, die Moralurteilen den Anspruch objektiver Autorität zuschreiben, zumal sie einen wesentlichen Teil zu unserer Wahrnehmung beitragen (Crary 2010, 23).

Als weiteren kritischen Punkt merkt Crary an, dass Moralindividualistinnen/Moralindividualisten behaupten, jegliche moralische Betrachtung, die eine Kreatur verdient, sei ihren eigenen individuellen Fähigkeiten geschuldet. Moralindividualistinnen/Moralindividualisten würden somit voraussetzen, dass es bei der Wahrnehmung eines Wesens und in der Folge hinsichtlich der Behandlung ihm gegenüber keine Rolle spielt, ob es sich um ein Tier oder einen Menschen handelt (ibid.).

Gemäß des Relationalismus argumentiert Crary im Sinne des *argument from kind*, dass Menschen gegenüber Tieren, bezogen auf deren besondere soziale Stellung, eine jeweils andere Auffassung von deren Schmerzempfinden und Verwundbarkeit haben. Bei Haustieren wie auch bei (größeren) Wildtieren achtet der Mensch in der Regel viel mehr auf deren Schmerzempfinden als beispielsweise bei Schädlingen wie Ungeziefer oder Ratten. Dies wiederum führt dazu, dass ein und dieselbe Vorgehensweise gegenüber Tieren in manchen Fällen akzeptiert und in anderen verteufelt wird – je nachdem, in welchem Kontext und an welchem Tier man sie anwendet (Huth 2023, 9f.).

Genauso wie das Erkennen von Schmerzen bei jemand anderem ist das Reagieren auf Schmerzen Thema in Crarys Abhandlung. Wir Menschen verstehen es meistens – aus ethischer Sicht adäquat –, auf Schmerzen anderer Menschen zu reagieren. Wir können daher nicht wissen, ob es sich für Tiere genauso notwendig oder positiv anfühlt, würden wir bei ihren Schmerzen genauso reagieren wie bei menschlichem Schmerz. Menschen fällt es sogar manchmal schwer, bei

Schmerzen anderer Menschen passend zu agieren und ihnen zu helfen. Oft bewirken Missverständnisse das exakte Gegenteil von Hilfe (Crary 2010, 26f.).

Auch hier kann der Autor Crary Recht geben, denn wir wissen aus eigener Erfahrung, dass Menschen manchmal Schmerzen nicht zugeben wollen, beispielsweise um andere nicht damit zu belasten oder um andere zu beeindrucken. Oft versuchen aber Menschen gar nicht, wie zuvor erwähnt, ihre Schmerzen zu verstecken, und wir merken trotzdem nichts. So verhält es sich gleichsam im Tierreich, wo bei fixierten Ratten ein sehr hoher Puls gemessen wird, was als Zeichen für Angst und Panik gedeutet werden kann. Jedoch kann man keine augenscheinliche, panische Reaktion der Tiere erkennen, obwohl dies trotz Fixierung möglich wäre. Crary führt in diesem Zusammenhang das Beispiel eines Hundes an, der ruhig und normal atmend bei den Füßen seines Herrchens liegt und trotzdem Schmerzen haben könnte (Crary 2010, 35).

Crary behandelt weiters Aussagen des Philosophen Michael Leahy, der Wittgenstein so interpretiert, dass die mentale Welt der Tiere zu rudimentär ist, um als ethisch interessant angesehen zu werden. Leahy argumentiert im Hinblick auf die Sprachfähigkeit, die in ihrer Form einzig und allein bei Menschen zu beobachten ist, dass ein (nichtmenschliches) Tier, das über keine sprachlichen Fähigkeiten wie jene des Menschen verfügt, in der Folge ebenfalls nur sehr primitive Formen von Bewusstsein und Verstand aufweisen (Crary 2010, 36f. bzw. Leahy 1991, 123ff.).

Leahy zufolge spielt beispielsweise Schmerz für uns Menschen eine wichtige Rolle, denn wir können darüber nachdenken und uns darüber Sorgen machen. Doch für Tiere hat Schmerz keine Bedeutung, da sie nicht auf dieselbe Art und Weise darüber nachdenken können wie ein der Sprache mächtiger Mensch (Leahy 1991, 139). Da Tiere nicht sprechen können, ist es ihnen unmöglich, diverse – unter Menschen verbreitete – anspruchsvolle Tätigkeiten auszuüben, wie zum Beispiel etwas anzuordnen, etwas zu hinterfragen, etwas wiederzugeben oder Smalltalk zu führen (Leahy 1991, 117).

Crary kritisiert Leahys Standpunkt, indem sie hinterfragt, weshalb man ausschließlich aufgrund der fehlenden menschenähnlichen Sprachfähigkeit annehmen soll, dass (nichtmenschliche) Tiere nicht in der Lage sein sollen, ein

Bewusstsein zu entwickeln oder diverse erlebte Erfahrungen zu verbinden. Als Gegenbeispiel führt Crary Kleinkinder an, die noch nicht in der Lage sind, zu sprechen, trotzdem aber sämtliche vorhin erwähnte Fähigkeiten besitzen. Entgegen Leahys Standpunkt verdeutlicht Crarys Argumentation, dass ein Wesen auch ohne ein gut ausgeprägtes, menschliches Sprachsystem sehr wohl andere menschliche Züge und Fähigkeiten besitzen kann (Crary 2010, 38).

Hinsichtlich des oben beschriebenen Beispiels eines Hundes und seines Schmerzes bemerkt Leahy, dass ein Hund aufgrund des bereits oben beschriebenen Mangels eines menschenähnlichen Sprachsystems nicht in der Lage ist, seinen Schmerz zu reflektieren oder ihm eine besondere Bedeutung beizumessen. Lediglich auf primitiver Ebene stört er ihn ein wenig (Leahy 1991, 127).

Crary entgegnet, dass sich ein Hund, der unter starken Schmerzen leidet und wimmert, weil er gerade von einem Auto angefahren wurde, sehr wohl seiner Schmerzen bewusst ist und dass er auch in der Lage ist, zu reflektieren, was ihm widerfahren ist. Folglich ist es dem Hund keineswegs unwichtig, woher sein Schmerz stammt (Crary 2010, 39).

2.2) Todd May

Todd May befasst sich mit der Thematik des Moralischen Individualismus (*moral individualism*) und den Verpflichtungen, die wir gegenüber nichtmenschlichen Tieren haben oder eben nicht haben. May versteht als Moralischen Individualismus, dass man das Verhalten gegenüber Individuen nicht an der Gruppenzugehörigkeit, sondern an ihren bestimmten Eigenschaften festmacht. Peter Singer und Tom Regan würden beispielsweise auch als moralische Individualisten gelten, da sie sich zwar in einigen Punkten unterscheiden, jedoch die Idee vertreten, dass Lebewesen einen moralischen Status aufgrund ihrer Eigenschaften und nicht aufgrund ihrer Spezies zugeschrieben bekommen. Für Singer wird ein Tier aus moralischer Sicht wahrgenommen, wenn es leidensfähig ist, während es Regan genügt, dass ein Tier ein Lebewesen ist (May 2014, 155).

May stellt den Moralischen Individualismus einer anderen Position, dem Moralischen Relationalismus (*moral relationalism*) gegenüber. Diesem zufolge wird der moralische Status eines Lebewesens nicht ausschließlich über seine Eigenschaften, sondern über seine Beziehung zu Menschen definiert. Für Carl Cohen etwa genießen ausschließlich jene Lebewesen einen hohen moralischen Status, die man als Teil einer moralischen Gemeinschaft bezeichnen kann, wodurch nichtmenschliche Tiere *per se* davon ausgeschlossen sind. Jedoch argumentiert Cohen nicht ausreichend gegen das Argument, wonach Kleinkinder und kognitiv eingeschränkte Menschen gemäß seiner Auffassung ebenfalls über keinen (hohen) moralischen Status verfügen, da sie nicht in der Lage sind, moralisch zu agieren (May 2014, 155f.).

Ähnlich dazu verhält sich der sogenannte *Wittgensteinian relationalism*. Laut dieser Position, zu deren Verfechterinnen/Verfechtern unter anderen Cora Diamond und Alice Crary zählen, steht das moralische Verhältnis zwischen Menschen und nichtmenschlichen Tieren im Zusammenhang mit dem moralischen Verhältnis zwischen Menschen und anderen Menschen.

Eine ähnliche Position stellt der sogenannte *assistance relationalism* dar, der unter anderem Clare Palmer und Elizabeth Anderson zu seinen Verfechterinnen/Verfechtern zählt. Beide sind der Annahme, dass der moralische Status eines Tieres abhängig von seiner Beziehung zu (einem) Menschen ist. Mein

Haustier beispielsweise kann ich aus moralischer Sicht bewerten. Wäre es jedoch nicht mein Haustier, bin ich nicht in der Lage, ihm einen moralischen Status zuzuschreiben (May 2014, 156).

Um die unterschiedlichen Zugänge des moralischen Individualismus und des Relationalismus greifbarer zu machen, unterscheidet er zwischen *relation-based reasons* (RBRs) und *capacity-based reasons* (CBRs), also Argumenten, die auf das Verhältnis zwischen Tier und Mensch bezogen sind, und Argumenten, die sich auf Fähigkeiten des Tieres beziehen, um ihm einen spezifischen moralischen Status zuzuschreiben. Die beiden wichtigsten Fähigkeiten der CBRs sind das Empfindungsvermögen und das Bewusstsein seiner selbst. CBRs sind die Grundpfeiler des moralischen Individualismus, nach denen ein Tier, sobald es bestimmte Fähigkeiten besitzt, die gleichen Rechte und Pflichten hat wie menschliche Wesen, die dieselben Fähigkeiten besitzen (ibid.).

RBRs hingegen sind von der Zugehörigkeit oder der starken Verbindung zu einer moralischen Gemeinschaft abhängig. Das geläufigste Beispiel sind wohl Haustiere, wenngleich es hierbei Kontroversen darüber gibt, ob Haustiere auf dieselbe Art und Weise an einer Gemeinschaft teilnehmen können wie Menschen. Sollte dies nicht der Fall sein, kann man zumindest von einer starken Bindung zu der menschlichen Gemeinschaft ausgehen. Zudem entwickeln sich zwischen Menschen und Haustieren Abhängigkeiten und Verpflichtungen; ähnlich jenen zwischen Eltern und Babys, die ebenfalls (noch) nicht in vollem Ausmaß an der menschlichen Gesellschaft teilnehmen können wie Erwachsene (May 2014, 156ff.).

Es ist May zufolge offensichtlich, dass RBRs gewisse CBRs bedingen, um existieren zu können, da es ohne gewisse (geistige) Fähigkeiten nicht möglich ist, Beziehungen zueinander aufzubauen (May 2014, 158).

Ein beispielhaftes Dilemma ergibt sich bei der Rettung eines ertrinkenden Kindes. Verfechterinnen/Verfechter der RBRs könnten argumentieren, dass man dem Kind nicht zu helfen braucht, da keine Beziehung zu ihm besteht, sollte es sich um ein fremdes Kind handeln. Jedoch wäre hier als Gegenargument die Zugehörigkeit zur Menschheit möglich, sodass man aus moralischer Sicht doch verpflichtet wäre, zu helfen. In der Folge findet May hier wieder einen Übergang zwischen RBRs und

CBRs, da die Zugehörigkeit zu der Gruppe der Menschen unter anderem durch die *capacities*, also die Fähigkeiten des Lebewesens, definiert wird (May 2014, 161).

Mit dem oben erwähnten, von May benannten *Wittgensteinian relationalism* öffnet sich eine gänzlich andere Perspektive auf solche Beispiele. Der moralische Status eines Lebewesens und die Behandlung eines ebensolchen steht demnach im Einklang mit den Beziehungen, die wir Menschen untereinander pflegen. Hierfür muss zuerst eruiert werden, was man überhaupt mitbringen muss, um eine Teilnehmerin/ein Teilnehmer der menschlichen Lebensweise zu sein (ibid.).

Cora Diamond führt die Idee an, nach der jede/jeder von uns ein bestimmtes Bild im Kopf hat, das uns zeigt, was es heißt, ein Mensch zu sein beziehungsweise ein menschliches Leben zu führen. Unsere moralischen Ansprüche sind üblicherweise Teil dieses Bildes. Nur so kann man sich die Wut erklären, die entsteht, wenn man merkt, dass sich jemand über ein geistig beeinträchtigtes Kind lustig macht, da dessen menschliche Würde verletzt wird, selbst wenn es aufgrund seines Vermögens nicht in der Lage ist, zu erkennen, dass es das Ziel von Hohn und Spott ist (Diamond 1991, 43ff.).

Dies bedeutet allerdings nicht, dass nichtmenschliche Tiere nicht dieselbe Würde verdienen würden. Vielmehr sollte aus unserer gegenseitigen Beachtung gegenüber anderen Menschen derselbe Respekt gegenüber Tieren resultieren. Diamond warnt davor, dass sich Menschen als eine Einheit betrachten, in der Tiere nicht vorkommen. Sie beschreibt dies als eine falsch verstandene Form von Solidarität und vergleicht dies mit negativ konnotierten Gruppierungen, die Außenstehende ablehnen, zum Beispiel aufgrund ihres Geschlecht oder ihrer sexuellen Orientierung (Diamond 1991, 334). Allerdings versteht Diamond die Beziehungen von Mensch zu Mensch als einzigartig und als etwas, wodurch sich der Mensch von anderen Wesen abhebt (vgl. Diamond 2012, 107ff.).

2.3) Tom Regan

Tom Regan vertritt in *The case for animal rights* eine äußerst kompromisslose Haltung bezüglich der Wahrung der Rechte von Tieren. Zu Beginn seines Artikels macht Regan klar, dass er nur eine Bewegung unterstützt, die es ausnahmslos untersagt, Tiere für wissenschaftliche, landwirtschaftliche und kommerzielle Zwecke (zum Beispiel für die Jagd) zu verwenden. Regans Kompromisslosigkeit wird sofort klar, indem er ebenfalls gleich zu Beginn festhält, es nicht zu tolerieren, wenn man sagt, dass Tieren zwar nicht Experimente im Zuge der Herstellung von Kosmetika zugemutet werden dürfen, aber es in Ordnung sei, Tiere für die Herstellung und Erprobung von lebenswichtigen Medikamenten – zum Beispiel in der Krebsforschung – zu verwenden. Laut Regan kann man ungerechte Systeme nicht verändern, indem man sie nur ein bisschen gerechter scheinen lässt (Regan 1983, 13).

Ich erachte radikale Positionen wie diese in ihrer Durchsetzung weder als wahrscheinlich noch als vernünftig. Möglicherweise kann man, sollten ab jetzt alle an einem Strang ziehen, ein derartiges Ziel in 1.000 Jahren erreichen, vorausgesetzt, alle Menschen auf der Welt genießen einerseits einen ähnlichen Wohlstand und leben andererseits in Frieden, was dieser Tage – während des Verfassungszeitraums dieser Arbeit begann 2022 der Überfallskrieg Russlands auf die Ukraine – nicht einmal in einer bereits zivilisiert geglaubten Region wie Europa selbstverständlich ist. Fast schon als ‚Luxusproblem‘, das keines ist, kann man die schon vor Kriegsbeginn hohen und nach Kriegsbeginn noch höheren Energiekosten betrachten. Absolut keinem Menschen kann man es verdenken, zunächst auf sich zu achten, wenn die persönliche Existenz aufgrund der Fixkosten bedroht scheint. Menschen in Schwellen- und Entwicklungsländern ging es schon immer so, nun spürt man dies ebenso – obgleich auf (noch) gänzlich anderem Niveau – in den industrialisierten Staaten. Selbst die durchschnittliche Bevölkerung eines wohlhabenden Landes wie Österreich kann es sich nicht leisten, bei den regelmäßigen Einkäufen darauf zu achten, wie nachhaltig und wie nichttierisch die Produkte im Einkaufswagen sind, da der Preis inzwischen der Hauptfaktor für die Entscheidung für dieses oder jenes Produkt geworden sein dürfte.

Regan nimmt jeglichen Spielraum und will sich nicht mit Details begnügen, die man verbessern könnte, um eines der oben beschriebenen, laut ihm zu verbotenden Dinge, doch gestatten zu können. Weder das tierische Leid noch der Schmerz sind das fundamental Falsche, sondern das ganze System, das es ermöglicht und das darauf aufbaut, dass Tiere für oben erwähnte Prozesse verwendet werden. Der Schmerz und das Leid führe dazu, dass das System für Tiere noch schlimmer werde (Regan 1983, 13f.).

Menschen betrachten Tiere laut Regan lediglich als Besitz, als nicht mehr als eine lebendige Ressource, die sie auf jede erdenkliche Art ausbeuten, um selbst ein angenehmeres Leben zu haben, und es genüge daher nicht, die Methoden der Ausbeutung zu ändern, sondern die Ausbeutung komplett einzustellen. Zwar gesteht Regan sich ein, dass dies ein langwieriger, schwieriger Prozess sei, bei dem viel Überzeugungsarbeit, aber auch viele neue Gesetze von politischer Seite nötig sein würden, jedoch ist er davon überzeugt, dass Tierrechte eine rationale Berechtigung hätten, nicht eine rein emotionale (Regan 1983, 14).

Menschen haben Tieren gegenüber direkte Pflichten; es darf Regan zufolge nicht so sein, dass Tiere nur durch indirekte Pflichten von Menschen untereinander geschützt sind. Wenn jemand nach dem Hund seiner Nachbarin/seines Nachbarn tritt, beschädigt er das Eigentum der Nachbarin/des Nachbarn. Dies ist ein Beispiel für eine indirekte Pflicht gegenüber dem Menschen, bei der die aus dem Tritt resultierende Verletzung des Hundes so viel zählt, als würde dieselbe Person der Nachbarin/dem Nachbarn die Autoscheibe einschlagen (Regan 1983, 15).

Hier lässt sich Regan Recht geben, denn es bedarf, sofern es in vielen Teilen der Welt, vor allem in der entwickelten Welt, noch nicht geregelt ist, besserer Gesetze für den Tierschutz. Wer einem Tier vorsätzlich und grundlos Leid und Schmerz zufügt, sollte aufgrund eines Tatbestandes, der direkt mit dem Tier zu tun hat, bestraft werden.

Regan kritisiert in der Folge außerdem die Form des *contractarianism*. Das englische Wort *contract* bedeutet ‚Vertrag‘ und davon leitet sich diese Denkrichtung ab. Es wird angenommen, dass Moral aus einem Bündel an Regeln und Rechten besteht, die jede/jeder, der sich daran freiwillig halten möchte, zur Kenntnis nimmt und in der Folge den Vertrag unterzeichnet. Dies soll sicherstellen,

dass alle, die den Vertrag unterzeichnen, in ihren Rechten geschützt sind und sich keine Sorgen machen müssen, dass irgendjemand ungestraft das auferlegte Regelwerk umgehen kann. Regan beklagt allerdings, dass Kinder laut dieser Definition nicht geschützt wären, da sie nicht imstande seien, einen Vertrag sinnerfassend zu lesen und ihn in selbstbestimmter Überzeugung zu unterfertigen. Kinder würden somit nur dann vom Schutz des Vertrags profitieren, wenn Erwachsene genügend Empathie mitbrächten, Kinder als Schutzbedürftige erachteten und somit auch deren Rechte wahrten. Hier hat man es abermals mit indirekten Pflichten zu tun, denn in diesem Fall kommen sie Kindern zugute, aber in Wahrheit erfüllt man, wenn man ein Kind schützt, laut dem Vertrag lediglich eine indirekte Pflicht gegenüber den Eltern des Kindes, da man dem Kind gegenüber zu nichts verpflichtet ist. Regan münzt dies auf Tiere um, die sich laut ihm in derselben Situation befinden wie Kinder. Sie sind auf die Sympathie und Sentimentalität von (erwachsenen) Menschen angewiesen, was Haustieren wie Hunden oder Katzen unter Umständen zugutekommen mag, nicht jedoch Nutztieren. Indem man beispielsweise einem Kamel Schmerzen zufügt, verletzt man höchstens die indirekte Pflicht gegenüber der Besitzerin/dem Besitzer des Kamels, vorausgesetzt, sie/er heißt es nicht gut, dass man ihrem/seinem Kamel Schmerzen zufügt. Da man dem Kamel gegenüber keinerlei Pflichten hat, würde man in diesem Fall auch gegen keine Pflicht verstoßen, sollte die Besitzerin/der Besitzer das Verhalten dem Kamel gegenüber billigen. (Regan 1983, 16).

Wenn man die Form des *contractarianism* so auslegt wie Regan, kann man tatsächlich zu dem Schluss kommen, Kinder und Tiere wären tatsächlich auf die Gutmütigkeit der (erwachsenen) Menschen angewiesen. Dasselbe würde für geistig behinderte Menschen gelten. Selbst wenn der *contractarianism* prinzipiell eine gute Idee ist, um ein geregeltes Gesellschaftsgefüge zu schaffen, so deckt Regan dessen offensichtliche Mängel auf, sodass man zu dem Schluss kommt, dass dies – unter anderem unter dem Aspekt des Tierwohls – wohl kaum anwendbar ist. Nehmen wir an, man möchte Regan entgegenkommen, beispielsweise mit einer Klausel im Vertrag, die besagt, dass jedes Lebewesen – egal, ob Mensch oder Tier –, das nicht in der Lage ist, einen Vertrag zu lesen sowie zu unterschreiben, und das ebenfalls in der Gemeinschaft lebt, dieselben Rechte und Pflichten hat. Erstens würde man hier automatisch alle Menschen in der

Gemeinschaft dazu verpflichten, vegan zu leben. Zweitens – und viel wichtiger – ist die Frage, wie mit fleischfressenden Tieren umzugehen sei. Müssten sie ebenfalls darauf verzichten, andere Tiere zu jagen und zu fressen? Schließlich sollten für alle Mitglieder der Gemeinschaft dieselben Rechte gelten, oder soll man es Lebewesen, die nicht in der Lage sind, einen Vertrag zu lesen und zu unterschreiben – ihn also nicht verstehen –, nachsehen, wenn sie anderen gegenüber ihre Pflichten nicht erfüllen? In diesem Fall würde ein Ungleichgewicht in der Gemeinschaft herrschen, da manche Mitglieder zwar Rechte genössen, aber keine Pflichten hätten.

Bezüglich direkter und indirekter Pflichten stellt Regan eine Theorie vor, die er *cruelty-kindness view*, also Grausamkeit-Respekt-Sicht, nennt. Hierbei stellt er klar, dass beide Begriffe für sich so gut wie gar nichts aussagen. Selbst wenn man die direkten Pflichten hat, Tiere zu respektieren und nicht grausam zu ihnen zu sein, und dies auch nach bestem Wissen und Gewissen tut, so ist dies etwas, das man nicht objektiv messen kann. Eine unbelehrbare Rassistin/Ein unbelehrbarer Rassist beispielsweise mag durchaus Personen respektieren, die ihr/ihm nahestehen oder die ihrer/seiner Ethnie angehören. Dennoch kann man nicht behaupten, dass dieser Mensch generell respektvoll ist, da er sich lediglich aussucht, wen er respektiert und wen nicht. Mit der Grausamkeit verhält es sich ähnlich: Wenn beispielsweise Ärztinnen/Ärzte Abtreibungen vornehmen, könnte man argumentieren, sie seien nichts als Barbarinnen/Barbaren und Mörderinnen/Mörder, die mit voller Absicht ungeborenen Kindern das Leben nehmen. Natürlich steckt eine gute Absicht hinter solchen Handlungen, denn in der Regel wird die Situation der potenziellen Mutter durch eine Abtreibung entscheidend verbessert. Die Ärztinnen/Ärzte ‚respektieren‘ hier das ungeborene Kind zwar nicht, sehr wohl aber jene Frau, die sie um Hilfe gebeten hat. Beides – einen unmessbaren Respekt und eine unmessbare Grausamkeit – kann man laut Regan auf das Verhalten gegenüber Tieren ummünzen (Regan 1983, 18).

Man kann Regan in diesem Punkt teilweise Recht geben. Wie an anderer Stelle in dieser Arbeit beschrieben, kann man ohne Weiteres Katzen respektieren – vor allem, wenn sie die eigenen Haustiere sind –, zugleich respektiert man aber offensichtlich nicht Gelsen, wenn man sie erschlägt, oder Schweine, wenn man gerade das Schnitzel im Schmalz wendet. Bei Tieren mag Regans These durchaus

zutreffen, doch bei Menschen bin ich etwas skeptisch. Man – hierbei sei von einem durchschnittlichen Menschen ausgegangen – tötet Tiere in der Regel nicht aus Spaß beziehungsweise ist man nicht aus Spaß grausam zu ihnen, sondern möchte etwas bezwecken, wenn man ein Tier tötet. Entweder will man es essen (Schwein) oder man verteidigt sich (Gelse). Es gibt in der Geschichte der Menschheit wie auch heute noch eine Vielzahl weiterer Gründe zu beobachten, etwa die Notwendigkeit eines Tierfelles, um selbst nicht zu erfrieren. Bei Menschen trifft dies nicht zu, da man sich ja *per se* gegen keinen bestimmten Menschen wehren muss, weil man sie als Gefahr erachtet. Bei Regans Beispiel der Rassistin/des Rassisten kann man sagen, dass dieser Mensch eben nicht respektvoll ist, obwohl er es manchen Menschen gegenüber ist. Auch wenn man ein Leben lang mit tausenden Menschen respektvoll umgeht und mit einem nicht oder nur die tausenden Menschen auf Kosten eines anderen respektiert, ist man kein respektvoller beziehungsweise respektabler Mensch. Betrachtet man das Beispiel mit den Ärztinnen/Ärzten, dann sind sie respektvolle Menschen, zumindest was diese Situation betrifft. Sollte eine/einer der Ärztinnen/Ärzte eine Rassistin/ein Rassist sein, sieht die Sache anders aus.

2.4) Peter Singer

Da Peter Singer sehr viel zum Bereich der Ethik beigetragen hat, werden im Folgenden zwei seiner Werke behandelt: zunächst eine Stelle seines bekannten Buches *Practical ethics* und anschließend sein Artikel *All animals are equal*.

2.4.1) *Practical Ethics*

In seinem bekannten Buch *Practical Ethics* geht Peter Singer neben vielen anderen Punkten auf das Töten – sowohl von Menschen als auch von Tieren – ein. Obgleich die höchst umstrittene Debatte über das Töten von Menschen ein spannendes Feld darstellt, widmen wir uns hier ausschließlich Singers Thesen zu Tieren.

Manches lässt sich jedoch auf Menschen und Tiere gleichermaßen anwenden. Um das Leben beziehungsweise das Lebenlassen eines Wesens zu rechtfertigen, beschreibt Singer zwei Ansichten, wobei die erste besagt, dass es gut ist, die Anzahl an guten Leben auf der Erde so hoch wie möglich zu halten. Beispielsweise könnten Paare, die überlegen, ob sie ein Kind bekommen möchten, abwägen, was vor- und nachteilig ist. Man muss einerseits für lange Zeit sein Privatleben einschränken, man ist viele Jahre an die Kinder gebunden und macht fast jede Aktivitätenplanung von ihnen abhängig. Andererseits bekommt man viel von Kindern zurück, zum Beispiel Liebe und Zuneigung sowie die Möglichkeit, ihnen beim Aufwachsen und Entwickeln zusehen zu können. Zusätzlich müsse man, sofern man dieser – wie Singer sie nennt – „Totalansicht“ (*total view*) gerecht werden möchte, auch ein mögliches, zukünftiges freudvolles Leben der Kinder bei der Familienplanung in Betracht ziehen. Ein gutes Leben der Kinder würde in dem Fall ein potenziell etwas leidvolles Leben der Eltern kompensieren (Singer 1980, 88).

Der zweite Ansatz, den Singer „Vorausgesetzte Existenz-Ansicht“ (*prior existence view*) nennt, bezieht sich lediglich auf Individuen, die bereits existieren. Somit wird dem Zeugen von Kindern, die eventuell ein freudvolles Leben zu erwarten hätten, keinerlei Bedeutung beigemessen. Ferner haben Paare demzufolge keine moralische Verpflichtung, ein Kind in die Welt zu setzen, auch wenn es aufgrund

der Situation des Paares ein sehr gutes Leben zu erwarten hätte. Diese zweite Ansicht unterzieht Singer einer Prüfung, wenn es darum geht, ein Kind zur Welt zu bringen, von dem man weiß, dass es beispielsweise einen genetischen Defekt hat und maximal ein paar Monate, noch dazu unter schmerzvollen Qualen, leben wird. Unsere Intuition würde uns davon abraten, jedoch wäre es laut der Vorausgesetzten Existenz-Ansicht nicht in Ordnung, einem Kind deswegen das Leben im Vorhinein zu verunmöglichen. Wenn ein potenziell gutes Leben eines Kindes kein Argument dafür ist, ein Kind zu bekommen, dann dürfte folglich ein potenziell schlechtes Leben eines Kindes kein Argument dagegen sein, es zu bekommen (Singer 1980, 88f.).

Eigentlich können Vertreterinnen/Vertreter der Vorausgesetzten Existenz-Ansicht nicht damit zufrieden sein, einem Kind ein miserables Leben zu ermöglichen, da dies nicht ihrem intuitiven Gerechtigkeitsinn entspricht, der sie erst dazu gebracht hat, nicht die Totalansicht, sondern die Vorausgesetzte Existenz-Ansicht für sich zu beanspruchen. Eine plausible Argumentation für die Rechtfertigung der oben beschriebenen Asymmetrie gestaltet sich jedoch als äußerst schwierig. Die laut Singer beste – wenn auch nicht völlig zufriedenstellende – Möglichkeit wäre es, das Kind zur Welt zu bringen, ihm also das Leben zu schenken und es kurz darauf aufgrund seiner schweren Leiden im Sinne der Euthanasie zu töten. Allerdings haben viele Menschen – abgesehen davon, dass diese Form der Sterbehilfe in den meisten Ländern und Gesellschaften verboten ist – Skrupel, ein neugeborenes Kind zu töten. Die Eltern tun somit nichts Schlechtes, wenn sie wissentlich ein Kind zur Welt bringen, das nichts als Schmerz und Leid in einem sehr kurzen Leben erfahren wird (Singer 1980, 89).

Singer schlussfolgert, dass man, sollte man sich für einen der beiden Ansätze entscheiden, diesem auch zur Gänze genügen muss. Beim ersten muss man akzeptieren, dass man schlicht Kinder in die Welt zu setzen hat, wenn man diesen ein gutes, schönes Leben bieten kann. Beim zweiten Ansatz muss man sich eine gute Erklärung überlegen, weshalb man einem Kind, selbst wenn es kein schönes Leben zu erwarten hat, die Geburt verweigert (Singer 1980, 90).

Es fällt auf, dass Singer in diesem Abschnitt des Buches nie die Worte ‚Abtreibung‘ oder ‚Schwangerschaftsabbruch‘ gebraucht, was aber bei der Diskussion über das

potenzielle Gebären eines schwer geschädigten Kindes als logischste Möglichkeit erscheint. Worin liegt eine moralische Verbesserung, ein Kind zuerst auf die Welt kommen zu lassen und es dann zu töten? Hier werden gleich zwei Grenzen überschritten: Erstens mutet man dem Kind zu, Schmerzen zu leiden, und zweitens fühlt man sich dann dazu veranlasst, einen lebenden Menschen zu töten. In der Vorausschau dessen stellt ein Schwangerschaftsabbruch ein um ein Vielfaches ‚gelinderes‘ Mittel dar, mit der Situation umzugehen, weshalb es nicht nachvollziehbar ist, warum Singer dies mit keiner Silbe erwähnt.

Singer setzt mit einer nicht minder diskutierten Frage fort, nämlich, wie und ob man überhaupt unterschiedlichen Leben einen Wert beimessen kann, womit er einen Bogen zu den Tieren spannt. Können wir Menschen objektiv das Leben eines Tieres bewerten? Sind wir nicht automatisch als anthropozentrisch zu bezeichnen, sobald wir eine Hierarchie entwerfen, in der das Leben des Menschen einen größeren Wert besitzt als jenes eines Tieres? Sollten wir Menschen der Ansicht sein, unser Leben wäre wertvoller als jenes einer Maus, so wären wir in der Pflicht, dafür einen objektiven, validen Grund darzulegen, um nicht dem Speziesismus zu verfallen (ibid.).

Das konkrete Töten von Tieren betreffend, widmet sich Singer weiters der Frage, ob man Tiere als Personen betrachten kann, da es beispielsweise aus utilitaristischer Sicht schlimmer ist, eine Person zu töten als eine Nichtperson. Ein Tier eine Person zu nennen, mag vielleicht sonderbar erscheinen; doch es ist nichts weiter als der Versuch, uns selbst, also unsere eigene Spezies, von anderen abzugrenzen. Die eigentliche Frage, ob jemand eine Person ist oder nicht, kann man laut Singer am ehesten beantworten, wenn man feststellt, ob ein Lebewesen in der Lage ist, sich seiner selbst bewusst zu sein, sich zu reflektieren und in die Zukunft zu denken. Einige Philosophinnen/Philosophen argumentieren zusätzlich, dass man ohne das Beherrschen einer Sprache nicht in der Lage ist, komplexe Gedankengänge durchzuführen. Dies wurde widerlegt, indem man Menschenaffen die Gebärdensprache beibrachte. Die Tiere waren in der Lage, auf komplexe Fragen zu antworten, womit klar wurde, dass man auch ohne das Beherrschen einer Sprache komplex denken kann. Fragen, die Zukunft oder ihre eigenen Bedürfnisse betreffend, konnten die Tiere jedoch nicht beantworten. Menschliche Babys sind allerdings ebenso wenig in der Lage, zu sprechen oder in die ferne

Zukunft zu denken; dennoch liegt es uns fern, sie nicht als Personen zu bezeichnen (Singer 1980, 94ff.).

Das bereits angeführte Argument des Vergleichs eines Tieres mit einem menschlichen Baby findet erneut seine Berechtigung hinsichtlich des Zukunftsdenkens oder der Selbstwahrnehmung. Doch kann ich der Idee, ein Tier eine Person zu nennen, nichts abgewinnen, da ich mich hier an Helmuth Plessner halte und eine Person für mich ein Wesen darstellt, das weiß, was es tut, das in der Lage ist, sich zu exzentrieren und sein Verhalten zu reflektieren. Somit kommen automatisch nur Menschen als Personen in Betracht.

Im weiteren Verlauf des Werkes führt Singer aus, dass es sehr wohl Tiere gäbe, die nicht einmal annähernd Personen sind. Dürfte man jene Tiere also einfach töten? Hier gilt es, das Argument des Beziehungsgefüges der Tiere untereinander in Betracht zu ziehen. Einige Vogel- und Säugetierarten leben monogam, sodass eine starke Bindung zwischen einem weiblichen und einem männlichen Tier bis an ihr Lebensende andauert. Sollte eines von beiden sterben, führt dies bei dem überlebenden Tier zu Trauer über den Verlust. Ebenfalls für Leid sorgt bei Säugetieren die Trennung von Mutter und Kind; bei Kühen beispielsweise wurde festgestellt, dass sie noch nach ihren Kälbern rufen, obwohl sie ihnen schon vor Tagen weggenommen wurden. Bei Herdentieren wirkt sich der Tod eines Mitglieds auf die ganze Gruppe aus, wie es beispielhaft bei Wölfen oder Elefanten festgestellt wurde (Singer 1980, 104f.).

Orientiert man sich in Bezug auf das Töten von Tieren an der Vorausgesetzten Existenz-Ansicht, so wäre es falsch, ein Tier zu töten, wenn die Wahrscheinlichkeit besteht, dass sein Leben mehr Freude als Schmerz enthält. Folglich wäre es falsch von uns Menschen, Tiere zu Nahrungszwecken zu töten, obwohl sie davor ein schönes Leben hatten. Es ist nämlich davon auszugehen, dass sie statt ihres Todes noch weitere Jahre voller Freude leben hätten können. Unsere Freude, die wir bei dem Verzehr des Fleisches verspüren, gleicht das Töten des Tieres beziehungsweise das Nehmen des freudvollen Tierlebens nicht aus.

Im Gegensatz dazu führt die Totalansicht zu einer gänzlich anderen These. Der Mensch ist zwar verantwortlich für das Beenden des freudvollen Lebens, beispielsweise jenes eines Schweines, aber er ist ferner dafür verantwortlich, dass

es überhaupt so viele Schweine gibt, die Freude empfinden können. Würde niemand auf der Welt Schweinefleisch essen, würde es keine Schweine geben. Dieses Argument wurde und wird im Laufe der Zeit immer wieder von Autorinnen/Autoren angewandt, die den Fleischverzehr verteidigen. Singer nennt dies das „Argument der Ersetzbarkeit“ (*replaceability argument*), zumal argumentiert wird, man könne für jedes geschlachtete Schwein ein neues züchten (Singer 1980, 105f.).

Eines der wichtigsten Argumente gegen das Argument der Ersetzbarkeit ist die Tatsache, dass es trotz eines schönen Lebens für Tiere keineswegs gerechtfertigt scheint, diese am Ende ihres Lebens mittels langer Transporte in überfüllte Schlachthöfe zu transferieren, wo ihr Leben immer mehr zu einer Last wird, da sie sich unter anderem nicht einmal normal bewegen können. Verfechterinnen/Verfechter des Arguments der Ersetzbarkeit suchen jedoch stets nach einer Möglichkeit, zu argumentieren, warum das glückliche Leben eines Menschen wertvoller ist als das eines Tieres.

Ein weiteres Argument dagegen ist, dass die Erdoberfläche so beschaffen ist, dass man viel mehr Menschen mit Nahrung versorgen kann, würde man auf pflanzliche Nahrung setzen, da unter anderem keine Nahrung für Tiere mehr angebaut werden müsste.

Drittens führt Singer an, dass die Ersetzbarkeit im Falle der Gültigkeit eines Arguments auf Menschen zutreffen müsste. Eltern sollten nach der Geburt ihres Neugeborenen die Option erhalten, einen Klon zu bekommen, während ihr echtes Kind lediglich als Organspender zu dienen hat, sollte der Klon einmal Organe benötigen (Singer 1980, 106f.).

2.4.2) *All animals are equal*

In seinem 1974 verfassten Artikel *All animals are equal* merkt Peter Singer an, dass wir in einem progressiven Zeitalter leben, das Gleichberechtigung beziehungsweise Gleichstellung fordert. Sowohl Menschen schwarzer Hautfarbe als auch Frauen kämpfen für ihre Rechte – mit Erfolg, wie die Geschichte zeigt.

Befreiungsbewegungen, zu Englisch *liberation movements*, bedürfen stets einer Erweiterung unseres Horizonts und einer Neuinterpretation dessen, was wir unter ‚Gleichheit‘ verstehen. Man muss demzufolge offen dafür sein, seine fundamentalsten Einstellungen zu hinterfragen, und sich sowohl gedanklich als auch argumentativ in die Benachteiligten hineinversetzen. Singer mahnt ein, dass das Prinzip der Gleichheit, das für alle Menschen gilt, auch auf andere Spezies, also Tiere, erweitert werden soll (Singer 1974, 148f.).

In der Vergangenheit, beispielsweise im 18. Jahrhundert, wurden Tierrechte nicht allzu ernst genommen. Wenig besser erging es ersten feministischen Denkerinnen/Denkern mit ihren Ansichten. Singer führt exemplarisch das von der als Vorläuferin der heutigen Feministinnen/Feministen betrachteten Mary Wollenstonecraft im Jahr 1792 erschienene Werk *A vindication of the rights of women* an, das von einem Philosophieprofessor an der Universität Cambridge, Thomas Taylor, unter dem Titel *A vindication of the rights of brutes* parodiert wurde. Satirisch wird hier moniert, dass Hunde, Katzen und Pferde ebenfalls alle Rechte genießen sollten, die bis dahin nur Männern vorbehalten waren – frei nach dem Motto: Wenn Frauen alle bis dahin nur Männern vorbehaltenen Rechte zustehen sollen, dann ist schon alles egal (Singer 1974, 149.).

Dieser Art der Argumentation kann man entgegensetzen, dass man das Gleichstellungsansinnen der Frauen gegenüber Männern keineswegs logisch auf die Gruppe der Tiere ausdehnen kann. Im Jahr 1974, als Singer seinen Text verfasste, hatten Frauen bereits seit einiger Zeit das Wahlrecht inne, da sie – genauso wie Männer – die Fähigkeit haben, logisch zu denken. Tiere haben diese Fähigkeit nicht in diesem Ausmaß und daher nicht das Recht, wählen zu gehen (ibid.).

Singer ist, was die Gleichstellung von Frau und Mann betrifft, nicht der Ansicht, Männer und Frauen müsse man gleicherweise behandeln, da sie auch nicht überall die gleichen Chancen und Rechte haben können. Frauen beispielsweise kämpfen weltweit für ein Recht auf Abtreibung; Männer hingegen werden nie das Recht auf Abtreibung haben. Männer können nicht schwanger werden, weswegen es für sie sinnlos ist, auf das Recht auf Abtreibung zu pochen. Analog dazu können Schweine nicht wählen, weshalb es sinnlos ist, ein Wahlrecht für sie anzustreben.

Unterscheidungen wie diese halten uns jedoch nicht davon ab, Rücksicht auf sämtliche Lebewesen – egal, ob menschlich oder nichtmenschlich – zu nehmen. Singer zufolge ist es nicht zu vertreten, dass man auf sämtliche schutzbedürftige Gruppen der Gesellschaft achtet, wie zum Beispiel Frauen oder *people of colour*, aber Tiere zur Gänze vergisst (Singer 1974, 150).

Diejenigen, die stets auf strikte Hierarchien pochen, sei es bei Geschlechtern oder unterschiedlichen Ethnien, verwenden das scheinbare Totschlagargument, laut dem es nicht stimmt, dass alle Menschen gleich sind. Dieser Tatsache hat Singer nichts entgegenzusetzen. Menschen existierten und existieren immer schon in unterschiedlichen Größen, unterschiedlichen Hautfarben, sprechen unterschiedliche Sprachen, besitzen unterschiedliche intellektuelle Fähigkeiten und so weiter. Allerdings kann man all diese Unterschiede nicht einer bestimmten Rasse oder einem bestimmten Geschlecht zuschreiben. Beispielsweise gibt es genügend Frauen, die vielen Männern in allen Belangen überlegen sind. Selbiges gilt für *people of colour* gegenüber weißen Menschen, wenngleich weiße Rassistinnen/Rassisten dies nicht wahrhaben wollen und es fälschlicherweise anders darstellen. Obgleich es ersichtlich ist, dass ein Mensch – aus welchen Gründen auch immer – einer Vielzahl anderer Menschen unterlegen ist, gibt es keinen nachvollziehbaren Grund, seinen Interessen weniger Beachtung zu schenken als jenen der ihm überlegenen Menschen (Singer 1974, 150ff.).

Diese Einstellung sollte man gemäß Singer auf die Gruppe der nichtmenschlichen Lebewesen, also Tiere, ausweiten. Bei einem Stein beispielsweise stellt man sich nicht die Frage, ob seine Interessen genügend berücksichtigt werden, wenn man ihn die Straße entlang tritt. Er kann nichts fühlen. Einer Maus beispielsweise macht es sehr wohl etwas aus, wenn sie gequält wird, weil sie in der Lage ist, Schmerzen zu fühlen. Sobald klar ist, dass ein Lebewesen in der Lage ist, Leid oder Freude zu empfinden, hat man meiner Meinung aus pathozentrischer Sicht darauf Rücksicht zu nehmen. Dass dies eher nicht geschieht, liegt daran, dass wir – abgesehen von Haustieren, wie Hunden und Katzen – in der Regel keine Beziehungen zu Tieren aufbauen, so wie wir das bei Menschen tun. Die häufigste Art der Mensch-Tier Beziehung findet auf dem Esstisch statt. Das Tier wird gekocht, gebraten oder gebacken und dient dazu, unseren Geschmack zu befriedigen. Singer lässt das Argument einer für uns Menschen notwendigen

Nahrungsaufnahme nicht gelten, da es möglich ist, Proteine auf rein pflanzlicher Basis zu sich zu nehmen. Um zu einem leistbaren Preis auf unserem Tisch zu landen, nehmen wir als Gesellschaft Methoden in Kauf, die es erlauben, Tieren auf dem Weg zur Fleischproduktion einen qualvollen Spießrutenlauf zuzumuten. Es werden bewusst Interessen von Tieren geopfert, um unsere eigenen trivialen Gelüste zu befriedigen. Hier sollten Menschen einen stärkeren Fokus auf die Abwägung ihrer eigenen gegenüber den tierischen Interessen legen. Singer vergleicht einen – in den Augen mancher – unmöglichen Boykott der Fleischindustrie mit einer weißen Südstaatlerin/einem weißen Südstaatler, die/der sich im Zeitalter der Sklaverei dazu entschied, mit den Traditionen zu brechen und ihre/seine Sklavinnen/Sklaven freizulassen (Singer 1974, 154f.).

Dieser metaphorische Vergleich ist zwar verständlich, aber ich stimme ihm nicht zur Gänze zu. Wie bereits öfter in dieser Arbeit angemerkt, kann dies nicht für die gesamte Weltbevölkerung gelten, denn viele haben nicht die Möglichkeit, sich ausschließlich pflanzlich zu ernähren. In vielen Gebieten der Erde, in denen keine Möglichkeit besteht, Lebensmittel zu importieren, wachsen aufgrund der klimatischen Bedingungen nicht genügend Pflanzen, die es erlauben, sich gesund und ausreichend zu ernähren, sodass es in jenen Gegenden unmöglich scheint, auf Fleisch zu verzichten. Natürlich argumentierten damals Menschen in den Südstaaten damit, dass Sklavinnen/Sklaven unabdingbar im Bereich der Agrarwirtschaft wären, weil es ohne sie unmöglich schien, die komplette Erntearbeit zu stemmen, von der auch der sklavinnenlose/sklavenlose Norden der USA durch die Einfuhr der Lebensmittel profitierte. In einer sich ständig weiterentwickelnden und modernisierenden Zivilgesellschaft wie den USA hielt ebenjenes Argument nicht lange stand. Rassistische Argumentationen für die Sklavinnenhaltung/Sklavenhaltung lassen sich laut dem Autor dieser Arbeit schon gar nicht mit der Tierhaltung beziehungsweise der Fleischproduktion vergleichen. Rassistinnen/Rassisten haben in der Regel Angst vor Fremdem und befürchten ständig, dass ihre selbstgegebene hierarchische Stellung an Menschen anderer Herkunft oder anderer Hautfarbe verloren geht. Diejenigen hingegen, die Fleisch erzeugen und essen, haben keine Angst, dass Tiere irgendwann das Kommando über unseren Planeten übernehmen könnten.

2.5) Cora Diamonds Kritik

Cora Diamond begreift im Gegensatz zu Singer Tiere im ethischen Kontext als Mitgeschöpfe, was einen Widerspruch zur traditionellen Tierethik darstellt. Ohne den Anthropozentrismus fördern zu wollen, misst sie dem Menschsein für das Wahrnehmen der Tiere eine große Bedeutung zu und widerspricht somit dem traditionellen Moralischen Individualismus, nach dem lediglich die individuellen Fähigkeiten eines Lebewesens ausschlaggebend für den moralischen Status sind, nicht die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Spezies (Deininger 2020, 82ff.). Gemäß dieser These des Moralischen Individualismus gibt es keine Eigenschaft, die allen Menschen gemein ist und die kein Tier aufweist. Selbst die Fähigkeit, zu sprechen und logisch zu denken, ist manchen Menschen wie Babys und geistig beeinträchtigten Menschen nicht vorbehalten. Die ‚Eigenschaft‘ des bloßen Menschseins ist somit ohne Bedeutung, was den moralischen Status anbelangt (Deininger 2020, 83).

Diamond zufolge irrt der Moralische Individualismus, indem er die Unterschiede zwischen dem Mensch- und dem Tiersein nicht oder nicht ausreichend aufgreift. Als Beispiel des Tötens zur Nahrungsaufnahme merkt sie an, dass Menschen in der Regel nicht andere Menschen töten, um sie zu essen (Diamond 2012, 86ff.). Somit wird allgemein negiert, dass es besondere Merkmale in zwischenmenschlichen Beziehungen gibt, die es gebieten, dass man einander nicht isst. (Diamond 2012, 87). Deininger zufolge ist dies nicht die Konsequenz der individuellen Eigenschaften der Menschen, sondern es ist Teil des ‚Konzepts‘ Mensch, dass wir eine Abneigung haben, tote Menschen zu essen und dies normalerweise nur in absoluten Notsituationen tun würden. Tiere jedoch verspeisen wir Menschen regelmäßig, wobei dies bei uns normalerweise weder Ekel noch ein sonstiges Gefühl der Abneigung auslöst (Deininger 2020, 83f.).

Diamond kritisiert den Objektivismus und die Rationalität – also die Orthodoxie – des Moralischen Individualismus und merkt an, dass man zunächst definieren sollte, was überhaupt menschliches und tierisches Leben ausmacht. Dann könne man auch eine Mensch-Mensch- von einer Mensch-Tier-Beziehung unterscheiden (Deininger 2020, 85f.). Diamond ist es wichtig, darauf einzugehen, wie Menschen die Welt begreifen. „Für die Reflexion dieser bedarf es einer Erweiterung, so

Diamond, um die Vorstellungskraft. Die Orthodoxie vertritt eine unparteiische, agenten-neutrale Sicht auf die Welt und nimmt eine Trennung von Tatsachen und Werten vor, während Diamond die Wichtigkeit einer nicht-reduktionistischen Moralphilosophie, die eine Kritik geteilter Konzepte einschließen muss, betont.“ (Deininger 2020, 86).

Diamond leugnet nicht, dass Menschen und Tiere ähnliche Fähigkeiten und Eigenschaften aufweisen, allerdings könnte dies laut ihr auch Hand in Hand damit gehen, dass es Menschen generell unmöglich ist, zu verstehen, wie ein Tier lebt. Das menschliche und das tierische Leben sind für Diamond unterschiedliche Dinge (Deininger 2020, 87f.). Auch wenn Diamond nicht den Menschen in einer hierarchischen Ordnung über das Tier stellen möchte, ist für ihre These ein „... unausweichlicher Anthropozentrismus ...“ notwendig, da sie es als wichtig erachtet, Menschen und Tiere bezüglich ihrer Wahrnehmung der sie umgebenden Welt zu unterscheiden (Gruen 2015, 24). Nur durch unsere menschliche Perspektive ist die Welt für uns greifbar und eben diese Ausprägung des Anthropozentrismus macht es uns möglich, uns der tierischen Perspektive der Welt anzunähern (Probyn-Rapsey 2018, 48ff.). Im Gegensatz dazu verlangt die Orthodoxie einen neutralen Zugang zur Welt. Dies führt jedoch dazu, dass wir völlig auf die menschlichen Gaben der Vorstellungskraft und der Wahrnehmung unserer Umgebung verzichten (Monsó, Grimm 2019, 11).

3) Überblick über das historische Verhältnis zwischen Mensch und Tier

Als so gut wie nicht enden wollend wird die Diskussion darüber angesehen, ob der Mensch dem Tier als hierarchisch überlegen betrachtet werden sollte oder nicht. Anhängerinnen/Anhänger des Anthropozentrismus vertreten die These, dass der Mensch aufgrund seines einzigartigen Wesens den hierarchischen Gipfel aller Lebewesen darstellt.

Vor 10.000 Jahren waren Tiere für den Menschen von großer Bedeutung. Unter anderem wurden ihre Schnelligkeit, Schönheit und Stärke bewundert, wenn nicht sogar beneidet. In der Folge wurden Tiere angebetet und Götter bekamen Tierformen. In der römischen Mythologie tötet Mithras den Stier, wodurch der Mensch über das Biest triumphiert (Ryder 1989, 19). Von hier an fühlte sich der Mensch dem Tier überlegen und begann, seine Rechte über jene des Tieres zu stellen.

Im Zuge der Aufklärung wurde erste Kritik am Umgang mit Tieren laut. Richard Steele kritisierte 1709 die fortwährende Praxis des Hähnewerfens am Faschingsdienstag wie auch das brutale Töten von Tieren im Rahmen von Unterhaltungsshows, da er dies mit Mord gleichsetzte. Etwa zur gleichen Zeit forderte Alexander Pope Dankbarkeit für die Tiere ein, die uns dienen (z. B. Hunde). Die Lücke zwischen Mensch und Bestie wurde kleiner und kleiner. Addison und Pope interpretierten alle Lebewesen als Teile eines großen Ganzen. Der Gedanke, dass Tiere nicht gemacht sind, um den Menschen zu dienen, verbreitete sich allmählich. Das Sportschießen wurde im englischsprachigen Raum ebenfalls kritisiert. Auch andernorts gab es im 17. und 18. Jahrhundert bereits Kritik. Philipp Camerarius von Nürnberg hob die brachiale Gewalt hervor, mit der gegen Tiere vorgegangen wurde. Jean Meslier war von dem Grauen, das Menschen Tieren zufügten, geschockt, sodass er sogar das Töten von Insekten verteufelte. Auch Rousseau bemängelte, dass Tiere von den meisten Menschen nicht als empfindungsfähige Lebewesen oder verwandte Kreaturen wahrgenommen wurden. Mit Kommentaren wie diesen wurde der Grundstein dafür gelegt, um sich für die Rechte der Tiere stark zu machen (Ryder 1989, 59ff.).

Auch unter Poetinnen/Poeten des 18. Jahrhunderts waren Grausamkeiten gegenüber Tieren verpönt. Beispielsweise kritisierte der Schotte James Thomson scharf das Jagen von weiblichem Beutetier. Oliver Goldsmith, William Blake, Robert Burns und William Cowper, der selbst einen Hasen als Haustier hielt, wetterten gegen das Jagen als Sport, dessen Reiz darin besteht, Tieren Schmerzen zuzufügen. Auch der Wurm wurde als Freund betrachtet, auf den man nicht zum Spaß treten sollte. Berns sah eine Verwandtschaft des Menschen mit der Maus, während Blake eine Verwandtschaft mit der Fliege ausmachte (Ryder 1989, 69f.).

Obwohl sich die Meinung in der Literatur klar zugunsten des Tiers gewendet hatte, war der Einfluss auf die Presse und das gemeine Volk so gut wie nicht erkennbar. Adam Fritz merkte treffend an, dass Literatinnen/Literaten wie Addison selten von einer Fleischhauerin/einem Fleischhauer oder einer Köchin/einem Koch gelesen werden (Ryder 1989, 80).

Im Jahre 1886 unterzeichneten Deutschland, Luxemburg, die Schweiz und die Niederlande einen internationalen Vertrag mit dem Inhalt, freilebende Tiere zu schützen. Dies war der Startschuss für nationale sowie weltweit anerkannte internationale Regelungen zum Tierschutz, die im darauffolgenden Jahrhundert eingeführt werden sollten. Allerdings gestaltete sich der Tierschutz damals lediglich im Interesse des Menschen, der Tiere nur schützen wollte, um das Aussterben von gewissen Rassen zu verhindern, was in einen Nahrungsnotstand gemündet hätte. Im 19. Jahrhundert waren sich die Menschen in westlichen Kulturen dessen bewusst, den altertümlichen Kampf gegen Tiere endgültig gewonnen zu haben. Diejenigen, die weiterhin gegen Tiere kämpfen wollten, gingen in die Kolonien nach Afrika oder Indien (Ryder 1989, 213).

Wie auch im Rest der Arbeit immer wieder zum Vorschein kommt, vertrete ich die Meinung, dass Menschen das Töten von Tieren aus reinem Spaß tunlichst unterlassen sollten. Da das Töten von Tieren zwecks der Nahrungsaufnahme nicht unter die eben genannte Kategorie fällt, ist dieses nach wie vor als legitim zu betrachten. Allerdings lassen sich Spaß und Notwendigkeit meines Erachtens nicht kombinieren. Beispielsweise sollte eine Landwirtin/ein Landwirt oder eine Fleischhauerin/ein Fleischhauer nicht mit einem Schwein spielen oder es quälen,

bevor er es schließlich zum Zweck der Ernährung tötet. An einer anderen Stelle dieser Arbeit wird dieser Punkt besonders hervorgehoben, wenn es sich um die Kunstpraktiken von Hermann Nitsch handelt. Die Ausführungen von Ryder lassen sich nur bestätigen, denn Praktiken wie das Werfen von Hähnen finden heutzutage keinerlei Anklang mehr. Allerdings kann man nicht behaupten, der Spaß am Töten von Tieren wäre gänzlich ausgestorben. Während des Schreibens dieser Zeilen erreichte die Öffentlichkeit die Meldung über eine tote Katze im Burgenland, die vor ihrem Tod als Fußball verwendet wurde und aufgrund einer Vielzahl von Fußtritten qualvoll verendete, um anschließend auch noch mit Bier übergossen zu werden. Die meisten zivilisierten Menschen heutzutage können ein solches Verhalten nicht nachvollziehen. Meine Vermutung, der der Spaß an einer solchen Tat zugrunde liegt, spiegelt sich in dem Drang wider, beweisen zu müssen, der Stärkere zu sein und über das Tier im Allgemeinen zu herrschen. Dies ist jedoch keinesfalls als Entschuldigung der Täterinnen/Täter zu werten, sondern lediglich als ein Erklärungsversuch für ihre Handlungen.

Des Weiteren bezogen namhafte Philosophinnen/Philosophen während der letzten Jahrhunderte Stellung zum Umgang mit Tieren:

Ähnlich wie später Plessner, sieht René Descartes – berühmt für das Konzept „Ich denke, folglich bin ich“ – den grundlegenden Unterschied zwischen Mensch und Tier darin begründet, dass nur der Mensch die Freiheit genießt, eigenständig zu denken und zu handeln, während tierisches Gebaren im Allgemeinen als kausal erklärbar gilt. Ob Descartes damit meinte, Tiere können keine Schmerzen erleiden, oder ob er lediglich meinte, Tiere können im Gegensatz zum Menschen ihre Schmerzen nicht bewusst als etwas Falsches – das heißt etwas, das nicht da sein sollte – wahrnehmen, gab und gibt nach wie vor Spielraum für intensive Diskussionen. Jedenfalls führten Äußerungen wie jene Descartes' für längere Zeit dazu, dass kaum Unterschiede zwischen Tieren und Dingen gemacht wurden. So wurden wahlweise Steine oder Hunde von Türmen geworfen, um die Fallbeschleunigung zu messen. Vielerorts sezierte man Tiere bei vollem Bewusstsein zum Zwecke der Forschung (Lintner 2017, 71f.).

Wie eingangs erwähnt, positioniert sich Kant – anders als Descartes vor ihm – klar für einem humanen Umgang mit Tieren. Doch er stellt bei seinem

Verrohungsargument lediglich die Motivation in den Vordergrund, sich anderen Menschen gegenüber nicht grausam zu verhalten. Wer Tiere quält und keine Rücksicht auf ihre Gefühlswelt bzw. ihr Schmerzempfinden nimmt, der wird dies ebenso bei Menschen tun, so Kant. Selbstredend betrachten Tierethikerinnen/Tierethiker die Argumentation Kants als unbefriedigend. Ihm gehe es nicht im Geringsten um das Wohl der Tiere, sondern er missbrauche diese, um einen gewissen Standard an Umgangsformen unter den Menschen zu etablieren (Lintner 2017, 72f.).

Heike Baranzke jedoch unterstützt Kant, indem sie ihn insofern interpretiert, als dass jedes gute Tun eines guten Willens bedürfe. Wer einem Tier ein Leid zufüge, verstoße – so versteht sie Kant – gegen die moralische Selbstverpflichtung, keinem Lebewesen ein Übel zuzumuten (Baranzke 2015, 25ff.).

Nicht minder philosophisch geht Marian Stamp Dawkins darauf ein, ob man überhaupt sinnvoll über die Minderung tierischen Leides diskutieren kann, da viele Menschen meinen, man könne eigentlich nur eine radikale Position gewissenhaft vertreten. Entweder verzichte man laut ihr völlig auf tierische Produkte oder man verwende sie und verzichte damit auf den Tierschutz. Dawkins zufolge erachten es Menschen als scheinheilig, für Tierschutz einzutreten, wenn man selbst jedoch – wenn auch nur im geringen Maße – Fleisch verzehrt oder an Tieren getestete Hygieneprodukte bzw. Lederkleidung zurückgreift. Sie sieht diese Auffassung kritisch, da selbst ein minimales Eintreten für eine Verbesserung der tierischen Lebensumstände immer noch besser sein müsse als gar kein Engagement (Dawkins 1982, 111).

Im Jahr 1959 erachteten es Russell und Burch als nicht erstrebenswert, alle für Tiere leidvolle Vorgänge auf einmal auszusetzen, ohne passende Alternativen parat zu haben. Stattdessen wäre es besser, den Umgang mit Tieren nach der von ihnen entwickelten 3R-Regel menschlicher zu gestalten. Das erste „R“ steht für *replacement*. Damit ist gemeint, dass Tiere – wenn sie schon für wissenschaftliche Experimente verwendet werden – nur mehr für solche verwendet werden sollten, bei denen sie keine Schmerzen erfahren. Ein für Tiere (weitgehend) harmloses Experiment ersetzt also ein für Tiere schmerzhaftes beziehungsweise qualvolles. Das zweite „R“ bezeichnet *reduction*. Hiermit ist schlicht eine Reduzierung der

verwendeten Tiere bei Experimenten gemeint. Das dritte und letzte „R“ leitet sich von *refinement* ab. Falls extremes Leid nicht vermieden werden kann, so soll es Tieren so selten wie nur irgend möglich zugemutet werden (Russell, Burch 1959, 64ff.).

Aus heutiger, dem Wohle der Tiere noch mehr Aufmerksamkeit schenkender Sicht stellt das 3R-Prinzip keine ultimative Lösung für die Durchführung von Tierversuchen dar. Ein Vorschlag ist, das 3R-Konzept um ein viertes R (*refusal*) zu ergänzen, laut dem Tierversuche nur noch dann erlaubt sein sollten, wenn es einen eindeutigen Erfolg bzw. eine eindeutige Erkenntnis birgt. Sollte es keine hinreichende Aussicht auf Erfolg geben, so sollte man von In-vivo-Experimenten hin zu In-vitro-Experimenten wechseln (Lee et al. 2020, 2).

Diese Erweiterung des 3R- hin zum 4R-Konzept sieht der Autor keineswegs als Kritik an dem Modell von Russell und Burch, sondern vielmehr als eine möglicherweise optimierte Variante. In den 50er-Jahren des vergangenen Jahrhunderts gab es noch nicht die heutigen Möglichkeiten, mit In-vitro-Methoden zu experimentieren – obwohl die technischen Möglichkeiten auch heute noch nicht ausgeschöpft sind. Dennoch wird es immer so sein – zumindest während der nächsten Jahrzehnte –, dass gewisse Versuche nur am lebenden Tier möglich sind. So schnell kann sich die Technik gar nicht entwickeln, um sämtliche Tierversuche ins ‚tierfreie‘ Labor zu verlagern. Daher benötigt man nach wie vor einen Kompromiss, der sich in Lees Artikel so verhält, dass man eben nur mehr dann Versuche am lebenden Tier durchzuführen hat, wenn ein aussagekräftiges Ergebnis zu erwarten ist. Für mich ist der Begriff *refusal* allerdings etwas irreführend, zumal dieses R besagt, dass es unter gewissen Umständen eben doch erlaubt ist, Versuche an lebendigen Tieren durchzuführen.

Lee führt weiters – in Anlehnung an Ethikkomitees, die umfangreiche medizinische Behandlungen am Menschen, wie beispielsweise Organtransplantationen beobachten – an, dass das IACUC (*Institutional Animal Care and Use Committee*) gegründet wurde, um Tierversuche beziehungsweise Tierexperimente zu beobachten. Unter anderem wird durch das IACUC die Haltung der Tiere beaufsichtigt, damit die Tiere vor und zwischen den Experimenten einen geeigneten Ort haben, um sich vor etwaigen Strapazen zu erholen (ibid.).

Als Vertreter des Pathozentrismus stimme ich dem Konzept von Russell und Burch völlig zu. Manchmal lässt sich (großes) Leid eben nicht verhindern. Vor allem im Bereich der medizinischen Forschung ist es in vielen Bereichen unerlässlich, Medikamente an Tieren zu testen, um in einem angemessenen Tempo gewisse Wirkstoffe herzustellen. Meiner Meinung kann man es nicht vertreten, einem leidenden (menschlichen) Patienten zu sagen, dass sich die Entwicklung des für ihn relevanten Medikaments um ein paar Jahre verzögert, weil man keinem Tier mehr Leid zuführen möchte. Sollte es – wie Russell und Burch es beschreiben – möglich sein, das tierische Leid zu minimieren oder Tiere überhaupt nicht mehr in Experimente miteinzubeziehen, so würde ich dies begrüßen. Bis es so weit ist, müssen wir uns jedoch nach der Decke strecken.

3.1) Beispiel des Käfers

Nun sei ein Beispiel der Verehrung von Tieren, die von Ryder erwähnt wurde, vorgestellt. Bei diesem beispielhaften Tier handelt es sich um den Käfer im Allgemeinen und um den Skarabäus im Besonderen. Vor tausenden Jahren waren Skarabäen sehr häufig vorkommende Insekten, die den Menschen seit eh und je in ihren Bann gezogen haben. Die Mistkugel, die regelmäßig vom Skarabäus im Sand gerollt wird, wurde vermutlich als Sonne interpretiert. Das Vergraben dieser Mistkugel und das anschließende Ausgraben interpretierten die Alten Ägypterinnen/Ägypter mit dem Sonnenaufgang und dem Sonnenuntergang, der ihrer Ansicht täglich vom Sonnengott Re gelenkt wurde. Auch die Mumifizierung wurde vermutlich den Käfern nachempfunden. Es wird vermutet, dass die Alten Ägypterinnen/Ägypter bereits über die Metamorphose des Puppenschneiders Bescheid wussten und die Mumien wie einen Kokon einrollten, um den Leichen die Möglichkeit zu geben, sich nach einem tausendjährigen Schlaf noch einmal zu verwandeln und somit ihre Wiederauferstehung erleben zu können. Platon zufolge wurde der Skarabäus vor allem aufgrund seiner Gabe, eine mathematisch perfekte Kugel – genauso wie der Schöpfer der Erde – zu formen, verehrt. Den Mumien legte man herzförmig gestaltete Skarabäen auf die Brust oder das mumifizierte Herz. Dies sollte die Richter beim Totengericht milde stimmen (Klausnitzer 2019, 1ff.). Gemäß alten griechischen Überlieferungen hatten Skarabäen das Recht, zu

Göttervater Zeus auf den Olymp zu fliegen, was Menschen vorbehalten war (Klausnitzer 2019, 5).

Käfer wurden oft von Autorinnen/Autoren in Lyrik und Prosa als Motive verwendet. Am bekanntesten sind wohl die zentrale Bedeutung des Maikäfers bei Wilhelm Buschs *Max und Moritz* und die Figur des Gregor Samsa, der in Franz Kafkas *Die Verwandlung* eines Morgens als Käfer erwacht (Klausnitzer 2019, 8f.).

Interessant zu beobachten ist hier, dass der Autor des eben zitierten Buches, Bernhard Klausnitzer, die Ästhetik der Käfer als Grund dafür angibt, weshalb sie oft Eingang in die Literatur finden. Dabei nennt er unter anderem die beiden oben erwähnten Werke, in denen die Tiere jedoch nichts Schönes repräsentieren.

3.2) Beispiel der Katze

Ebenfalls im Alten Ägypten – wenn auch nicht nur dort – wurde der Katze hoher Respekt gezollt. Als der Mensch begann, Getreide anzubauen, und die geernteten Vorräte speichern wollte, musste er es vor Schädlingen, wie Ratten oder Mäusen, schützen, die durch Katzen ohne großen Aufwand bekämpft werden konnten. Oeser zufolge wurden Katzen nicht bewusst domestiziert. Vielmehr war es so, dass Katzen lange Zeit den gleichen Lebensraum wie der Mensch bewohnten und, als die Nützlichkeit der Tiere erkannt wurde, begann der Mensch, sich um Katzen zu sorgen und sie gut zu behandeln (Oeser 2005, 59).

Im Alten Ägypten fanden sich vermehrt Hinweise darauf, dass Katzen den Menschen viel mehr bedeuteten als deren Funktion, um das Getreide zu schützen. Ein Beispiel ist die bildliche Darstellung einer Wandmalerei, auf der zu sehen ist, wie eine Katze den Sonnengott Re verkörpert und im Kampf eine Schlange mit einem Messer köpft (ibid.).

Eine besondere Ehre wurde den Katzen im Alten Ägypten zuteil, da sie oft wie gesellschaftlich hochgestellte Menschen mumifiziert wurden. Nicht selten geschah dies im Rahmen öffentlicher Feierlichkeiten, beispielsweise dem regelmäßig abgehaltenen – sogenannten ‚heiligen‘ – Fest in der Stadt Bubastis. „Bei jedem dieser Feste, die von wilden, orgiastischen Zeremonien und rituellen Ekstasen begleitet waren, wurden hunderttausend mumifizierte Katzen zu Ehren der

jungfräulichen Katzengöttin bestattet. Dieser Katzenkult war so beliebt, dass er sich fast zweitausend Jahre lang behauptete.“ (Oeser 2005, 63).

Eine ähnliche Aufgabe wie bei der Schädlingsbekämpfung in Getreidespeichern hatten Katzen auf Schiffen. Da die Besatzung zu verhungern drohte, sollten die Vorräte von Nagetieren gefressen werden, wurden eigens Schiffskatzen auf die Fahrten mitgenommen. Im 15. Jahrhundert gab es weiters eine Regel, die besagte, dass Schiffseignerinnen/Schiffseigner nur dann eine Entschädigung für durch Nagetiere beschädigte Ware erhielten, wenn sie nicht vergessen hatten, eine Katze mitzunehmen (Oeser 2005, 110).

Da die Besatzung wusste, welche wichtige Aufgabe die Schiffskatzen für sie übernahmen, wurden die Tiere zumeist sehr gut behandelt. Einer Anekdote zufolge sorgte Admiral Nelson bei jeder Schifffahrt persönlich für das Wohl der Katze und riskierte sogar sein eigenes Leben, indem er noch einmal zurück an Bord ging, um die Katze zu holen, obwohl sein Schiff aufgrund einer Kollision mit einem Felsen jederzeit auseinanderzubrechen und zu sinken drohte (ibid.).

4) Die Relevanz des tierischen Leidens

Der folgende Abschnitt samt seiner Unterkapitel widmet sich dem Leiden des unfreien Tieres während der Haltung und des Transports. In diesem Teil der Arbeit geht es ausschließlich um den Umgang mit dem (noch) lebenden Tier und nicht um jenen mit dem toten Tier, worauf später in dieser Arbeit eingegangen wird.

Zunächst sei geklärt, inwiefern und ob man überhaupt tierisches Leiden wissenschaftlich erfahren kann. „Subjektive Empfindungen, wie Gefühle des Glücks und des Leids, sind aufgrund einer unumstößlichen Eigenschaft sehr schwer zu untersuchen: Sie sind privater Natur.“ (Dawkins 1982, 20)

Dies trifft auf Tiere genauso zu wie auf den Menschen; wenngleich man auch nicht wissen kann, ob Tiere im gleichen Ausmaß wie der Mensch ihre Gefühle zu verschleiern suchen. Abgesehen davon, stellt sich die grundlegende Frage, inwiefern man Gefühle des Glücks und des Leidens bei der Gesamtgattung Tier überhaupt ablesen kann. Diese Formulierung ist bewusst dergestalt gewählt, zumal wir bei einigen ausgewählten Tierarten durchaus in der Lage sind, ihre Gefühle zu errahnen. Wenn eine Katze schnurrt, wissen wir, dass es ihr gut geht. Wenn sie faucht und ihren Rücken zu einem gekrümmten Buckel formt, wissen wir, dass ihr etwas gerade nicht passt. Wenn sich ein Bär in einem Käfig auf und ab bewegt oder seinen Kopf ständig nach links und rechts dreht, weiß man, dass es ihm nicht gut geht. Was ist aber mit Tierarten, zu denen der Mensch im Allgemeinen keinen Bezug hat? Wie sieht es beispielsweise mit Insekten aus? Woran erkennen wir, ob es ihnen gut geht oder nicht? Interessiert es uns bei Insekten, wie es ihnen geht?

Bei der inzwischen öffentlich geführten Debatte über tierisches Leid geht es nahezu ausschließlich um Tiere, die geschlachtet werden. Über das Recht eines Insekts oder einer Ratte, die täglich weltweit Formen der Schädlingsbekämpfung zum Opfer fallen, verliert fast niemand öffentlichkeitswirksam ein Wort. Es wird als ‚normal‘ und ‚notwendig‘ angesehen, Wohnhäuser und Bürogebäude – kurzum alle Gebäude, in denen sich regelmäßig Menschen aufhalten – von Insekten, Wanzen oder Ratten zu befreien, indem man sie mittels giftiger Substanzen tötet. In den meisten Fällen ist dies kein kurzer, schmerzloser, sondern ein andauernder, qualvoller Tod, den diese Tiere erfahren müssen. Das allgemeine Mitleid für Tiere

dieser Art hält sich in der Regel in Grenzen, da beispielsweise Ratten bekanntermaßen Überträger von Krankheiten sind und sie somit für den Menschen gefährlich sind.

Es gibt jedoch – selbst bei Ratten – bereits Bestrebungen, einen aus ethischer Sicht besseren Zugang zu finden, um mit ihnen zurecht zu kommen. Bei einer online durchgeführten Studie aus dem Jahr 2020 wurde ermittelt, inwieweit niederländische Kammerjägerinnen/Kammerjäger das Wohlbefinden von Mäusen und Ratten in ihre Arbeit inkludieren. Ziel dieser Umfrage war es, einen Rahmen zu schaffen, nach dem künftig das Schädlingsmanagement – dieser Begriff wird für die Studie bewusst statt ‚Schädlingsbekämpfung‘ verwendet – aus Sicht der Kammerjägerinnen/Kammerjäger, der Kundinnen/Kunden und der Tiere optimiert werden kann. Unter anderem thematisiert die Umfrage den Einsatz von giftigen Ködern, die zwar sehr effektiv sind, jedoch zu einem langsamen und qualvollen Tod führen. Eine aufwändigere Alternative dazu wären beispielsweise Fallen, die sofort töten. Eine wesentliche Rolle kommt auch immer dem Ort der Schädlingsbekämpfung zu; in einer Spitalsküche herrscht beispielsweise eine größere Notwendigkeit, Ratten und Mäuse schnell und effektiv zu beseitigen, als in einem privaten Hinterhof (van Gerwen et al. 2020, 1f.).

Die Mehrheit der Teilnehmerinnen/Teilnehmer äußerte sich positiv dazu, dass beim Schädlingsmanagement die Interessen der Nagetiere ebenfalls eine Rolle spielen sollten. Zwar waren sich die meisten Teilnehmerinnen/Teilnehmer einig, dass giftige Köder das Wohlbefinden der Tiere sehr stark limitieren, jedoch gab die Mehrheit ebenfalls an, diese aufgrund der Effektivität und der Kundinnen-/Kunden-Zufriedenheit hauptsächlich zu nutzen. Als einen Lösungsansatz für ein optimales Schädlingsmanagement stimmen die Teilnehmerinnen/Teilnehmer der Studie darin überein, dass man Kundinnen/Kunden umfangreich aufklären sollte. Viele Schädlingsplagen könnten durch Präventivarbeit vermieden werden, in dem man zum Beispiel keine Essensreste über einen längeren Zeitraum liegen lässt oder diese nicht leicht zugänglich lagert. Gerade dies wird jedoch von den Kammerjägerinnen/Kammerjägern als Herausforderung empfunden, da Kundinnen/Kunden oft uneinsichtig sind und sich nicht belehren lassen möchten. Hier wiederum sind gute Kommunikationstechniken seitens der Kammerjägerinnen/Kammerjäger gefragt (van Gerwen et al. 2020, 15ff.).

4.1) Das Leiden während der Haltung

Eine der Hauptursachen der sehr oft nicht artgerechten Haltung der zu schlachtenden Tiere ist der teilweise niedrige Preis für Fleisch. Lediglich eine für Tiere sehr stressige Massentierhaltung ermöglicht es, den Kilopreis für Fleisch manchmal unter jenem von Gemüse zu halten. Die Starköchin Sarah Wiener fasst dies in einem Zitat treffend zusammen: „Unser immenser Fleischkonsum macht nicht nur uns krank. Er befördert ein industrielles System, das über die gesamte Kette der sogenannten Wertschöpfung nur Verlierer kennt: Böden, die ihre Fruchtbarkeit verlieren, überzüchtete Pflanzen und Tiere, globale Ernährungsungerechtigkeit und Arbeiter, die ausgebeutet werden. Der Billigfleischkonsum vernichtet weltweit kleinbäuerliche Existenzen und die Möglichkeit, nachhaltige Landwirtschaft und Tierhaltung zu befördern“ (Wiener 2015).

Dieses Zitat mag auf den ersten Blick übertrieben klingen, bei näherer Betrachtung ist es dies nicht mehr. Kleinbäuerinnen/Kleinbauern, die sich bemühen, das Leben der Tiere so angenehm wie möglich zu gestalten – die moralische Frage nach einem ‚angenehmen‘ Tierleben, das nur darauf fußt, dass ebenjene Tiere früher oder später getötet und gegessen werden, wird an anderer Stelle diskutiert –, betreiben einen großen Aufwand und müssen daher für ihre Ware mehr Geld verlangen als für Fleischprodukte, die aus Massenhaltung stammen und zu Diskont-Preisen in Supermärkten verkauft werden. Auch ein renommiertes Möbelhaus geriet im Juli 2020 in die Schlagzeilen, weil es in seinen Restaurants ein Schnitzel samt Beilage um lediglich € 2,50 angeboten hat.

Jedoch kann man die Schuld hier nicht nur bei Konsumentinnen/Konsumenten suchen, zumal in Österreich viele Menschen knapp an oder unter der Armutsgrenze leben. Diese Personen sind schlicht nicht in der Lage, auf nachhaltig produzierte Ware zu achten; vielmehr sind sie froh, für sich beziehungsweise für ihre Liebsten überhaupt etwas Essbares bezahlen zu können.

Aufgrund der vor allem in Europa stattfindenden Massenfleischproduktion werden Unmengen an Ressourcen, insbesondere sehr viel sauberes Trinkwasser, verwendet (ibid.). An der Frage, was nun wirklich eine ‚artgerechte‘ Haltung ist, scheiden sich allerdings auch die Geister – vor allem, wenn man davon ausgeht,

dass das Töten das Endprodukt des Haltens darstellt. Die Tierrechtsethik sieht beispielsweise eine komplett tierfreie, rein vegane, ökologische Landwirtschaft vor. Tiere dürfen hierbei also weder als Nutztier, als Fleischlieferant noch als Zucht tier verwendet werden. „Die betroffenen Interessen der Tiere wie Leben, sozialer Kontakt zum Nachwuchs oder Bewegungsfreiraum werden als gewichtiger angesehen als die Interessen der Menschen, die von der Tierhaltung profitieren.“ (Bossert 2018, 44) Wie Leonie Bossert in ihrem Artikel zugibt, wird es – falls es überhaupt dazu kommt – noch sehr lange dauern, bis es weltweit nur mehr vegane Landwirtschaften gibt. In Entwicklungsländern kann der Autor selbst mittel- und langfristig keinen Weg einer veganen Landwirtschaft erkennen, der tierisches Leid während der Haltung reduzieren würde. Solange sie dem durchschnittlichen Standard der Industrieländer derart eklatant hinterherhinken, wird dieses Umdenken nicht stattfinden.

Was eigentlich versteht man genau unter ‚Massentierhaltung‘? Was ist daran so schrecklich oder gar barbarisch? Im Folgenden wird versucht, dies näher zu erläutern. In Ställen der Massentierhaltung erfahren Tiere großen Schmerz und großes Leid. Schweinen werden die Eckzähne abgestumpft, damit sie sich in Panik nicht gegenseitig beißen können, während Hühnern die Schnabelspitzen abgeschnitten werden, um sich nicht gegenseitig blutig zu hacken. Männlichen Ferkeln entfernt man die Hoden, um den typischen Ebergeruch loszuwerden. All dies geschieht ohne Betäubung. Des Weiteren werden Hennen zwangsgemästet, sodass sie aufgrund ihres eigenen Gewichtes zusammenbrechen (Sailer 2012, 29).

Diesen Zuständen in den Stallungen folgen ähnlich qualvolle Transporte zu den Schlachthöfen. Der Platz in den Fahrzeugen ist viel zu gering bemessen, sodass sich die Tiere erneut ängstigen und verletzen, zum Teil auch gegenseitig. Das Ertragen extremer Hitze oder Kälte ist für die Tiere mitunter ebenfalls Teil eines solchen Transports (ibid.).

Diese Behandlung der Tiere, die zweifelsfrei als unmenschlich angesehen werden darf, konnte man lange Zeit so rechtfertigen, dass Tiere eben keine Menschen seien und deswegen auch nicht unbedingt menschliche Behandlung erfahren müssten beziehungsweise es völlig legitim sei, unmenschliche Behandlung zu

erfahren. Gemäß Sailer greift dieses – dem Autor zufolge moralisch bereits immer schon bedenkliche Argument – heutzutage auch faktisch nicht mehr, zumal in der Zwischenzeit die Wissenschaft erforscht hat, dass Tiere, zumindest Säugetiere, sehr wohl ähnlich wie der Mensch empfinden, was Bedürfnisse, Wünsche oder Zukunftsvorstellungen betrifft (ibid.). Auch Iris Radisch bringt es im folgenden Zitat auf den Punkt:

„Heute weiß man, dass sich der Mensch entgegen den frommen Wünschen der christlichen Philosophen hinsichtlich der Erbinformation nur geringfügig von den anderen Säugetieren unterscheidet. Das Nervensystem, die Verarbeitung von Reizen, Emotionen wie Angst und Panik sowie das Empfinden von Schmerzen sind bei Mensch und Tier identisch. Das komplizierte Paarungsverhalten, das Zusammenleben in Gruppen und Familien, die Fähigkeit, vorzusorgen und zu planen, die vielfältigen wortlosen Verständigungssysteme der Tiere untereinander weisen sie als unsere nächsten Verwandten aus. Die Unterschiede, die zwischen uns und ihnen bestehen bleiben, sind nur gradueller, aber keineswegs prinzipieller Natur. In vielem sind Tiere dem Menschen sogar weit überlegen. Der Seh-, Hör- und der Tastsinn ist bei den meisten Säugetieren höher entwickelt als bei uns. Vom genialen tierischen Navigationssystem, von den Feinheiten der Brutpflege, der beneidenswerten animalischen Work-Life-Balance, der Schönheit und Eleganz der Bewegung, dem bewundernswert genügsamen Lebensstil der Tiere gar nicht erst zu reden. Kurzum: Es gibt überhaupt keinen Grund, den Menschen Leidensfähigkeit und Lebensrecht zuzusprechen und es den Tieren abzuerkennen.“ (Radisch 2010)

Dem ist nicht viel hinzuzufügen. Prozesse wie die oben beschriebenen haben wohl bislang nur deswegen nicht so viel Aufmerksamkeit erregt, weil die Öffentlichkeit noch nicht allzu viel darüber weiß beziehungsweise die Medien nicht derart drastisch sowie anschaulich darüber berichten. In den letzten Jahren hat durch den in der westlichen Welt stark gewachsenen Veganismus die Problematik der Massentierhaltung zwar ein größeres mediales Echo erfahren als zuvor. Allerdings mussten seit der Corona-Pandemie und diversen Kriegen viele andere Themen aus den Medien weichen, so auch die Berichterstattungen oder Diskussion über Massentierhaltung. Dass es zur Zeit des Verfassens dieser Arbeit für die überwiegende Mehrheit der Bürgerinnen/Bürger dringlichere Probleme gibt, als sich mit Tierhaltung auseinanderzusetzen, erscheint daher weitgehend plausibel.

Viele Menschen stehen vor dem beruflichen Ruin; man weiß nicht, ob man seiner Arbeit nachgehen kann/darf oder ob man sich in Kurzarbeit begeben muss oder seinen Job überhaupt verliert.

Die zwei Milliarden ärmsten Menschen der Welt geben 50 bis 70 Prozent ihres Gehalts für Nahrungsmittel aus, was dazu führt, dass sie – wenn überhaupt – lediglich eine Mahlzeit pro Tag zu sich nehmen können. Nicht selten ist dies ein wesentlicher Grund für Aufstände und Abwanderung (Lemke 2016, 35). Dieser Gruppe kann man kaum moralische Vorwürfe bezüglich ihrer Essgewohnheiten machen. Doch dies soll nicht als Ausrede für jene dienen, die es sich leisten könnten, beim Kauf das Tierwohl zu berücksichtigen; auch wenn es lediglich darum geht, teureres Fleisch zu kaufen, dem eine gute Tierhaltung vorausgeht. Durch Einkaufen in den richtigen Geschäften kann man sich – wenn man sich die Zeit nimmt, um für unterschiedliche Lebensmittel unterschiedliche Geschäfte aufzusuchen – auch mit kleineren Geldbeträgen gesunde und nahrhafte Mahlzeiten zubereiten (Lemke 2016, 349).

4.1.1) Tierhaltung im Zoo

Die immerwährende Neugier der Menschen führte bereits sehr früh in der Geschichte dazu, dass Tiere zum Zwecke des Bestaunens und manchmal auch der Belustigung zur Schau gestellt wurden.

Bereits im dritten Jahrtausend vor Christus wurden von den Sumerern und in Indien wilde Tiere gehalten, darunter Nashörner, Gaviale, Antilopen, Affen, Elefanten und Tiger. Dies geschah damals noch weniger aufgrund des Vorführs der Tiere, sondern hatte hauptsächlich religiöse Gründe, die in Indien selbst heutzutage noch eine große Rolle im Umgang mit Tieren spielen. Streng gläubige Buddhistinnen/Buddhisten ernähren sich vegetarisch, da sie an die Möglichkeit glauben, irgendwann selbst als Tier wiedergeboren zu werden (Austermühle 1996, 16).

Ob es heutzutage in der westlichen Welt noch angebracht ist, Tiere zu halten, darüber mag man streiten. Auch wenn sich die Bedingungen in den Zoos über die

Jahrzehnte für die Tiere stark verbessert haben, so ist doch anzuzweifeln, ob ein Zoo einen idealen Ort für ein Tier darstellt.

Eine wesentliche Frage hierbei ist, ob Zoos eine relevante Rolle für die Forschung bieten und nicht lediglich dem Amüsement der Besucherinnen/Besucher dienen.

Zoos „[...] geben vor, die Forschung zumindest auf drei Arten zu unterstützen: So finanzieren sie die Forschung vor Ort durch Wissenschaftler, die nicht zur Belegschaft gehören, zudem beschäftigen sie Wissenschaftler innerhalb der Zoobelegschaft, und schließlich machen sie sonst nicht zugängliche Tiere für Studien verfügbar.“ (Austermühle 1996, 246) Allerdings unterstützen in Wahrheit nur wenige Zoos die Forschung mit ihren eingenommenen Geldern. Eigene Wissenschaftlerinnen/Wissenschaftler werden fast ebenso wenig in Zoos beschäftigt, weshalb nahezu ausschließlich die oben erwähnte dritte Art unterstützt wird. Einige Zoos stellen Studentinnen/Studenten ihre Tiere für wissenschaftliche Studien zur Verfügung; jedoch muss auch hier nach der Sinnhaftigkeit gefragt werden. Tiere, die in Gefangenschaft leben, weisen gänzlich andere Verhaltensmuster und größtenteils auch unterschiedliche anatomische Entwicklungen im Gegensatz zu Tieren in freier Wildbahn auf. Aufgrund dessen sind Studien an Tieren in Zoos eher als Selbstzweck zu sehen, da sie außerhalb des Zoos kaum relevant sind. Die einzigen Erkenntnisse, die hier, wenn überhaupt, gewonnen werden können, betreffen somit etwaige Verbesserungen der Tierhaltung im Zoo (Austermühle 1996, 246f.).

Judith Benz-Schwarzburg und Madelaine Leitsberger befassen sich in ihrem Paper *Zoos zwischen Artenschutz und Disneyworld* explizit mit dem Thema der Wahrnehmung von Zoos als Unterhaltungseinrichtungen, die lediglich auf dem Papier den Artenschutz fördern und nur am Rande die Besucherinnen/Besucher versuchen, über Tiere zu informieren und aufzuklären (Benz-Schwarzenburg, Leitsberger 2015, 17). Im Prinzip sind Artenschutz und Bildung als moralische Legitimierung zu sehen, weshalb man überhaupt Zoos betreibt. Jedoch ist zu beobachten, dass zumeist das Wohl der Besucherin/des Besuchers im Vordergrund steht und nicht das des Tieres, wobei es eigentlich anders sein sollte (Benz-Schwarzenburg, Leitsberger 2015, 17f.).

Dem kann ich nur beipflichten. Abseits der Frage, ob es aus moralischer Sicht in Ordnung ist, Tiere in Zoos zu halten oder sich, so ist es für mich die Pflicht der Zoobetreiber, den Tieren – wenn sie schon im Zoo leben (müssen) – ein so komfortables Leben wie nur irgend möglich zu bieten.

Bildung und Artenschutz treten Benz-Schwarzenburg und Leitsberger zufolge beim Gesamtpaket „Zoo“ vermehrt in den Hintergrund, was auch bei der Außenwirkung der Zoos, etwa auf deren Homepages, ersichtlich ist. Spaß scheint der zentrale Faktor zu sein, mit dem Besucherinnen/Besucher angelockt werden sollen. Eher weniger wird versucht, sich durch erfolgreiche Zuchtprogramme oder wissenschaftliche Erkenntnisse zu präsentieren (Benz-Schwarzenburg, Leitsberger 2015, 18f.).

Anhand von vier Prinzipien werden am Beispiel des Tiergarten Schönbrunn und des Schwaben Park Gmeinweiler-Kaisersbach Gemeinsamkeiten zwischen Zoos und Disney-Themenparks aufgezeigt. Diese Prinzipien übernehmen sie von Beardsworth und Bryman (vgl. Beardsworth, Bryman 2001, 83ff.).

Prinzip Nummer eins ist die Sortierung der Schaustellung und die Konstruktion der eigenen Selbstdarstellung anhand von Themen, was sich in Zoos auf unterschiedlichen Ebenen verorten lässt (Benz-Schwarzenburg, Leitsberger 2015, 20). Das Thema Bildung beziehungsweise Artenschutz findet man beim Tiergarten Schönbrunn sowohl auf der Homepage als auch im Zoo selbst. Zahlreiche Hinweistafeln versorgen die Besucherin/den Besucher mit Informationen über Tiere bezüglich der Gefährdung und darüber, ob sie Teil von Zuchtprogrammen sind oder nicht. Des Weiteren erfährt man ebenfalls, inwiefern sich der Tiergarten Schönbrunn aktiv am Artenschutz beteiligt. Jedoch erhält man keine Informationen darüber, wie viel der Einnahmen tatsächlich für Artenschutzprogramme aufgewendet wird (ibid.).

Weiters zählt auch die Kreation von Leitmotiven innerhalb der Ausstellungen und Attraktionen zu diesem ersten Prinzip. „So entstehen zunehmend Afrikasteppen Dschungelwelten und ähnliche künstliche Lebensräume...“, die das natürliche Umfeld der in diesem Bereich des Zoos lebenden Tiere imitieren (Benz-Schwarzenburg, Leitsberger 2015, 21). Da die Tiere aufgrund ihrer Positionierung zumeist nichts von diesen fiktiven Welten sehen können, ist es offensichtlich, dass

dies nur für die Betrachterin/den Betrachter erschaffen wurde, damit sie/er für ein besseres Besuchserlebnis in die Welt der Tiere geradezu eintauchen kann. Im Tiergarten Schönbrunn ist es durchaus üblich, um den Besuch einzelner Tiere herum eine derartige Architektonik anzuwenden; beispielsweise im Koalahaushaus. Ein Lehm Boden im Besucherinnen-/Besucherbereich, aborigene Wandmalereien, Eukalyptus und Didgeridoo-Musik sollen australisches Flair vermitteln (Benz-Schwarzenburg, Leitsberger 2015, 21f.).

Meiner Meinung ist es nicht verwerflich, die Umgebung der spezifischen Tiere für die Besucherinnen/Besucher dem tatsächlichen Lebensraum der Tiere anzugleichen. Wie schon beschrieben, werden die Menschen in diese Welt für eine kurze Zeit mitgenommen, was unter Umständen zu einem höheren Genussfaktor des Zoobesuchs beitragen kann. Es mag sein, dass dies Disney-Elemente beinhaltet, jedoch kommen die Tiere dadurch weder zu Schaden noch wird ihnen dadurch die Würde genommen.

Als zweites Prinzip wird die Ausdifferenzierung und Vermischung von verschiedenen Konsumbereichen beschrieben. Hierunter versteht man die Errichtung von Restaurants und Geschäften, aber auch die Verwendung von aus Vergnügungsparks bekannten Elementen wie Achterbahnen und Zirkusshows. Im Tiergarten Schönbrunn gibt es eine Vielzahl an Restaurants, Imbissbuden sowie Souvenirläden. Der größte im Haupteingangsbereich kann auch von Menschen aufgesucht werden, die keine Zoobesucherinnen/Zoobesucher sind, was deutlich macht, dass der Zoo auch über die Besucherschaft hinaus versucht, profitabel zu sein. Jedoch ist es – verglichen mit anderen Zoos – in Schönbrunn nicht der Fall, dass man beim Verlassen durch ein Souvenirgeschäft gehen muss. Bis auf den Streichelzoo und das Ponyreiten finden sich in Schönbrunn keine Elemente, die auf einen Vergnügungspark hindeuten. Anders verhält es sich beim Schwaben Park Gmeinweiler-Kaisersbach. Hier gibt es neben Fahrgeschäften, Rutschen und Scootern auch Tier-Shows, bei denen beispielsweise Schimpansen aus ihren natürlichen Lebensabläufen gerissen werden, in dem sie in einer Art Theater auftreten (müssen), wo sie unter anderem menschliche Kleidung tragen und Menschen zur Belustigung der Zuschauerinnen/Zuschauer imitieren (Benz-Schwarzenburg, Leitsberger 2015, 23). Durch derartige Praktiken laufen Zoos Gefahr, dass Bildung und Artenschutz in den Hintergrund treten und stattdessen

der Spaßfaktor des Publikums der Haupttreiber wird. Sollten sich Zoos durch Bildung und Artenschutz definieren, so brächen sie mit ebendiesen Werten, wenn sie durch den Spaßfaktor des Publikums zu leiden haben. Man kann kaum von Tierschutz sprechen, wenn man Tiere während Shows ihrer kompletten Eigenständigkeit beraubt (Benz-Schwarzenburg, Leitsberger 2015, 24).

Die Vermischung von Zoo und Vergnügungspark sehe ich ebenfalls kritisch. Man sollte zwar niemanden vorverurteilen, jedoch ist – wie die Autorinnen richtigerweise anmerken – nicht davon auszugehen, dass Menschen, die von einer Achterbahn zur nächsten ziehen, dazwischen die Muße finden, sich ernsthaft mit dem Thema des Artenschutzes auseinanderzusetzen. Tiere gelten hier ebenso als Attraktionen wie die Fahrgeschäfte, was – wie ich finde – keine positive Entwicklung in der Zoowelt darstellt. Bei derartigen Zoos sollte man auch genau hinsehen, inwiefern sie sich wissenschaftlich betätigen, um gegebenenfalls zu unterbinden, dass sie unter dem Deckmantel der Wissenschaftlichkeit einen Vergnügungspark betreiben und dadurch das Recht behalten, Tiere bedrohter Arten aus fernen Ländern zu importieren (Goldner 2014, 67).

Merchandising gilt hier als drittes Prinzip. Darunter fällt das klassische Verkaufsgeschäft von Werbeprodukten wie Kuscheltieren, T-Shirts und Stiften mit Bildern von Tieren darauf und so weiter. Einzelne Tiere werden ebenso regelmäßig zu Werbezwecken vermarktet, wie das der Berliner Zoo mit dem im Jahr 2006 geborenen Eisbären Knut tat, der als Jungtier weltweit bekannt wurde und Massen an Besucherinnen/Besuchern angelockt hat. Zoo-Strategien wie diese deuten „...in Richtung einer Ausrichtung als Ort des Entertainments und nicht der Bildung oder des Artenschutzes...“ (Benz-Schwarzenburg, Leitsberger 2015, 25).

Auch der Tiergarten Schönbrunn wirbt mit Neuigkeiten über den eigenen Nachwuchs, allerdings nicht in einem derart großen Ausmaß, wie es bei Knut der Fall war. Doch es ist im Tiergarten Schönbrunn möglich, bestimmte Bereiche als Eventlocation anzumieten, um Gäste mit einem besonderen, exotischen Flair und beispielsweise einem Aperitif zwischen den Tieren anzulocken. In solchen Fällen wird das Tier zum Merchandisingartikel, das als ideales Mittel zur Profitoptimierung dient. Tiere werden somit zu würdelosen Objekten (Benz-Schwarzenburg, Leitsberger 2015, 25f.).

Hier wiederum sehe ich nichts Falsches daran, T-Shirts, Kuscheltiere und ähnliches zu verkaufen. Natürlich dient dies dem Zoo als zusätzliche Einnahmequelle, allerdings ist dies nichts, was Tieren schadet oder diese herabwürdigt. Das Zielpublikum von Kuscheltieren und T-Shirts sind vornehmlich Kinder beziehungsweise deren Eltern und da Kinder, vor allem kleine Kinder, nicht in der Lage sind, sich bewusst mit Artenschutz auseinanderzusetzen, kann man es ihnen meiner Meinung nach nicht übelnehmen, das Lieblingstier als Kuscheltier mitzunehmen und sich täglich beim Schlafengehen daran zu erfreuen, dass man etwas hat, das an den letzten Zoobesuch erinnert. Das Spielen mit Kuscheltieren ist für die individuelle Entwicklung eines Kindes förderlicher, als sie mit Tablets oder (Kinder-)Handys hantieren zu lassen. Laut aktuellen Studien gibt es Beweise für physische und psychische Beeinträchtigungen von Kindern beziehungsweise Jugendlichen, die durch eine vermehrte Nutzung von Smartphones entstehen („Gesundheitliche Folgen der Digitalisierung“, 2025). Kuscheltiere hingegen werden – manchmal als medizinisches Personal verkleidet – sogar bewusst in manchen Kinderkrankenhäusern eingesetzt, um Kindern die Angst vor Ärztinnen/Ärzten und Krankenhäusern zu nehmen (vgl. Hillienhof 2014, 22f.).

Die emotionale Arbeit des Tieres stellt das vierte und letzte Prinzip dar. Damit ist gemeint, dass Tiere zumeist durch antrainiertes Verhalten die Besucherinnen/Besucher unterhalten und bei ihnen positive Emotionen auslösen. Im Tiergarten Schönbrunn ist dies bei der Fütterung der Robben zu erkennen, die sich eindeutig Showelementen bedient, wenn die Tiere durch angelernte Tricks, beispielsweise gegenseitiges Umarmen, die Zuschauerinnen/Zuschauer bei Laune halten. Dies ist im Gegensatz zu vielen anderen Zoos allerdings die einzige derartige Situation im Tiergarten Schönbrunn. Im Schwaben Park dagegen werden, wie bereits oben erwähnt, regelmäßige Schimpansen-Theater aufgeführt, bei denen die Menschenaffen durch antrainiertes Verhalten Menschen imitieren und damit die Besucherinnen/Besucher unterhalten sollen. Dies ist ein sehr drastisches Beispiel der emotionalen Arbeit der Tiere, die etwas tun, das sie in freier Wildbahn nie tun würden (Benz-Schwarzenburg, Leitsberger 2015, 27f.).

Im Jahr 2017 hat der Schwabenpark diese Shows aufgrund anhaltender Kritik eingestellt.

Einige Zoos, beispielsweise jener in Schönbrunn, nehmen die Wissenschaftlichkeit, den Artenschutz und vor allem die Bedingungen für die Tiere ernster als andere Tiergärten, die Show-Elemente in hohem Ausmaß nutzen, um Besucherinnen/Besucher anzulocken. Ein flächendeckendes, globales oder zumindest kontinentales Konzept, das höhere Standards für Tiergärten anstrebt, wäre im Sinne der Tiere wünschenswert, damit unter anderem die eben beschriebene emotionale Arbeit des Tieres nicht überstrapaziert wird. Ferner sollte der Gehalt der wissenschaftlichen Komponente der Zoos genauer überprüft werden.

4.2) Das Leiden während des Transports

Das Bewusstsein für eine ethisch saubere Lösung der Tiertransporte ist kein neues Phänomen. Bereits in den 1990er-Jahren und schon davor war man sich dessen bewusst, dass Tiertransporte zwar teilweise notwendig für die Fleischproduktion, jedoch keineswegs unproblematisch für die noch lebenden Tiere sind. Zwar kann man argumentieren, dass sie unmittelbar nach dem Transport sowieso getötet werden und die Umstände so kurz vor ihrem Tod nicht viel Bedeutung haben. Allerdings betrachtet man Tiere – allen voran Säugetiere – schon länger als menschenähnliche Wesen, zumindest was die Gefühlslage bei Angst und Schmerzen betrifft. Daher plädiert Kotter für eine menschenähnliche Behandlung von Tieren, die zur Lebensmittelherstellung verwendet werden. Ferner verlangt er, beim Import von tierischen Produkten im Sinne der Nachhaltigkeit darauf zu achten, ob in der Transport- und Produktionskette ein menschenwürdiges Verhalten gegenüber den Tieren an den Tag gelegt worden ist (Kotter 1992, 1066f.).

Es wäre trügerisch, zu denken, dass der Mensch in der Lage sei, sich komplett in das Gefühlsleben der Tiere hineinzusetzen, jedoch laufe er stets Gefahr, dies aus Bequemlichkeit heraus nicht einmal zu versuchen. Es bedürfe somit eines Abwägens diverser Interessen für unterschiedliche Tierarten (Fikuart et al. 1995, 15).

Teutsch sieht außerdem insbesondere die Tierärztin/den Tierarzt in der Pflicht, im Schlachtungsprozess, zu dem der Transport zählt, nicht nur das Fleisch vor und nach der Schlachtung auf Qualität zu prüfen, sondern auch während und vor dem Transport dafür zu sorgen, dass die Tiere möglichst unversehrt und stressfrei verladen beziehungsweise transportiert werden (Teutsch 1990, 196).

Nach meinem Dafürhalten ist zumindest regionaler Tiertransport leider nötig, um Menschen Fleischverzehr zu ermöglichen, da nicht (mehr) jede/jeder die Möglichkeit hat, selbst Tiere zu züchten. Um das Tierleid zu reduzieren, könnte man jedoch den Langstreckentransport von Tieren eindämmen, der – abgesehen vom verursachten Tierleid – ebenso ungewollt Tierseuchen über große Entfernungen übertragen kann, die den Menschen schaden könnten (Zucker et al. 2021, 80).

Nach von Mickwitz et al. ist es einerseits nachvollziehbar, welchem wirtschaftlichen Druck die Nutztierhaltung ausgesetzt ist, andererseits können Tierethikerinnen/Tierethiker nicht wegsehen, wenn offensichtliche Missstände aufgezeigt werden, beispielsweise unnötige Grausamkeiten, verbunden mit einem drastisch hohen Ausmaß an Schmerz und Leid. „Wir dürfen die zu unserem Nutzen gehaltenen Tiere nicht missbrauchen. Wir dürfen die Anforderungen, die das Tier an seine Umwelt stellt, nicht missachten. Wir dürfen unsere Leistungsanforderungen nicht überziehen.“ (von Mickwitz et al. 1994, 29).

Bereits die Art der Tierhaltung beeinflusst die Empfindungen des Viehs während des Transports. Nutztierhaltung findet oft in dunklen, von der Umwelt weitgehend isolierten Räumen statt. Dies führt zu einer Reizüberflutung, wenn die Tiere plötzlich aus der tristen, für sie jedoch gewohnten Umgebung schlagartig ins Freie und danach auf die Rampe eines Lastwagens getrieben werden (Fikuart et al. 1995, 42f.).

Verstärkt wird dieser Umstand zudem, wenn Tiere, die isoliert aufgewachsen sind, plötzlich mit einer Vielzahl von Tieren ihrer Art auf der Ladefläche eines Fahrzeugs zusammengepfercht werden. In diesem Zusammenhang wurden bei sechs Monate alten Kälbern nach dem Transport höhere Cortisolwerte im Blut nachgewiesen, wenn sie vor dem Transport isoliert gelebt hatten – im Vergleich zu denjenigen, die bereits immer in Gruppen gelebt hatten. Auch waren es die isoliert

aufgewachsenen Kälber, die sowohl beim Treiben als auch beim Beladen mehr Probleme bereiteten als die anderen. Überdies wurde bei ihnen während und nach dem Transport eine höhere Körpertemperatur gemessen (Trunkfield et al. 1991, 40).

Man sollte des Weiteren darauf achten, Tiere eher gemeinsam mit ihnen bereits bekannten Artgenossen zu transportieren. Sollten aus logistischen Gründen doch mehr Tiere auf einmal transportiert werden, empfiehlt es sich, die Gruppen zumindest einen Tag davor zusammenzuführen, damit sie einander nicht gänzlich fremd sind. Andernfalls kann es während des Transports vor allem unter männlichen Tieren zu teils brutalen Revierkämpfen kommen, die aufgrund der Enge nahezu alle Tiere auf der Ladefläche miteinbeziehen (Fikuart et al. 1995 43f.).

Wie bereits oben erwähnt, seien nachstehend Vorschläge versammelt, wie man den Transport – spezifisch auf die jeweilige Tierart zugeschnitten – optimieren kann.

Beginnen wir mit Schweinen: Schweine weisen eine erhöhte Herzfrequenz auf, wenn sie bergauf gehen oder sich aus den Augen verlieren. Der Einsatz des elektrischen Treibstocks führt ebenfalls dazu (van Putten, Elshof 1978, 248). Daher ist es besser, Schweine lediglich in kleinen Gruppen zu treiben, sodass sie trotz ihrer Kurzsichtigkeit die anderen Tiere nicht aus den Augen verlieren (Wenzlawowicz et al. 1994, 240). Ein an Schweine angepasster Treibgang, der die Tiere vom Stall zu den Fahrzeugen lotst, macht die Arbeit der Treiberinnen/Treiber erheblich einfacher und effektiver. Die Breite des Gangs definiert die Reihenstärke der Schweine. Eine Verengung des Ganges hin zur Rampe ist zu vermeiden, da die kurzsichtigen Schweine dies erst viel zu spät erkennen, was den Ablauf erheblich verzögert und die Schweine zusätzlich stresst (Laube, Schulze 1991, 191ff.).

Rinder hingegen tendieren dazu, vor neuen, ihnen unbekannten Situationen die Flucht zu ergreifen. Geraten sie in Panik, kann man ihr Verhalten nicht mehr berechnen, was bereits oft zu zerstörten Zäunen und verletzten Menschen geführt hat. So wie bei allen Tieren ist es vor allem bei Rindern von großer Bedeutung, ihre Ausweichdistanz zu kennen und beim Treiben darauf zu achten (Fikuart et al.

1995, 49). Beim Verladen von trächtigen Kühen sollte auf jeden Fall beachtet werden, fachkundiges Personal für den Fall einer plötzlichen Geburt mit an Bord zu haben, selbst wenn das Kalben erst später zu erwarten ist (Fikuart et al. 1995, 50f.).

Gastecker zufolge kommt man mit dem Verladen von Rindern am schnellsten voran, wenn man sich Zeit lässt. Die Tiere sind außerordentlich sensibel und bemerken eine ungeduldige Körpersprache des Menschen, weswegen sie den Vorgang des Öffern verzögern. Es ist ratsam, genug Zeit aufzuwenden, um gegenseitigen Respekt aufzubauen, bevor man zur Tat schreitet (Gastecker 2018, 42). Rinder versuchen, Stresssituationen zu meiden, also sollte man ihnen entgegenkommen und dafür sorgen, dass sie sich wohlfühlen. Bereits kleine Dinge können dazu führen, dass sich Rinder gestresst fühlen. Beispiele hierfür sind der Wechsel vom dunklen Stall ins helle Licht beziehungsweise das Reflektieren des Sonnenlichts in Wasserpfützen. Starke Schatten von Gittern können ebenfalls Stress auslösen. Wenn die Tiere nicht daran gewöhnt sind, sollten sie weiters nicht aufgezümt werden. Rinder sind sehr schreckhaft, weswegen man Lärm in Form der eigenen Stimme wie auch durch Rasseln oder Quietschen vermeiden sollte (ibid.).

Es lässt sich hinterfragen, weshalb eine trächtige Kuh beziehungsweise trächtige Tiere im Sinne des Schlachtens überhaupt verladen werden müssen; davon sollte man generell absehen. Gerichte haben inzwischen auch schon darauf reagiert. In Deutschland etwa dürfen ab dem 01.09.2017 – mit der Ausnahme von Schafen und Ziegen – keine Muttertiere mehr geschlachtet werden, die sich im letzten Drittel der Schwangerschaft befinden („Schlachtverbot hochträchtiger Nutztiere tritt in Kraft“, 2017). Dies ist als positive Entwicklung zu werten, aber es wäre noch mehr zu begrüßen, würden gar keine trächtigen Tiere – auch keine Schafe oder Ziegen – mehr geschlachtet.

Schafe haben ein ausgeprägtes Gedächtnis, sodass sie sich genau daran erinnern, wenn eine bestimmte Situation zu Schmerzen oder sonstigem Unwohlsein geführt hat. So wie Rinder reagieren Schafe ebenfalls mit Flucht, was auch ihr Verhalten unberechenbar macht. Aufgrund des starken Herdentriebs der Schafe ist es ratsam, die Tiere nur in Gruppen anstatt einzeln zu treiben, was zu

einer enorm höheren Widerspenstigkeit führen würde. Dabei wird oft als Leitschaf ein besonders gut dressiertes Mutterschaf, auch „Judasschaf“ genannt, verwendet (Fikuart et al. 1995, 51).

Ein besonders dramatisches Ereignis spielte sich im März 2021 ab, als das Frachtschiff *Ever Given* für einige Tage den Suezkanal in Ägypten blockierte, weshalb eine Vielzahl von Schiffen an der Durchfahrt gehindert wurde. Im Stau befanden sich elf rumänische Frachtschiffe mit insgesamt 130.000 lebenden Schafen an Bord. Es war jedoch genug Nahrung vorhanden, um die Tiere weiterhin zu versorgen (Fromme et al. 2021). Dieser Vorfall brachte allerdings eine internationale Debatte darüber ins Rollen, ob es auch in Zukunft erlaubt sein sollte, eine derartige Menge an Tieren über weite Distanzen zu transportieren. Ob daraus künftige Verbote beziehungsweise Gesetze abgeleitet werden, bleibt abzuwarten. Allerdings ist dieser Vorgang ein in der Geschichte des Menschen oft zu beobachtender: Ein Missstand, nämlich der Massentiertransport über viele Kilometer und in diesem Fall sogar um die halbe Welt, der seit Jahren beziehungsweise Jahrzehnten unter Tierschützerinnen/Tierschützern, aber auch bei vielen anderen für Aufregung sorgt, wird zwar nicht unbedingt ignoriert; viel dagegen unternommen wird jedoch nicht. Wird ein Einzelfall so bekannt, dass ihm weltweit mediale Aufmerksamkeit zuteilwird, beginnen unmittelbar Diskussionen – in diesem Fall immerhin EU-weite – darüber, ob so ein Verfahren in Zukunft noch legal sein sollte. Nicht nur im Bereich des Tierschutzes, sondern in allen Bereichen der Welt, wo es offensichtliche Missstände gibt, wäre ein vehementeres Vorgehen der Politik wünschenswert, und zwar, bevor es einem Einzelfall gelingt, die globale Medienpräsenz auf sich zu ziehen.

Beim kleinen und verhältnismäßig zarten Geflügel entstehen viele Verletzungen, unter anderem Frakturen, die durch das Fassen während des Einfangens entstehen. Hier empfiehlt es sich, geduldiger zu sein und im Sinne des Tieres mehr Sensibilität beim Berühren walten zu lassen (Fikuart et al. 1995, 52).

Im Vergleich zu anderen Nutztierarten verhält es sich mit Wild gänzlich anders. Rehe oder Hirsche sind – anders als Hausschweine und Rinder – besser für ein Leben in der freien Wildbahn ausgerüstet. Sie sind in der Lage, aus dem Stand höher als zwei Meter zu springen und nahezu aus dem Nichts stark zu

beschleunigen. Dies führt dazu, dass die Panik eines einzelnen Tieres im Nu auf alle anderen Tiere im Umkreis übergehen könnte, was den Treibgang erheblich erschwert. Hier raten Fikuart et al. dazu, den Vorgang gar für einige Stunden zu unterbrechen, bis sich die Tiere wieder einigermaßen beruhigt haben (ibid.).

Als Verladezeit eignet sich bei Wild am besten die Dunkelheit, da sich die Tiere dann am Licht des Transporters orientieren. Sobald sie auf der Ladefläche sind, sollte man zügig abschließen, bevor die Tiere merken, dass sie ausgetrickst wurden (Fikuart et al. 1995, 52f.).

Pferde sind von ihrem Wesen her Fluchttiere, was bei Unbehagen zu plötzlichen, nicht vorhersehbaren Panikreaktionen führen kann. Um sie zu beruhigen, empfiehlt es sich, ihnen gut zuzureden und sie zu streicheln. Peitschen und elektrische Treibhilfen sollten auf jeden Fall vermieden werden, zumal dies nicht nur Tierquälerei ist, sondern auch lebensgefährlich für die beteiligten Menschen sein kann. Um Pferde leichter in Richtung des Transporters bewegen zu können, ohne dass diese es merken, wird dazu geraten, ihnen auf dem Weg zur Rampe Kapuzen überzuziehen (Fikuart et al. 1995, 53).

Einer während des Erstellens dieser Arbeit durchgeführten Studie zufolge ist es für das Stresslevel der Pferde relevant, wie geräumig die Transportgefährte sind und ob sie in Fahrtrichtung oder gegen die Fahrtrichtung stehen. Barbara Padalino und Sheranne L. Raidal stellten mithilfe ihrer Studie außerdem fest, dass nicht das bloße Eingesperrtsein, sondern auch die Tatsache, dass das Fahrzeug in Bewegung ist, für höheren Stress bei den Tieren sorgen. Bei der Versuchsreihe mit insgesamt 24 Stuten zeigten Tiere in fahrenden Transportern häufiger Angstreaktionen als Tiere, die für die gleiche Periode in stillstehenden Lastern untergebracht wurden (Padalino, Raidal 2020, 160). Außerdem nahmen die Tiere in stehenden Fahrzeugen oft eine für das Schlafen typische Ruheposition ein, was auf eine Art Entspannung hindeutet. Bei den Tieren, die unterwegs waren, konnte dies nicht beobachtet werden (ibid.).

Ebenfalls wurde festgestellt, dass in Fahrtrichtung blickende Pferde in schmalen Abteilen mehr Stressreaktionen aufweisen als Pferde, die in breiteren Abteilen und entgegen der Fahrtrichtung stehen. Letzteres kann somit zur Verringerung der Auswirkungen auf die Gesundheit der Pferde während des Transports dienen. Ein

interessantes Ergebnis der Studie ist die Tatsache, dass die Bewegungen der Tiere, die während des gesamten Transportprozesses beobachtet wurden, viel mehr Aufschluss auf ein erhöhtes Stressniveau geben als beispielsweise Blutwerte oder die Cortisol-Konzentration, die vor und nach jedem der Transporte bei den an der Studie teilnehmenden Tieren gemessen wurden (ibid.). Nur weil die medizinischen Werte der Tiere nicht sehr schlecht sind, muss dies also noch lange nicht heißen, dass es ihnen wirklich gut geht.

Generell kommt es bei Tieren während des Transports zu physischem und psychischem Leid, dass allen Tierarten gemein ist. Beispielsweise kommt es zu einer erhöhten Tätigkeit der Muskeln, da die Tiere nur dadurch das Gleichgewicht halten können, das durch die Fahrt gestört wird. Allein dadurch können Wunden, Quetschungen oder Frakturen entstehen. Wie oben bereits in Ansätzen erwähnt, sind Angst und Hilflosigkeit die größten Indikatoren für psychisches Leid. Die Tiere wissen nicht, was als Nächstes geschieht, da sie nicht in der Lage sind, Dinge vorauszusehen. Dies gilt ausnahmslos für alle Tierarten während eines zum ersten Mal erlebten Transports (Zucker 2021, 82).

All dies sind Faktoren, die einen Tiertransport von Lebewesen über längere Strecken hinweg zugunsten eines billigeren Preises – beispielsweise des oben erwähnten Schnitzelpreises von € 2,50 in Restaurants einer Möbelkette – in ein eher negatives Licht rücken lassen.

5) Die Legitimierung, Tiere zu schlachten

In Österreich und Deutschland gilt ein Tier dezidiert nicht als Sache. Sie werden durch besondere Gesetze geschützt und in Deutschland ist es sogar verboten, leidende Haustiere selbst zu töten. Deutschland entwarf bereits Anfang der 1990er-Jahre entsprechende Gesetze über den Verbleib von Haustieren in bestimmten Lebenssituationen der Halterinnen/Halter. Diese beinhalten die Trennung oder Scheidung sowie den Tod der Halterin/des Halters und damit war Deutschland, verglichen mit seinen Nachbarländern, ein Vorreiter in puncto Tierschutz. Auch das Verletzen eines Tieres gilt seit damals nicht mehr als Sachbeschädigung, sondern als Tierquälerei (Goetschel 1993, 205).

Das Töten von Tieren durch Menschenhand macht die bestehende Hierarchie zwischen Mensch und Tier sichtbar. Dem Menschenleben wird im Gegensatz zum Tierleben ein höherer Wert und das Recht zugeschrieben, sich Tiere – ob tot oder lebendig – zu eigen zu machen. Menschen differenzieren ferner zwischen bestimmten Tierarten, was vor allem am Wahrnehmungsunterschied zwischen Haustieren wie Hunden und Katzen auf der einen und beispielsweise Insekten auf der anderen Seite sichtbar wird (Thöne et al. 2016, 18).

Cora Diamond zufolge haben wir Menschen gemäß dem Speziesismus nicht das Recht, uns Tiere zu eigen zu machen, nur weil sie einer anderen Spezies angehören. Sie zieht den Vergleich zum Umgang von Menschen untereinander, wo es Weißen nicht gestattet ist, Schwarzen vorzuschreiben, wo sie zu leben haben oder welchen Bus sie aufgrund ihrer Hautfarbe verwenden dürfen. Analog dazu sollte es ebenso wenig in Ordnung sein, Tiere für Experimente zu verwenden oder sie zu essen, nur weil sie nicht sprechen können. Beides erachtet Diamond als nicht rechtfertigbare Vorurteile. Nur weil man sich von anderen Spezies oder Rassen distanziert und dadurch gewisse Vorurteile entstehen, darf man gemäß Diamond, die sich auf Singer und Regan bezieht, nicht über ihr Schicksal zugunsten des eigenen Zwecks bestimmen (Diamond 1978, 465).

Basierend auf der These, dass Menschen Tiere hauptsächlich deswegen essen, da ebenjene keine Möglichkeit haben, sich zu äußern beziehungsweise sich dagegen zur Wehr zu setzen, zieht Diamond einen weiteren Vergleich zu beeinträchtigten Menschen, die auch keine Möglichkeit haben, ihre Bedürfnisse

verbal kundzutun. Diese Mitglieder unserer Gesellschaft würden wir ebenso wenig essen (Diamond 1978, 466).

Dieser Vergleich hinkt aus pathozentrischer Sicht allerdings, da sich der Konsum von Tier- und Menschenfleisch nicht auf diese Art und Weise in Relation setzen lässt. Der Mensch hat sich im Laufe der Evolution trotz gemeinsamer Vorfahren vom Tier abgehoben und ist als einziges Lebewesen in der Lage, sich zu exzentrieren, zu reflektieren und sich zu erleben. Laut Plessner haben Tiere gewisse Grenzen, die sich unter anderem dadurch definieren, dass

„...dem Individuum sein selber Sein [sic!] verborgen ist, weil es nicht in Beziehung zur positionalen Mitte steht, während Medium und eigener Körperleib ihm gegeben, auf die positionale Mitte, das absolute Hier-Jetzt bezogen sind. Sein Existieren im Hier-Jetzt ist nicht noch einmal bezogen, denn es ist kein Gegenpunkt mehr für eine mögliche Beziehung da. Insoweit das Tier selbst ist, geht es im Hier-Jetzt auf. Dies wird ihm nicht gegenständlich, hebt sich nicht von ihm ab, bleibt Zustand, vermittelndes Hindurch konkret lebendigen Vollzugs. Das Tier lebt aus seiner Mitte heraus, in seine Mitte hinein, aber es lebt nicht als Mitte. Es erlebt Inhalte im Umfeld, Fremdes und Eigenes, es vermag auch über den eigenen Leib Herrschaft zu gewinnen, es bildet ein auf es selber rückbezügliches System, ein Sich, aber es erlebt nicht — sich.“ (Plessner 1975, 288)

Meines Erachtens verlöre der Mensch durch den bloßen Gedanken, Menschenfleisch zu verzehren, seinen besonderen Status unter den Lebewesen und würde zu einem Tier, das nicht darauf achtet, wen es frisst oder wie es dem Opfer vor oder während der Tötung geht. Auch ginge die Gabe, sich zu exzentrieren und zu erleben, verloren, was jedoch durch den Konsum von Tierfleisch – wie die Geschichte zeigt – nicht geschieht.

Cora Diamonds stärkster Kritikpunkt ist die Art und Weise, wie über das Thema des Vegetarismus diskutiert wird. Ihres Erachtens werden die falschen Argumente vorgebracht. Die von Vegetarierinnen/Vegetariern oftmals gestellte Forderung nach Tierrechten als Äquivalent zu Menschenrechten ist nicht die richtige Fragestellung; dies führt in der Regel lediglich zu Folgefragen wie „Warum töten wir keine Menschen, um sie zu essen?“ oder „Wieso bringen wir Menschen – so wie Tiere – in keine Stresssituationen, in denen sie den Tod fürchten?“ Solche Fragen ignorieren die Tatsache, dass Menschen einfach kein Fleisch von anderen

(toten) Menschen essen; weder von verunfallten Menschen noch Fleisch von amputierten menschlichen Gliedmaßen – selbst wenn das Fleisch von einer hohen Qualität und dessen Verzehr gesundheitlich völlig unbedenklich wäre. Ausnahmen sind absolute Notsituationen, die jedoch aufgrund ihrer Seltenheit keine Rolle spielen. Diamonds Argument ist, dass sich Menschen nicht rechtfertigen müssen, weshalb sie keine anderen Menschen essen. Wieso sollten sich dann Vegetarierinnen/Vegetarier rechtfertigen müssen, wenn sie keine Tiere essen (Diamond 1978, 467f.)?

Probleme, die häufig von Vegetarierinnen/Vegetariern aufgezeigt werden, sind das Tierleid beziehungsweise der Stress, den Tiere durch eine nicht artgerechte Aufzucht ertragen müssen. Demnach wäre es für Vegetarierinnen/Vegetarier völlig unbedenklich, eine glückliche Kuh, die durch einen Blitzschlag zu Tode kam, zu schlachten und zu verspeisen. In solchen Diskussionen fällt jedoch nie das Argument, dass eine Kuh – ebenso wie ein Mensch – einfach nicht zum Essen da ist. Solange sich die Argumente der Vegetarierinnen/Vegetarier nicht der „Wieso isst man keine Menschen?“-Frage angleichen, können sie ihre Gegnerinnen/Gegner nicht überzeugen. Die bisherigen Argumente führen vielmehr dazu, dass die Gegnerinnen/Gegner in den Diskussionen augenscheinlich sogar oft Recht haben (Diamond 1978, 468).

Wenn Tiere diejenigen sind, die sich aufgrund von Richtlinien der Mächtigeren – in den Augen vieler der Menschen – in der Hierarchie unter uns befinden, wäre es dann nicht auch in Ordnung, wieder die Sklaverei einzuführen? Diamond zufolge gibt es, wie zuvor schon erwähnt, keinen objektiven Maßstab, der Menschen das Recht gibt, Tiere zu essen – genauso wenig, wie es einen objektiven Maßstab gibt, der gewissen Menschen das Recht einräumt, über andere Menschen zu verfügen. Keineswegs möchte Diamond den Eindruck erwecken, Sklaverei sei angebracht. Ihr Ziel ist es lediglich, exemplarisch darzustellen, wie wir uns selbst als menschliche Rasse definieren. Den Kindern bringen wir bereits bei, dass es uns (Menschen) und sie (Tiere) gibt. Wir sitzen um den Tisch herum, während sie auf dem Tisch liegen und von uns verspeist werden (Diamond 1978, 470).

Im Zuge dessen thematisiert Diamond auch das Töten einer *fellow creature*, also eines Tieres, mit dem wir Menschen eine freundschaftliche Beziehung assoziieren.

Einem solchen Geschöpf gibt man manchmal gerne die scheinbare Chance, zu entkommen, indem man es ein bisschen laufen lässt und ihm hinterherjagt, sei es ein Hase oder ein Huhn. Kindern, die am Bauernhof aufwachsen, wird sehr früh das Verhältnis zwischen Tieren, Töten, Fleisch und Essen vermittelt. Dabei zuzusehen, wie ein Tier, das man unter Umständen sehr mag, getötet, gehäutet und zerlegt wird, stellt bereits für sehr junge Kinder ein Bild vollkommener Normalität dar. Sie selbst helfen dabei sogar oft mit. Laut Diamond ist es solchen Kindern fast unmöglich, später im Leben einen objektiven Blick auf den Vegetarismus zu werfen (Diamond 1978, 474f.)

5.1) Roadkill

Eine besondere Form des scheinbar legitimen Schlachtens und Fleischverzehr stellt das von Donald W. Bruckner beschriebene Modell des Verwertens von verunfallten Tieren (zu Englisch *roadkill*) dar, während er rein vegetarische beziehungsweise vegane Ernährung anzuprangern versucht.

Vegetarismus und Veganismus gelten heutzutage gemeinhin als eine moralisch erstrebenswerte Lebensart, da man Tieren keinerlei Leid zufügt. Dies versucht Bruckner, in seinem Essay *Strict Vegetarianism is immoral* zu widerlegen. Das Kaufen und Konsumieren von Fleisch, das von traditionellen Schlachthöfen stammt, fördere Bruckner zufolge zwar das Tierleid, jedoch beschreibt er eine Methode, wonach Fleischkonsum frei von jeglichem Tierleid geschehen kann.

Die Schlussfolgerung, nach der man sich nur vegetarisch ernähren darf, um Tiere vor der Schlachtbank zu retten, nennt er *Factory Harm Argument*. Allerdings versucht er, ebenjenes Argument dadurch zu entkräften, dass man bei Autounfällen auf Landstraßen getötete Tiere verspeisen könne. Auf diese Art und Weise erleben die Tiere nicht die Qualen, die sie etwa auf einem Schlachthof durchmachen müssten (Bruckner 2015, 31ff.).

Wer Fleisch also ausschließlich von Tieren konsumiert, die durch Straßenverkehrsunfälle ums Leben kommen, schützt Tiere somit in gleichem Ausmaß, wie jemand, der vegan lebt. Gemäß dem *Factory Harm Argument* sollte man sich sowohl von Gemüse als auch von verunfallten Tieren ernähren, da

beides nicht die Fleischindustrie samt ihre für das Tierwohl verheerenden Konsequenzen unterstützt (Bruckner 2015, 33).

Vorrangig geht es laut Bruckner um Tiere mit nahrhaftem Fleisch, wie Rehe, Hirsche oder Elche. Aas von verwesenden, kleineren Tieren, wie Hasen oder Eichhörnchen, ist nicht gemeint; dies wird den Geiern überlassen. In einigen Bundesstaaten der USA gibt es bereits karitative Projekte, die oben erwähnte Tiere von Straßen einsammeln, schlachten, zubereiten und an Bedürftige verteilen. Pro Jahr werden in den USA etwas mehr als eine Million Straßenunfälle mit Wildtieren an Versicherungsfirmen gemeldet. Was die tatsächlichen Zahlen betrifft, so geht man von etwa der sechsfachen Summe an Unfällen aus (Forman et al. 2003, 118). Geht man davon aus, dass es sich dabei ausschließlich um Rotwild handelt (Rehe und Hirsche sind kleiner als Elche), 75% der verunfallten Tiere zum Verzehr geeignet sind und 75% des Tierfleisches durch die Unfälle ungenießbar werden, kommt man auf ungefähr 19 Millionen Kilogramm nahrhaftes Fleisch pro Jahr (Bruckner 2015, 33f.).

Bruckner geht sogar noch einen Schritt weiter und sagt nicht nur, dass es – bezogen auf das *Factory Harm Argument* – erlaubt sei, verunfallte Tiere zu essen; es sei vielmehr eine Pflicht im Namen des Tierschutzes, dies zu tun. Was er damit meint, ist das Töten von Tieren durch die Landwirtschaft. So werden beim Pflügen eines Feldes, auf dem Mais oder Getreide angebaut wird, unzählige Kleintiere, etwa Reptilien, Amphibien, Vögel, Hasen und andere kleine Säugetiere, getötet. Rinder auf einer Weide hingegen erwartet mit großer Wahrscheinlichkeit ein qualvoller Tod, bevor ihr Fleisch weiterverarbeitet wird; die Weide an sich muss allerdings nicht mit einem derartigen Aufwand bearbeitet werden, wie es bei Anbaufeldern der Fall ist. Somit sorgt das Pflügen, Mähen und sonstige Bearbeiten eines Feldes dafür, dass dort insgesamt mehr Tiere zu Tode kommen, als es bei einer Rinderweide der Fall ist (Bruckner 2015, 34f.).

Folglich haben wir die moralische Verpflichtung, uns auch von Fleisch – egal, ob von verunfallten oder gezüchteten Tieren – anstatt rein von pflanzlichen Produkten zu ernähren, weil durch die Konsequenzen einer rein pflanzlich basierten Ernährung mehr Tiere getötet werden als durch eine Kost, die auch Fleisch beinhaltet (Davis 2003, 393).

In ihrem Artikel *Save the meat for cats: Why it's wrong to eat roadkill* geht Cheryl Abbate detailliert auf sämtliche Argumente von Bruckner ein und unternimmt einen Versuch, diese zu entkräften. Als Alternative zu Tieren, die bei Straßenunfällen ums Leben kommen, erwähnt sie Adam Shivers Vorschlag, Tiere genetisch dahingehend zu manipulieren, dass sie keine Schmerzen fühlen können und somit eine Massenzucht und -schlachtung als nicht qualvoll erleben würden (Abbate 2019, 166f. bzw. Shriver 2009, 116ff.). Eine derartige Methode wirft vermutlich noch viel mehr ethische und moralische Probleme auf, als sie auf den ersten Blick zu lösen vermag.

Bevor nun im Detail auf Abbates Argumente eingegangen wird, möchte ich kurz ihre tugendethische Perspektive Tieren gegenüber skizzieren. Sie kritisiert die Relevanz eines moralischen Status von Tieren, was den Umgang mit ebendiesen betrifft. Laut ihr sind weder die Deontologie noch der Konsequentialismus geeignete Systeme, um das Wohl der Tiere zu stärken; man benötigt keinen moralischen Status eines Tieres, um moralisch zu handeln. Ihr Ansatz im Umgang mit Tieren wäre daher eine kontextsensitive (Tugend-)Ethik, die allen Tieren Respekt zollt (Abbate 2014, 910).

Kommen wir zurück zu Abbates Kritik an Bruckner. Im Wesentlichen gliedert Abbate ihre Kritik in fünf Hauptargumente, wobei sich alle gegen Bruckners Kernaussage richten, nach der wir Menschen die moralische Verpflichtung hätten, Fleisch von verunfallten Tieren zu konsumieren.

Zunächst moniert Abbate, dass nicht jeder Mensch Zugang zu verunfallten Tieren beziehungsweise deren Fleisch habe. Selbst wenn viele Menschen gerne diese Art Fleisch konsumierten, doch nicht die Möglichkeit dazu haben, könne man ihnen wohl kaum sagen, dass sie dazu verpflichtet wären. In einigen US-Staaten, beispielsweise Kalifornien, ist es verboten, Fleisch von verunfallten Tieren zu konsumieren. Somit könne man kalifornischen Bürgerinnen/Bürger ebenfalls nicht vorschreiben, die moralische Pflicht zu haben, dies zu tun (Abbate 2019, 168). Selbst wenn es Menschen gestattet wäre und sie auch den Wunsch hätten, Fleisch von verunfallten Tieren zu essen, so kann dies noch an vielen weiteren Faktoren scheitern. Es müsse die Möglichkeit vorhanden sein, einen Kadaver zu transportieren, was ohne einen großen Lieferwagen kaum möglich ist. Ebenfalls

muss man für das Schlachten über die notwendigen anatomischen Kenntnisse wie auch über die entsprechende Ausrüstung verfügen. Die notwendige Körperkraft sollte zudem gegeben sein. Zu guter Letzt müsste auch entsprechend Platz zum Zerlegen eines Tieres beziehungsweise zum Kühlen und Lagern des Fleisches vorhanden sein. Wenn all dies oder auch nur eine der angeführten Notwendigkeiten nicht bei einer/einem selbst oder bei Freundinnen/Freunden, die als Helferinnen/Helfer fungieren könnten, vorhanden sei, so könne man sich keinesfalls als dazu verpflichtet sehen, Fleisch von verunfallten Tieren zu essen (Abbate 2019, 169f.).

Als zweites Argument führt Abbate an, dass das Fleisch von verunfallten Tieren – anders als von Bruckner behauptet – nicht zwangsweise verschwendet werde. Dem Titel ihres Artikels folgend, schlägt Abbate in selbigem vor, dass verunfallte Tiere als Nahrung für andere Tiere verwendet werden könnten. Beispielsweise könnte man daraus Hunde- oder Katzenfutter herstellen. Als weiteres Beispiel nennt sie das *Carolina Tiger Rescue*, das schon seit Längerem an sie gespendetes Fleisch von verunfallten Tieren, etwa von Hirschen, an seine Tiger verfüttert. Ebenfalls spenden könnte man das Fleisch an karitative Organisationen, die es zubereiten und an Bedürftige verteilen. Das so etwas geschieht, erwähnt Bruckner ebenfalls; Abbate stört sich jedoch daran, dass er einer Vegetarierin/einem Vegetarier nicht vorschlägt, das Fleisch auf diese Art und Weise sinnvoll weiterzugeben. Stattdessen empfiehlt er ausschließlich, es aus moralischen Gründen selbst zu essen (Abbate 2019, 171ff.).

Drittens argumentiert Abbate, dass es möglich sei, Obst und Gemüse ohne das Töten von Tieren anzubauen und zu ernten. Wie oben beschrieben, definiert Bruckner die Agrarwirtschaft als systematisches Töten von Tieren, da viele Kleintiere bei automatisierten und maschinellen Feldarbeiten alternativlos ums Leben kommen. Abbate entgegnet, dass nicht alle Anbauformen dergestalt industrialisiert seien, sodass Tiere auf jeden Fall zu sterben haben. Jede/Jeder könne in ihrem/seinem Hof ein kleines Beet bestellen, in dem man Pflanzen für den Eigenbedarf anbaue. Ein Beet in Gemeinschaftsgärten zu bewirtschaften beziehungsweise Obst und Gemüse von dort direkt zu kaufen, kann als tierschonender angesehen werden. Doch selbst bei dieser Art des Anbaus werden einige Tiere wie Würmer, Spinnen oder Insekten getötet. Jedoch ist Bruckners

Annahme falsch, dass jede Art von Landwirtschaft intensives Leid gegenüber Tieren mit sich bringe (Abbate 2019, 173f.).

Abbate merkt an, dass diese Art des Anbaus weiters nicht für jede/jeden geeignet sei. Es sei in kleinen Gärten beispielsweise nicht möglich, eine große Bandbreite an Obst und Gemüse anzubauen, die eine nahrhafte und zugleich abwechslungsreiche Kost ermögliche. Diejenigen, die auf pflanzliche Nahrungsmittel aus der industrialisierten Agrarwirtschaft zurückgreifen und somit das Töten von Tieren durch Beackerung der Felder unterstützen würden, haben sicherlich den Vorteil, sich abwechslungsreicher ernähren zu können. Allerdings gebe es Vegetarierinnen/Vegetarier, die sich freiwillig – wie Abbate es nennt – ‚langweilig‘ ernähren (Abbate 2019, 175).

Abbatess viertes Gegenargument bezieht sich auf die Unterscheidung des Schmerzempfindens bei Schlachtvieh und Tieren, die im Zuge landwirtschaftlicher Arbeit zu Tode kommen. Während Bruckner, wie oben beschrieben, der Ansicht ist, es sei egal, ob die Tiere am Schlachthof oder durch Feldarbeiten sterben würden, differenziert Abbate hier, indem sie sagt, dass Tiere im Zuge des Schlachtprozesses große Qualen erleiden müssten, während der Tod von Kleintieren am Feld meist kurz und schmerzlos vonstattengehe. Selbst wenn Letztere manchmal doch vor dem endgültigen Tod leiden müssen, stellt dies Abbate zufolge mit Sicherheit keine moralische Verpflichtung für Vegetarierinnen/Vegetarier dar, Eiweiß (zum Teil) in Form von Fleisch von verunfallten Tieren zu konsumieren (Abbate 2019, 176f.).

Viele der Tiere, die auf dem Feld leben, würden überdies ohne von Menschen geschaffene Felder nicht existieren. Sie finden dort ihren Lebensraum, den entsprechenden Schutz und Nahrung beziehungsweise Beute. Subtrahiere man hiervon jene Tiere, die bei Feldarbeiten ums Leben kommen, werde aufgrund der Differenz ersichtlich, dass die Landwirtschaft das Leben von Tieren eher begünstige, als es zu beenden. Abbate ist sich dessen bewusst, dass man im Prinzip in der Fleischindustrie ähnlich argumentieren könne. Schweine beispielsweise würden nicht existieren, wären sie kein Nahrungsmittel für den Menschen. Weshalb sollte man sie sonst züchten und aufziehen? Im Hinblick auf die Tötungsabsicht unterscheidet Abbate zwischen Schlachtvieh und Feldtieren.

Während Schlachttiere ausschließlich mit der Absicht, sie irgendwann zu töten und zu schlachten, aufgezogen würden, sei das Töten von Tieren, die durch landwirtschaftliche Arbeiten getötet werden, als unausweichlicher Kollateralschaden zu werten und somit aus moralischer Sicht um ein Vielfaches vertretbarer (Abbate 2019, 177).

Schließlich kritisiert Abbate, dass sich Bruckner rein utilitaristischer Motive bediene, die Vegetarismus unterstützen würden. Bruckners einziges Argument scheint das Tierleid beziehungsweise der Stress zu sein, dem Tiere im Rahmen einer konventionellen Züchtung und Schlachtung ausgesetzt seien. Hiervon ausgehend, könnte man behaupten, dass man aus moralischer Sicht das Fleisch von Tieren getrost essen könne, zumal es bereits vorhanden sei und man ohnehin nichts Anderes damit anfangen könne. Dies ist aber nicht das einzige Argument, das gegen eine fleischlose Ernährung spreche, selbst wenn es Bruckner so darstelle (Abbate 2019, 178). Ein weiteres wesentliches Argument gegen den Konsum von Fleisch wäre der von vielen anderen Denkerinnen/Denkern, etwa Regan, geprägte Begriff des ‚Respekts‘ Tieren gegenüber. Hier gehe es nicht um die Qualen, die das Tier im Laufe seines Lebens zu erleiden hat, sondern um die generelle Betrachtung des Tieres als Ressource, als Rohstoff, den wir Menschen verarbeiten und konsumieren. Dies treffe ebenfalls zu, wenn wir uns von verunfallten Tieren ernähren, da wir das Reh oder den Hirsch als Ressource oder Rohstoff betrachten, den wir zu unserer Befriedigung ausbeuten, nicht als respektiertes Lebewesen. Somit sei es aus moralischer Sicht verwerflicher, ein Tier zu essen, als ihm zu Lebzeiten Leid zuzufügen (Abbate 2019, 179).

Könnten wir uns vorstellen, Fleisch zu konsumieren, das von Autounfällen stammt? Warum eigentlich nicht? Noch positiver steht man der Tatsache gegenüber, dass damit, wie oben beschrieben, in den USA aktiv Betroffenen geholfen wird, die sonst Hunger leiden müssten. Einem Restaurant, das ausschließlich Fleisch von verunfallten Tieren anbietet, könnte man durchaus etwas abgewinnen. Bedenken wären wahrscheinlich bei vielen hygienische Aspekte, die allerdings durch genaue Qualitätskontrollen des Fleisches ausgeräumt werden können. Wie soll so etwas in der Praxis jedoch ablaufen? Wenn man die oben angeführten Zahlen hernimmt, werden in den USA täglich 2.000 bis 3.000 Unfälle mit Wildtieren gemeldet. Hieße dies – wie es u. a. Abbate umreißt –, dass ebenso viele Tierärztinnen/Tierärzte

beziehungsweise Fleischbeschauerinnen/Fleischbeschauer verfügbar sein müssten? Der Autor stimmt mit Abbate überein; das Fleisch müsste raschestmöglich transportiert, kontrolliert und gekühlt werden, damit es nicht verdirbt. Alternativ müsste man es umgehend zu einer Mahlzeit verarbeiten. Auf einsamen Landstraßen fernab einer Großstadt, wie man sie in den USA kennt, kann man sich eine derart schnelle Reaktionskette nicht wirklich vorstellen. Offenbar funktioniert es aber – zumindest, was karitative Projekte betrifft. Eine nahe Zukunft, in der als einzige Art des Fleischkonsums nur mehr jene gesellschaftlich akzeptiert wird, der ein Verkehrsunfall vorangeht, können sich viele wohl nicht vorstellen. In seinem Artikel versucht Bruckner ebenso, sämtliche Gegenargumente, den Fleischkonsum von verunfallten Tieren betreffend, zu entkräften. Ein Argument, das er als Dammbbruchargument betrachtet, besagt, dass man Lust auf mehr Fleisch bekomme, dürfe man erst einmal irgendeine Art von Fleisch (in diesem Fall von verunfallten Tieren) aus moralischer Sicht essen. Bruckner vergleicht dies mit dem Sex in einer Beziehung, der laut dieser Argumentation auch untersagt sein sollte, da man dadurch ja bloß Lust auf noch mehr Sex mit anderen Menschen bekomme (Bruckner 2015, 42). Ganz von der Hand weisen, so wie Bruckner dies tut, sollte man dieses Argument keinesfalls. Sieht man sich die Geschichte und vor allem die Gier der Menschen an, so entspinnen sich rasch mögliche Zukunftsszenarien: Jede/Jeder möchte ein Stück vom Kuchen – oder in diesem Fall vom Fleisch – abhaben und greift tief in die Trickkiste, um dies auch zu bekommen. Straßen oder Straßenteile werden von jenen, die es sich leisten können, gekauft und die verunfallten Tiere auf der Strecke werden für sich beansprucht. Da moralisch einwandfreies Fleisch nun ein rares Gut ist, wird es nach der Deckung des Eigenbedarfs teuer an die/den Höchstbietenden verkauft. Es kommt zu einem Klassenkampf, bei dem die ärmeren Bevölkerungsschichten nichts vom Fleisch abbekommen. Der Staat müsste einschreiten und sämtliches „Unfallfleisch“ gerecht auf die Bevölkerung aufteilen. Wenn man in den USA bleibt und sich vor Augen hält, dass dort mehr als 330 Millionen Menschen leben, so scheinen die oben erwähnten 19 Millionen Kilogramm jedoch ziemlich mager, auch wenn man miteinbezieht, dass nicht jede/jeder US-Amerikanerin/Amerikaner Fleisch isst. Vermutlich hätte dies wiederum – so viel Ironie muss sein – zur Folge, dass die Verkaufszahlen von robusten Geländewagen in die Höhe schnellen würden.

6) Wo bleibt die Moral bei kulturellen Schlachtriten?

Seit jeher essen Menschen Fleisch. Bis vor einigen Jahrzehnten galt es in der Regel als völlig undenkbar, auf Fleisch oder andere tierische Produkte zu verzichten und sich stattdessen vegetarisch oder vegan zu ernähren. In der heutigen Zeit, in der es aufgrund einer sehr guten Versorgung zumindest in Industrieländern möglich ist, sich ohne tierische Produkte zu ernähren, erleben wir zunehmend einen moralischen Konflikt bezüglich der Frage, ob es ethisch vertretbar ist, sich nicht vegetarisch beziehungsweise nicht vegan zu ernähren.

Eines der Hauptargumente des Veganismus ist die oft bedenkliche Haltung und Schlachtung der Tiere, weshalb sich viele Fleischerzeugerinnen/Fleischerzeuger damit rühmen, Tiere artgerecht zu halten und möglichst ohne Leid zu schlachten. Im Folgenden wird darauf eingegangen, wie Tiere in unterschiedlichen Kulturen geschlachtet werden beziehungsweise wurden. Dass Religionen oft eng im Zusammenhang mit einem Schlachtritual stehen, erkennt man bereits durch das Studium der Antike, in der die Priesterinnen/Priester zugleich die Schlächterinnen/Schlächter von Opfertieren waren und als sogenannte ‚Opferpriesterinnen/Opferpriester‘ bezeichnet wurden. Die Kenntnis einer Opferpriesterin/eines Opferpriesters über das „[...] Ritual- und Opfermetier zeigt sich aber vor allem durch die Spezialkenntnisse im Rahmen der Zubereitung und Darbringung von Opfermaterie in diversen Opfertypen“ (Lippke 2016, 25). Zu den Hauptaufgaben und -fähigkeiten einer Opferpriesterin/eines Opferpriesters zählten das Töten, das Zerlegen und das Aufbereiten des Tieres. Würde man diese Tätigkeit mit einem heutigen Beruf vergleichen, würde es am ehesten einer Fleischhauerin/einem Fleischhauer entsprechen. So wie damals benötigt man für dieses Handwerk eine kräftige Statur und eine fundierte Ausbildung (Lippke 2016, 25f.).

6.1) Schächten

Die ursprünglichste Begründung der Tiertötung sind religiöse beziehungsweise kulturelle Opferrituale, bei denen einem Gott oder einem anderen höheren Wesen ein Tier als Opfer dargebracht wurde. In der Regel wurde das geopfert Tier danach verspeist; in der Antike gingen Opferhandlungen beispielsweise oft mit Opfermahlzeiten einher. Bestimmte Teile des Tieres wurden zur Gänze einem Gott gewidmet, während andere Teile lediglich von Mitgliedern gewisser sozialer Gruppen verzehrt werden durften. Somit galt der Fleischgenuss von der Antike bis in die jüngste Vergangenheit als Merkmal von Wohlstand und Distinktion, während heutzutage das Gegenteil, der Vegetarismus und der Veganismus, diese Rolle einnimmt (Thöne et al. 2016, 14).

Dieses Kapitel widmet sich dem Schächten, einer besonderen Form des Schlachtens und zugleich ein Ritual, bei dem Tiere oft ohne Betäubung geschlachtet und ausgeblutet werden.

Die Frage über die Tragbarkeit einer solchen Praktik führt zu einem Konflikt zwischen kulturell-religiöser Freiheit und dem ethischen Schutz der Tiere gemäß des Pathozentrismus. Bereits im 19. Jahrhundert wurde in Deutschland darüber diskutiert, das Schächten zu verbieten, was im Jahre 1933, durch die Nationalsozialistinnen/Nationalsozialisten veranlasst, auch geschah. Natürlich lag der Fokus dabei eher auf der Diffamierung der Jüdinnen/Juden als auf dem Tierschutz (Caspar 2003, 312).

Aber auch andernorts wird das Schächten viel diskutiert: So ist es etwa in Frankreich und Großbritannien zwar erlaubt, aber es wird regelmäßig dagegen protestiert. In Schweden, Norwegen und der Schweiz ist es beispielsweise ohne vorherige Betäubung verboten (ibid.). Auch in Griechenland ist dies seit 2021 verboten (Hüsken 2021).

Ilklic zufolge stehen sich bei diesem Konflikt, oberflächlich betrachtet, neuzeitliche, westliche Errungenschaften des Tierschutzes und steinzeitlicher Blutkult gegenüber. Dieser Vergleich und die damit verbundene Emporhebung des Westens hinken jedoch angesichts der unreflektierten – ähnlich barbarischen – Massentierhaltung und -schlachtung, die im Westen gang und gäbe sind.

Betrachtet man die Entstehungsgeschichte des Schächtens, so ist festzustellen, dass ebendieses Ritual im Vergleich zu heutigen, westlichen Schlachtgewohnheiten als reflexiv und dem Tier Respekt zollend anzusehen ist. Gemäß dem neunten Kapitel der biblischen Genesis erlaubt Gott Noah nach der Sintflut, Tiere zu essen, doch nur unter der Bedingung, dass das Blut der geschlachteten Tiere aus Respekt ihnen gegenüber zurückgelassen werden solle. Somit bedient sich das Schächten heutzutage dieses kulturell-religiösen Gedächtnisses (Baranzke 2003, 313f.).

Rituale wie jene des Schächtens haben kein Gegenstück in der christlichen und westlichen Tradition beziehungsweise wurden diese bereits im alten Rom durch den Heidenmissionar Paulus abgeschafft, dem das damalige Opferfleisch für die Götter ein Dorn im Auge war. Das daraus resultierende Fehlen eines Schlachtritus in europäischen Breiten hat im Laufe der Zeit zu einem speziellen Bewusstsein gegenüber dem Schicksal der Tiere geführt, sodass Fleischerinnen/Fleischer und Schlächterinnen/Schlächter immer mehr an den Rand der Gesellschaft gedrängt wurden, ohne dass der Fleischkonsum allerdings zurückging. In der jüdischen und islamischen Kultur findet man keine ähnliche Form der Anprangerung von Fleischerinnen/Fleischern, da vor allem jüdische Schächterinnen/Schächter eine spezielle Ausbildung durchlaufen und in der Gesellschaft hoch angesehen sind. Dies wäre laut Baranzke ein passender Anknüpfungspunkt für einen tierethischen, interreligiösen Diskurs über das Schlachten (Baranzke 2003, 314).

Baranzke zufolge sollte die rechtliche Diskussion über das Schächten durch einen ebensolchen Diskurs zwischen Religionen und Kulturen ergänzt oder sogar ersetzt werden. Sollte dies nicht der Fall sein, würden sämtliche Argumente – sowohl für als auch wider das Schächten – lediglich dazu dienen, um die wahren Interessen dahinter zu verschleiern. Diese sind zum Beispiel die kulturelle Selbstbehauptung, die interkulturelle Konkurrenz und die subtile Einbettung von fremdenfeindlichen Elementen. Einen fruchtbaren Diskurs ist eine Fleisch verzehrende Gesellschaft sowohl den Tieren als auch den Fleischerinnen/Fleischern schuldig (ibid.).

Das jüdische und islamische Schächten unterscheidet sich in einigen Punkten voneinander, wird jedoch von der Gesellschaft oft vermischt, weswegen nun

zunächst das jüdische und anschließend das islamische Schächten reflektiert werden.

6.1.1) Schächten im Judentum

Im Judentum ist das Schächten ein religiöser Akt und dient eigentlich als erste Kontrolle des Fleischerhandwerks, was Kritikerinnen/Kritikern oft nicht bekannt ist. Nur einschlägige Fachkräfte, die eine rabbinische und handwerkliche Ausbildung als *Schochet* (Schächterin/Schächter) haben, dürfen – was einen wesentlichen Unterschied zum Islam darstellt – die Tätigkeit des Schächtens ausüben. Jedoch hat sich die heutige Schächtrealität weit von der eigentlichen Idee des Schächtens (die Aufhebung des Tötungstabus unter bestimmten Richtlinien) entfernt. In Massenschächteinrichtungen, wie jener in Chicago, werden Fließbänder und anderen Maschinen zum Einsatz gebracht. Tiere werden gewaltsam in die Rückenlage gebracht, damit sie leichter ausbluten können. Dies führte zu einer Gegenbewegung jüdischer Tierschützer in den USA und in Israel, was wiederum die Entstehung einer jüdischen Vegetarismus- und Veganismusszene zur Folge hatte (Rhein 2003, 314f.).

Der jüdische Glaube, der lange Zeit identisch mit dem christlichen Glauben war, sieht vor, dass allen Lebewesen, also auch Tieren, eine Seele zugeschrieben wird. Ebenfalls hat der Mensch die Verantwortung, Rücksicht auf die Gefühlswelt der Tierwelt zu nehmen. Mensch und Tier stehen nicht hierarchisch, sondern komplementär zueinander. Gemäß dem jüdischen Glauben wird das Leben des Tiers geschützt, daher darf ein Tier nur unter Einhaltung besonders strenger Kriterien getötet sowie verzehrt werden. Das Blut des Tieres ist aus Respekt ihm gegenüber jedenfalls tabu. Bei genauer Betrachtung versteht sich die Vorherrschaft des Menschen über die Natur als ethischer Auftrag, sich um andere Naturwesen zu kümmern und für sie zu sorgen. Zunächst wurden Gott sogar regelmäßig Tieropfer dargebracht, was als die ursprünglichste Form der Kommunikation zwischen Mensch und Gott anzusehen ist. Nach der Vernichtung des Ersten und Zweiten Tempels wurde dieses Ritual durch das Gebet ersetzt (Rhein 2003, 315).

Rheinze zufolge wird die Schächtdebatte verzerrt geführt. Argumente gegen eine angeblich barbarisch-archaisch anmutende Kultur sieht sie als ebenso verfehlt an wie jene Argumente, die sich der deutsch-österreichischen Geschichte in puncto Jüdinnen/Juden bedienen. Rheinze betrachtet Diskussionen, die auf solche Arten geführt werden, lediglich als Ablenkungsmanöver, um wahre religiöse und bioethische Diskurse zu verhindern (Rheinze 2003, 316).

6.1.2) Schächten im Islam

Im Gegensatz zum jüdischen Schächten löst das islamische Schächten viel härter geführte und weiter verbreitete Diskussionen aus, was in dem Konflikt zwischen dem islamisch-rechtlichen Vorschriften und den in Mitteleuropa gültigen Schlachtbestimmungen begründet ist. Oftmals sind diese Diskussionen von beiderseitigen Vorurteilen beeinflusst. Den Höhepunkt der Diskussionen bildet das alljährliche Opferfest (Ilkilić 2003, 316).

Das islamische Schächten ist im Koran verankert, in dem steht, man solle zu seinem Herrn beten und schächten. Des Weiteren wohnt der Tätigkeit des Schächtens auch ein sozialer Zweck inne. Ein Teil des geopfertem Tieres sollte im Rahmen des Opferfestes gemeinsam mit Freundinnen/Freunden und Nachbarinnen/Nachbarn verspeist werden, während ein weiterer Teil Bedürftigen geschenkt werden sollte, sofern diese sonst keine Möglichkeit hätten, an Speisefleisch zu kommen. Hierbei spielt es auch keine Rolle, ob die Beschenkten muslimischen Glaubens sind oder nicht (ibid.).

Ähnlich wie im Judentum entspricht der Schächtritus auch im Islam genauen Vorgaben. „Die erwachsene, mündige und begüterte, muslimische Person – ob Mann oder Frau – unterliegt der Schächtpflicht einmal im Jahr. Ein Tier muß bestimmte Eigenschaften aufweisen, um als Opfertier geeignet zu sein. Es darf weder blind, noch krank, noch zu alt oder zu jung sein und ihm darf kein Körperorgan fehlen. Lamm, Ziege, Rind und Kamel kommen als Opfertiere in Frage“ (ibid.). Jene Musliminnen/Muslimen, die sich den Akt des Schächtens nicht zutrauen, dürfen jemanden – nach Möglichkeit eine gelernte Fleischhauerin/einen gelernten Fleischhauer – beauftragen, dies für sie zu übernehmen. Prinzipiell ist

es auch gestattet, eine Christin/einen Christen oder eine Jüdin/einen Juden als Schriftbesitzer damit zu beauftragen, eine Muslimin/ein Muslim ist jedoch vorzuziehen. Dem Tier soll während der Schlachtung so wenig Leid wie möglich zugemutet werden und es soll sehr behutsam und sanft behandelt werden. Das Messer ist vor dem Prozess zu schärfen, sodass ein glatter Schnitt entlang des Halses genügen sollte, um die beiden Hauptschlagadern, die Speise- und die Luftröhre zu durchtrennen. Wie oben erwähnt, sollte dies jede Muslimin/jeder Muslim tun, die/der es sich zutraut (ibid.).

Die eben beschriebenen beiden Umstände, dass das Tier bei lebendigem Leibe und vollem Bewusstsein ausgeblutet wird und dass keine Ausbildung oder Schulung nötig ist, um zu schächten, sind es, die die Diskussion um die Vertretbarkeit des Schächten in Mitteleuropa seit jeher anheizen. Eine scheinbar dem Tier entgegenkommende, neuere Methode, der Einsatz von Elektroschocks zur Betäubung vor dem Schächten, findet im Koran aufgrund des Alters der Schrift natürlich keine Erwähnung. Heutzutage äußern sich regelmäßig Muftis weltweit zu diesem Thema; sie vertreten allerdings stark divergierende Meinungen. In Deutschland beispielsweise verlangt das Tierschutzgesetz, dass jedes Tier vor dem Vollzug der Schlachtung beziehungsweise vor dem Entzug des Blutes betäubt wird, sodass das Tier möglichst wenig leidet. Ausnahmegenehmigungen können allerdings erteilt werden, sofern eine religiöse Glaubengemeinschaft die Schächtung eines lebendigen Tieres vorschreibt beziehungsweise den Verzehr von nicht bei lebendigem Leibe geschächten Tieren verbietet. Vor Gericht wird diese islamische Vorgabe jedoch nicht als zwingende Vorschrift ausgelegt, weshalb besagte Ausnahmegenehmigung nicht immer erteilt wird. Von der überwiegenden Mehrheit der in Deutschland lebenden Musliminnen/Muslime wird das betäubungslose Schächten bevorzugt – mitunter auch, weil sie sich gegen das deutsche Gesetz bewusst zur Wehr setzen wollen, das sie als eine Einschränkung der Ausübung ihres Glaubens betrachten (Ilkilic 2003, 316f.).

In Finnland, wo das einfachere, betäubungslose Schächten ebenfalls verboten ist, wird gemäß Kirchner und Yeasmin in naher Zukunft mit erheblichen Widerständen aus der islamischen Bevölkerung zu rechnen sein, da diese durch den kontinuierlichen Zustrom von islamischen Migrantinnen/Migranten stetig wächst und somit auch die Nachfrage nach mehr islamkonform zubereitetem Fleisch.

Bisweilen kann der Bedarf durch importiertes Halal-Fleisch abgedeckt werden, doch in einigen Jahren könnte der Bedarf nicht mehr ausschließlich dadurch gedeckt werden (Kirchner, Yeasmin 2018, 116).

Das Schächten mit vorheriger Betäubung stellt zwar eine Vereinfachung der Prozedur dar, ist jedoch vielen Gläubigen ein Dorn im Auge, weil sie das Betäuben nicht mit ihrem Glauben vereinbaren können. Dies garantiert beinahe, dass der Konflikt rund um Tierrechte und Religionsfreiheit noch lange andauern wird (ibid.).

In Norwegen, wo Schächten ebenfalls nur mit vorheriger Betäubung stattfinden darf, wurde dies auch bereits Mitte des 20. Jahrhunderts den indigenen Samen, einem Volk, das im nördlichen Skandinavien angesiedelt ist, vorgeschrieben. Davor war es unter ihnen üblich, Rentiere ohne Betäubung zu schlachten (Kirchner, Yeasmin 2018, 117).

Den Konflikt zwischen Religionsfreiheit und Tierschutz befeuerte ein Fall aus Jahr 2024, bei dem die Klage von Jüdinnen/Juden und Musliminnen/Muslimen gegen ein im Jahr 2014 eingeführtes generelles Schächtverbot in Belgien vom Europäischen Gerichtshof der Menschenrechte (kurz: EGMR) abgewiesen wurde. In zwei von drei belgischen Regionen – Flandern und Wallonien – ist das Schächten ausnahmslos verboten. Zwar stellt das generelle Verbot des Schächtens ein deutliches Eingreifen in das muslimische und jüdische Leben dar; jedoch sei dies laut des EGMR legitim, da man eine größtmögliche Minderung des Tierleids anstrebe (Lehming 2024). In Deutschland ist es beispielsweise ebenfalls prinzipiell verboten, Tiere ohne Betäubung zu schlachten, jedoch gibt es hier religiös begründete Ausnahmen, die man behördlich beantragen muss. In diesen Fällen ist auch eine Tierärztin/ein Tierarzt bei dem Schlachtvorgang anwesend, die/der überprüft, ob präzise gearbeitet wird, sodass das Tier kein unnötiges Leid erfährt. Im Großteil Belgiens ist diese Möglichkeit nicht gegeben, was Lehming zufolge problematisch ist, da es sich bei dem Urteil des EGMR nicht um einen Kompromiss handelt, sondern schlicht um mangelnde Wertschätzung Jüdinnen/Juden und Musliminnen/Muslimen gegenüber. Bereits im Jahr 2020 hatte der Europäische Gerichtshof (EuGH) die Gültigkeit des belgischen Gesetzes bestätigt (ibid.) Für Gläubige bedeutet dies unter Umständen großes Leid, da sie um eine Möglichkeit beraubt wurden, ihre Religion auszuüben. Muslimische und

jüdische Geistliche sehen in dem Gesetz eine politische Motivation, welche die bewusste Verdrängung jüdischen und muslimischen Lebens voranbringen soll. Dass die EU uneins darüber ist, wie mit dem Thema des Schächtens umgegangen werden soll, beweist ein Fall in Polen, bei dem zehn Jahre zuvor ein Schächtverbot vom Verfassungsgericht wieder aufgehoben wurde, da jede/jeder das Recht und die Möglichkeit haben sollte, ihre/seine Religion auszuüben (ibid.)

Ich stehe sowohl dem Schächten als auch fremdenfeindlichen Argumenten skeptisch gegenüber. Ich bin allerdings der Meinung, dass religiöse Vorschriften in keinsten Weise in staatlichen Rechtssystemen Anerkennung finden sollen. Der Säkularismus ist ein hart erkämpftes Merkmal, das europäische Staaten auszeichnet, und daher hat die jeweilige staatliche Verfassung über jeder Religion zu stehen. Der in dem eben zitierten *Tagesspiegel*-Artikel vorkommenden Begründung des polnischen Verfassungsgerichts bezüglich der Aufhebung eines Schächtverbots („Die Religionsfreiheit steht über jedem anderen Gesetz“) kann ich somit – aus vielen Gründen – nichts abgewinnen. Gleichzeitig muss man jedoch ebenfalls die Massenschlachtungen in nichtislamischen und nichtjüdischen Schlachthöfen kritisieren. Hühner oder Gänse werden beispielsweise unter großem Stress an einer Art Haken befestigt, der sie im Fließbandmodus an einer Kreissäge vorbeiführt, die sie im Idealfall sofort tötet. Manchmal jedoch durchtrennt das Sägeblatt nicht vollständig den Hals, sodass die Tiere lediglich verwundet, stark blutend und bei Bewusstsein weitertransportiert werden. Zudem erreicht kurz vor dem Tod durch das Köpfen der Stresslevel sein Maximum, wenn die Tiere sehen, wie unmittelbar vor ihnen ihre Artgenossen nach und nach geköpft werden.

7) Über die Vertretbarkeit des Umgangs mit getöteten Tieren

Ein weiterer Aspekt der Tiertötung, der konstant die – überwiegend kritische – Aufmerksamkeit der breiten Öffentlichkeit genießt, ist die Tiertötung zum Zwecke der künstlerischen Freiheit. Ein über die Jahrhunderte hinweg oft gemaltes Sujet ist jenes, das einen Menschen zeigt, der ein Tier tötet. Diese graphische Darstellung der hierarchischen Ordnung zwischen Mensch und Tier war für Künstlerinnen/Künstler schon immer von Interesse. Der reale Akt der Tötung und das künstlerische Aufbereiten des Kadavers, der Eingeweide und des Blutes gibt der Künstlerin/dem Künstler die Macht, nicht nur diesen Vorgang zu zeichnen, sondern es selbst auszuführen, um sich damit auszudrücken (Milling 2016, 229).

Der 2022 verstorbene Österreicher Hermann Nitsch gilt wohl als bekanntester deutschsprachiger Aktionskünstler, dessen Werk untrennbar mit dem Töten von Tieren verbunden ist. Bereits in jungen Jahren verschriftlichte er Ideen, die unter anderem das Zerreißen eines Schafes vor Publikum vorsehen. Im niederösterreichischen Prinzendorf unterhielt Nitsch das von ihm geschaffene „Orgien Mysterien Theater“, bei dem in sechstägigen Veranstaltungen explizite Szenen dargestellt wurden, die vom Hantieren mit Tierteilen, dem Überschütten der Akteurinnen/Akteure mit Blut und dem Trinken von Wein geprägt waren. Beeinflusst wurde Nitsch durch die griechische Mythologie, wo geschildert wird, wie die sich im Gefolge von Dionysos, dem griechischen Gott des Weines und des Wahnsinns, befindlichen Mänaden und der Satyr in einem orgienhaften Zustand Tiere töten, indem sie ihre Körper zerreißen (Milling 2016, 230ff.).

Seit jeher mit massiver Kritik konfrontiert, erklärte Nitsch bereits im Jahr 1969, dass nur wegen ihm kein Tier sterben sollte. Für seine Aufführungen im Orgien Mysterien Theater seien nur altersschwache oder notgeschlachtete Tiere verwendet worden, um sie vor Publikum zu zerreißen. Des Weiteren ist es Nitsch wichtig, die Tierteile nach den Aufführungen verspeist zu wissen. Somit hätten sie zwei Funktionen, nämlich als Teil eines Kunstwerks und als Lebensmittel. Hierfür verlegte Nitsch oft den Ort der Aktion in ein Schlachthaus und integrierte den üblichen Ablauf der Schlachtung in die Aufführung. Umgekehrt lud er außerdem ab und zu Fleischhauerinnen/Fleischhauer zum Ort der Aktion ein, um die Tiere währenddessen fachgerecht zerlegen zu lassen (Milling 2016, 235).

Die Tötung selbst als Bestandteil jeder öffentlicher Aufführungen sei nicht zwingend notwendig. Hoffmann zufolge ist nicht „[...] das Schlachten, sondern das Aufschneiden der Haut als äußerer Hülle [...]“ für Nitsch maßgebend (Hoffmann 1995, 34). Doch aus dem Studium vieler Arbeiten von Künstlerinnen/Künstlern, die die Schlachtung als wichtiges Element ihrer Aktionen verwenden, lässt sich „[...] schließen, dass das Miterleben der Tötung von Tieren für sein Konzept zentral ist. In jedem Fall gehört die rituelle Tiertötung natürlich in den Kreis der Topoi, die die Aufführungen aufrufen – selbst wenn die Tötung nicht aufgeführt wird, so wird sie doch mitgedacht und gehört ganz eigentlich dazu“ (ibid.).

Meiner Meinung sind Praktiken wie die von Nitsch aus ethischer Sicht nicht vertretbar. Zwar wurde dafür gesorgt, dass die Tiere nach den Shows noch gegessen wurden; doch es gibt bessere Methoden, das Schlachten eines Tieres öffentlich abzuhalten. Ein Beispiel ist die Tötung der Giraffe Marius, die im Kopenhagener Zoo im Jahr 2014 wegen Inzuchtgefahr getötet, öffentlich geschlachtet und anschließend den Löwen aus dem Zoo zum Fraß vorgeworfen wurde. Dass Menschen den Schlachtprozess an sich live mitkommen, finde ich begrüßenswert, da man auf diese Art sehen kann, was für ein Prozess jedem Stück Fleisch vorangeht, dass man im Supermarkt kauft oder im Restaurant bestellt; selbst wenn die Aktion in Kopenhagen einiges an Kritik erntete. Sich jedoch am Töten von Tieren zu ergötzen, halte ich für den falschen Weg, da hierdurch eine Verrohung unserer zivilisierten Gesellschaft begünstigt werden kann.

8) Potenzielle Schattenseiten der fleischlosen Ernährung

8.1) Vegetarismus/Veganismus

Bei all dem Hype, den der Veganismus beziehungsweise eine vegane Ernährung in den letzten Jahren erfahren hat, müssen – so wie bei allen gesellschaftlich relevanten Themen – auch kritische Stimmen zugelassen werden. Das folgende Kapitel beschäftigt sich daher zunächst mit der Thematik der strikten Beibehaltung einer veganen Ernährung unter extremen Umständen, beispielsweise einer Essstörung. Diese Arbeit widmet sich bewusst diesem Bereich, um zu untersuchen, ob es manchmal nicht doch notwendig ist, Tieren Leid zuzufügen; das heißt, sie zu töten, zu schlachten oder sie zumindest so zu halten, dass sie möglichst viele Eier legen oder Milch geben, um damit Menschen zu helfen, die sich psychisch und in der Folge auch physisch in einer mitunter lebensbedrohlichen Lage befinden.

Veganismus ist momentan in Industrieländern auf dem Vormarsch und das nicht nur wegen eines gesunden, sondern auch wegen eines nachhaltigen, umweltfreundlichen Lebensstils. Als während des coronabedingten Lockdowns Restaurants lange Zeit schließen mussten, rückte das Kochen für viele Menschen, vor allem junge Personen, in den Vordergrund, was eine willkommene Gelegenheit darstellte, mit veganen Gerichten zu experimentieren (Volderauer et al. 2022, 450).

Aufgrund des Lockdowns kam es allerdings ebenfalls vermehrt zu psychischen Störungen, wiederum bei eher jüngeren Menschen, also bei Kindern, Jugendlichen und jungen Erwachsenen. Die Essstörung Anorexie war eine dieser gehäuft auftretenden psychischen Erkrankungen. Helene Volderauer, Alice Angermann, Carmen Knofler und Kathrin Sevecke widmen sich der Frage, inwieweit es sinnvoll sei, vegane Ernährung bei der therapeutischen Behandlung von Anorexie einzusetzen. Bislang war es so, dass bei den meisten stationären und ambulanten Therapien von Anorexia Nervosa eine nicht vegane Ernährung nicht nur Teil der Therapie, sondern sogar Bedingung für die Aufnahme von Patientinnen/Patienten war, weil Veganismus als Teil der Essstörung angesehen wurde. Ein weiterer Grund war zudem die nicht gewährleistete Versorgung mit einer vollwertigen veganen Ernährung für die Patientinnen/Patienten (Volderauer et al. 2022, 450f.).

Einer gut geplanten veganen Ernährung steht bei Gesunden prinzipiell in sämtlichen Lebensphasen nichts im Wege; allerdings sind Konsumentinnen/Konsumenten oft davon abhängig, wo sie leben. In den USA zum Beispiel können mehr vegane Lebensmittel bereitgestellt werden, da die Böden und folglich das Getreide selenhaltiger sind als europäische Böden. Sollten genügend Möglichkeiten vorhanden sein, um sich mit veganen Lebensmitteln zu versorgen, so müssen noch weitere Faktoren berücksichtigt werden, um sorgenfrei vegan leben zu können. Dazu zählen unter anderem ein fundiertes Know-how, idealerweise basierend auf dem Austausch mit Diätologinnen/Diätologen beziehungsweise Ernährungswissenschaftlerinnen/Ernährungswissenschaftlern, aber auch eine breit aufgestellte Palette an Nahrungsmitteln. Protein, langkettige n3-Fettsäuren, Vitamin D, Riboflavin, Vitamin B12, Calcium, Eisen, Jod, Zink und das bereits erwähnte Selen dürfen in der Ernährungsplanung nicht vernachlässigt werden. Während kritischer Lebensphasen, beispielsweise während der Schwangerschaft oder während der Stillzeit, wird allerdings von veganer Ernährung abgeraten, denn der Nährstoffbedarf ist in dieser Zeit sehr hoch und die Datenlage zur veganen Ernährung in den genannten Lebensphasen ist noch zu gering – selbiges gilt für das Kindesalter (Volderauer et al. 2022, 451f.).

Sollten sich vegan ernährende Anorexie-Patientinnen/Patienten eine Essstörung aufweisen und sich in therapeutische Behandlung begeben, ist es zunächst im Zuge einer Anamnese wichtig, zu erfahren, weshalb sich die/der Betroffene überhaupt vegan ernährt. Die Gründe können mannigfaltig sein: Oft stellen besondere Lebensereignisse Ursachen für vegane Ernährung dar, was Betroffene jedoch häufig nicht wahrhaben wollen. Einerseits steht bei einem veganen Lebensstil das Tierwohl im Vordergrund, was allerdings oft mit nachhaltigem Verhalten im Konsum oder in der Mobilität einhergeht. Andererseits kann es ebenso gesellschaftlicher Druck von Verwandten oder Peergroups sein, wonach man von Menschen, die einem wichtig sind, nur mehr als Veganerin/Vegane akzeptiert wird. Des Weiteren kann Veganismus an sich bei manchen Menschen eine Essstörung darstellen, die gesellschaftsfähiger scheint als andere Essstörungen. Heutzutage spielen sogenannte Influencerinnen/Influencer in sozialen Medien eine immer größere Rolle, was die Ernährung betrifft. Sollte das Social-Media-Idol plötzlich beginnen, vegan zu essen, ist eine höhere

Wahrscheinlichkeit gegeben, dass ihre/seine Fans dies nun ebenfalls machen (Volderauer et al. 2022, 452f.).

Was auch immer der Grund sein mag, es muss erhoben werden, inwieweit sich die Patientinnen/Patienten generell mit dem Thema Ernährung auskennen und ob sie im Rahmen ihrer Ernährung sämtliche der essentiellen Nährstoffe aufnehmen beziehungsweise substituieren. Des Weiteren muss erfragt werden, ob der gesundheitliche Wert des Essens oder das Essvergnügen an sich im Vordergrund steht. Eine Beispielfrage hierfür wäre, ob ehemalige Lieblingsspeisen aufgegeben wurden, weil andere gesünder sind (Volderauer et al. 2022, 453f.).

Besonderes Augenmerk muss auf diejenigen Anorexie-Patientinnen/Patienten gelegt werden, die Lebensmittelunverträglichkeiten oder -allergien haben. Während dies bei der Therapie von nicht veganen Anorektikerinnen/Anorektikern wichtig ist, so scheint es für sie nicht so prekär zu sein, zumal diese Gruppe bei der Nahrungsauswahl trotzdem aus einem sehr breiten Spektrum wählen kann. Doch Veganerinnen/Veganer haben beispielsweise bei einer Soja-Allergie ein massives Problem, sich ausgewogen und gesund zu ernähren, da sich die Anzahl der Eiweißquellen für sie drastisch verringert. Ähnlich einschränkend bei Veganerinnen/Veganern wären eine Gluten- sowie eine Histamin-Unverträglichkeit (Volderauer et al. 2022, 454f.).

In österreichischen und deutschen Krankenhäusern gibt es eher zufällig als regelmäßig vegane Kost für Patientinnen/Patienten. Es sollte jedoch möglich sein, auf besonderen Wunsch hin – vor allem bei Patientinnen/Patienten mit einer Essstörung – vegane Gerichte zusammenzustellen. Da ein wichtiger Teil der Therapie von Anorexie-Betroffenen das regelmäßige gemeinsame Essen darstellt, sind Veganerinnen/Veganer gezwungen, es zu tolerieren, wenn am selben Tisch ebenso nicht vegane Speisen verzehrt werden. Sollte die Essstörung seine Ursachen im Veganismus haben, so müssen Patientinnen/Patienten lernen, „[...] sämtliche Ernährungsformen als Freiheit jedes Einzelnen zu akzeptieren.“ (Volderauer et al. 2022, 456)

Wenn es um die Wiederernährung von Anorektikerinnen/Anorektikern geht, so gibt es keine strikten Richtlinien, die sich auf eine rein vegane oder auf eine rein nicht vegane Ernährung festlegen. Wichtig ist lediglich vollwertige Kost, die im Falle von

Unverträglichkeiten oder Allergien durch Flüssignahrung ergänzt werden kann. Eine rein vegane Ernährungsweise ist hier ebenso wenig von Nachteil, solange hier nicht auf Flüssignahrung zurückgegriffen werden muss. In unseren Breiten ist vegane Flüssignahrung aufgrund der Verfügbarkeit lediglich als Nahrungsergänzungsmittel geeignet (Volderauer et al. 2022, 456f.).

Bis vegane Anorexie-Patientinnen/Patienten ihr Zielgewicht erreicht haben, wird neben dem täglichen Verzehr von Vollkornprodukten, Hülsenfrüchten, Nüssen, Samen und Ölen außerdem eine Substitution mit wichtigen Vitaminen und Mineralstoffen angeraten.

Wenn man vegane beziehungsweise vegetarische Ernährung abseits der Magersucht betrachtet, kann man generell sagen, dass Menschen, die viel rotes Fleisch verzehren, ein erhöhtes Risiko für Erkrankungen wie Adipositas, Schlaganfall, Herzinfarkt oder einige Krebsarten aufweisen. Dies bedeutet jedoch nicht im Umkehrschluss, dass sich fleischlos ernährende Menschen automatisch gesünder ernähren. Ganz im Gegenteil kann bei nachteiliger Lebensmittelauswahl für jene Personen sogar ein höheres Gesundheitsrisiko bestehen (Theobald 2014, 20).

Theobald beschäftigt sich unter anderem in seinem Artikel detailliert mit mehreren kritischen Nährstoffen, die vegane Personen besonders im Auge behalten müssen. Nachfolgend seien zwei dieser Nährstoffe, nämlich Eisen und Kalzium, besonders hervorgehoben.

Eisen gilt als besonders kritischer Nährstoff bei einer fleischlosen Ernährung, zumal er sehr konzentriert in Fleisch und Fleischprodukten vorkommt und Fleisch gegenüber pflanzlichen Quellen eine höhere Bioverfügbarkeit aufweist. Demzufolge galten Vegetarierinnen/Vegetarier lange Zeit potenziell gefährdet, an einem Eisenmangel zu leiden. Mittlerweile wurde aber durch Kohortenstudien Entwarnung gegeben, da hier Veganerinnen/Veganer – verglichen mit Vegetarierinnen/Vegetariern, Lacto-Ovo-Vegetarierinnen/Vegetariern und Omnivorinnen/Omnivoren – sogar den höchsten Eisenwert hatten. Obwohl sie den niedrigsten Hämoglobinwert aufwiesen, befanden sie sich jedoch noch innerhalb des Referenzspektrums. Kritisch kann die Lage bei prämenopausalen veganen

Frauen und Mädchen sein. Ihnen wird geraten, regelmäßig ihren Eisenstatus zu überprüfen, da während der Menstruation der Eisenspiegel merklich sinkt (ibid.).

Bei Kalzium verhält es sich so, dass Vegetarierinnen/Vegetarier generell einen höheren Wert aufweisen als Omnivorinnen/Omnivoren, da Kalzium vor allem in Milch und Milchprodukten, unter anderem in Käse, vorkommt. Studien zufolge ist die Kalziumzufuhr bei Veganerinnen/Veganern am niedrigsten, was prinzipiell ein erhöhtes Risiko für Osteoporose und Knochenbrüche darstellt. Sollten Veganerinnen/Veganer jedoch geeignete Nahrungsmittel zu sich nehmen, kann man den notwendigen Kalziumbedarf problemlos decken. Dazu zählen etwa kalziumreiches Mineralwasser, Gemüse oder Getränke wie Sojadrinks oder Fruchtsäfte (Theobald 2014, 21).

Seit vielen Jahren wird bereits diskutiert, ob vegane beziehungsweise vegetarische Ernährung einen Auslöser für Essstörungen darstellt. Gemäß den meisten diesbezüglichen Kohortenstudien ernähren sich Vegetarierinnen/Vegetarier gegenüber Fleisch verzehrenden Menschen gesünder, was den Anteil von Obst und Gemüse ihrer Nahrung betrifft und wiederum das Risiko für Adipositas und Übergewicht im Gegensatz zur Gruppe der Nichtvegetarierinnen/-vegetarier stark verringert. Allerdings sind es auch Vegetarierinnen/Vegetarier beziehungsweise ehemalige Vegetarierinnen/Vegetarier, die im Gegensatz zu Nichtvegetarierinnen/-vegetariern häufiger an einer Binge-Eating-Esstörung inklusive Kontrollverlust leiden. Ebenfalls sind es Vegetarierinnen/Vegetarier beziehungsweise ehemalige Vegetarierinnen/Vegetarier, bei denen häufiger eine starke Gewichtsreduktion festzustellen ist, die nicht selten in Krankheiten wie Anorexie münden (Theobald 2014, 24).

Dass Vegetarismus beziehungsweise Veganismus *per se* Versuche sind, eine Essstörung zu verheimlichen, oder dass beide Ernährungsformen Ursachen für Essstörungen sind, konnte durch eine Vielzahl von Kohortenstudien nicht bestätigt werden, weil die Ergebnisse unterschiedlich ausfielen. Das heißt aber nicht, dass es nicht bei einzelnen Patientinnen/Patienten, die an einer Essstörung leiden, trotzdem so sein kann. In manchen Fällen erkennen die Patientinnen/Patienten sogar selbst einen Zusammenhang zwischen dem Beginn einer Essstörung und

dem Beginn der vegetarischen beziehungsweise veganen Ernährungsform. Doch es kann nicht mit Sicherheit gesagt werden, ob die Ernährungsform die Ursache oder eine Folge der Essstörung ist (ibid.).

Ähnlich verhält es sich beim Zusammenhang zwischen Vegetarismus und dem Auftreten von Depressionen. Studien zeigen hier mehrheitlich, dass sich Vegetarierinnen/Vegetarier in einem schlechteren psychischen Zustand befinden als Nichtvegetarierinnen/-vegetarier. Dies definiert sich durch die Anfälligkeit für Depressionen oder Angststörungen, die von Vegetarierinnen/Vegetariern häufiger angegeben werden als von Nichtvegetarierinnen/-vegetariern. Allerdings ist dies – ähnlich wie zuvor bei Essstörungen – kein wissenschaftlicher Beweis für eine tatsächliche Kausalität. Soziale Faktoren haben womöglich Einfluss auf die Studienergebnisse, zumal Vegetarierinnen/Vegetarier beispielsweise häufiger in Großstädten und alleine leben (ibid.)

Oft diskutiert wird überdies eine vegetarische beziehungsweise vegane Lebensform während der Schwangerschaft, während der Phase des Stillens und bei Kleinkindern. Da für jene Gruppen der Nährstoff- und Energiebedarf sehr hoch sind, wird insbesondere vegane Ernährung kritisch gesehen. Während etwa die US-amerikanische ADA (*American Dietetic Association*) bei sorgfältiger Lebensmittelauswahl für die angeführten Personengruppen keinen Ernährungsmangel vermutet, sehen das europäische Ernährungsinstitute kritischer. Sowohl die DGE (Deutsche Gesellschaft für Ernährung), das FKE (Deutsches Forschungsinstitut für Kinderernährung) als auch die ESPGHAN (*European Society for Paediatric Gastroenterology, Hepatology and Nutrition*) lehnen eine vegane Ernährung von beispielsweise Kleinkindern ab. Eine lacto-ovo-vegetarische Ernährung allerdings wird bei entsprechend abwechslungsreicher Lebensmittelauswahl für möglich gehalten. Säuglinge, die von veganen Müttern gestillt werden, laufen Gefahr, an einem Mangel an Vitamin D, Jod, Vitamin B12 und Vitamin B2 zu leiden. Zwischen dem vierten und sechsten Lebensjahr kann vegane Ernährung bei den Kindern zu einem Mangel sämtlicher kritischer Nährstoffe führen (Vitamin B2, Vitamin B12, Vitamin D, Eisen, Jod, Zink, Kalzium). Lacto-ovo-vegetarische Kinder jedoch können von der in der Regel erhöhten Zufuhr von Obst und Gemüse und von der geringeren Aufnahme von Fettsäuren,

Gesamtfett und Cholesterol profitieren, während das Risiko eines Mangels bei abwechslungsreicher Ernährung nicht gegeben ist (Theobald 2014, 24f.).

Zusammenfassend lässt sich somit sagen, dass sich fleischlos ernährende Menschen in der Regel ihr Risiko minimieren, an Volkskrankheiten wie Herz-Kreislauf-Erkrankungen, Bluthochdruck, Adipositas, Krebs und Diabetes zu leiden. Allerdings können bei Vegetarierinnen/Vegetariern beziehungsweise Veganerinnen/Veganern des Öfteren Mangelernährung und psychischen Krankheiten, wie Depressionen und Essstörungen, beobachtet werden. Egal, in welcher Lebensphase man sich gerade befindet, sollten vor allem Veganerinnen/Veganer sehr gute ernährungsmedizinische Kenntnisse besitzen und in der Folge großes Augenmerk auf die Lebensmittelauswahl legen (Theobald 2014, 25).

Lemke zufolge ist es besser, sich statt des Vegetarismus oder Veganismus, die gemäß Lemke darüber hinaus einige Schwächen aufweisen, eine ethische Form des Essens anzueignen, die den Fleischgenuss gestattet, aber trotzdem auf undogmatische Weise dem in der Kritik stehenden täglichen Massenfleischkonsum gegenübertritt. Der Kauf und Konsum von Biofleisch, also Fleisch von glücklichen Tieren, die artgerecht leben konnten, wäre eine Möglichkeit, sich aus ethischer Sicht von der täglich Billigfleisch konsumierenden Masse abzuheben. Lemke sieht hier den Staat in der Pflicht, seinen Beitrag zu leisten, indem er die Qualitätskriterien für Biofleisch strenger und genauer kontrolliert und ständig weiterentwickelt, anstatt lediglich die Gewinnentwicklung der in der Fleischindustrie tätigen Unternehmen anzukurbeln. (Lemke 2015, 53f.).

Als eine Schwäche des Vegetarismus bezeichnet Lemke die Thematik der Pflanzenethik. Wieso muss man Tiere schützen und darf zugleich Pflanzen töten, um sie zu verspeisen? Pflanzen reagieren ebenfalls darauf, wenn man sie unachtsam behandelt, was als eine Art Empfinden interpretiert werden kann. Oft wird im Sinne des Vegetarismus argumentiert, dass es nicht der „Sinn“ eines Tieres sei, mitten aus dem Leben gerissen zu werden, um geschlachtet und gebraten zu werden. Ebenso wenig ist es jedoch der „Sinn“ einer Pflanze, von Menschen, egal ob von Vegetarierinnen/Vegetariern oder nicht, ausgerissen und gegessen zu werden. Auch Pflanzen würden lieber wachsen, blühen, sich

fortpflanzen, oder mit anderen Pflanzen kommunizieren. Somit wäre es egal, ob man Fleisch oder eine Pflanze verspeist; in beiden Fällen ist man für den Tod des gegessenen Lebewesens verantwortlich. Jedoch ist es ebenfalls unsere Aufgabe, sowohl Pflanzen als auch Tieren ein möglichst freudvolles Leben zu gewährleisten, solange wir für sie verantwortlich sind (Lemke 2015, 54f.).

Ebenfalls merkt Lemke an, dass die Menschheit insgesamt zu viel Fleisch konsumiert und dass man die damit verbundenen Probleme, beispielsweise die Ressourcenknappheit, die sich bei einer nichtabklingenden Nachfrage bei stetig steigendem globalen Wohlstand verschlimmert, nicht löst, indem man ab jetzt jeden Tag – sofern man es sich leisten kann – Biofleisch statt Billigfleisch isst (Lemke 2015, 55f.). Ein Ansatz hin zu weniger Fleischkonsum für die nahe Zukunft wäre zum Beispiel die Verbreitung von Kochkünsten in der Gesellschaft, sodass viel mehr Menschen, als es aktuell der Fall ist, lernen, dass es eine Fülle an schmackhaften und kreativen fleischlosen Gerichten gibt, die man problemlos selbst zubereiten kann. Weiters könnte man den Fleischkonsum als etwas Besonderes darstellen und – wie es früher in vielen Kulturen üblich war – nur zu bestimmten Anlässen oder Feiern bewusst Fleisch konsumieren und genießen (Lemke 2015, 59).

8.2) Orthorexie

Ebenfalls mit fleischloser Ernährung in Verbindung gebracht wird die Orthorexie. Darunter versteht man das zwanghafte Essen von ausschließlich gesunder Nahrung, sodass man sich auf die Ernährung aufgrund von gesundheitlichen Aspekten krankhaft fixiert. So wie bei Bulimie und Anorexie wird der Ernährung hier ebenfalls ein sehr hoher Stellenwert im Alltag zuteil (Kinzl et al. 2004, 38).

Orthorexie entsteht oftmals aus dem Wunsch heraus, den allgemeinen Gesundheitszustand zu verbessern oder chronische Krankheiten zu besiegen. Mediale Berichte, beispielsweise über verdorbene oder qualitativ mangelhafte Lebensmittel, können ebenfalls bei Menschen Orthorexie auslösen oder diese verstärken. Orthorexie-Patientinnen/Patienten verhalten sich ähnlich wie religiöse Fanatikerinnen/Fanatiker, da sie sich nicht erlauben, außerhalb ihres meist sehr

strikten Diätplans beispielsweise etwas Süßes zu verspeisen, da dies sofort zu Gewissensbissen führt. Die Krankheit beschränkt sich meistens nicht nur auf das Essen, sondern führt außerdem zu einer Verringerung sozialer Kontakte, was oft in nahezu völliger Isolation mündet. Vor allem werden Personen gemieden, die sich nicht nach dem eigenen idealtypischen Speiseplan ernähren (Kinzl et al. 2004, 38f.).

Für mich liegt es auf der Hand, dass Patientinnen/Patienten, die an Orthorexie leiden, eher wenig bis gar kein Fleisch, vor allem kein rotes Fleisch, in ihre Diätpläne miteinbeziehen, da die Gesundheitsrisiken dessen selbst ernährungswissenschaftlichen Laiinnen/Laien bekannt sein dürften. Natürlich leidet deshalb nicht jeder Mensch, der kein rotes Fleisch oder überhaupt kein Fleisch ist, an Orthorexie. Generell möchte ich nicht den Eindruck erwecken, dass der Verzicht auf tierische Produkte mit einer Essstörung Hand in Hand geht. Meines Erachtens sollte man jedoch genau beobachten, wie sich Menschen im eigenen sozialen Umfeld entwickeln, vor allem wenn sie ohne ersichtlichen Grund oder ärztliche Verordnung radikal ihren gesamten Ernährungsstil umstellen und womöglich in der Folge viel an Gewicht verlieren. Prinzipiell spricht jedoch nichts dagegen, seine Essgewohnheiten zu ändern, sofern man sich genau darüber informiert, wie man sich in Zukunft weiterhin alle für den Körper wichtigen Nährstoffe zuführen kann.

9) Conclusio

In diesem letzten Teil sollen nun die wichtigsten Inhalte dieser Masterarbeit zusammengefasst werden.

Im ersten Kapitel, das sich mit unterschiedlichen philosophischen Positionen bezüglich des Umgangs und der Wahrnehmung der Tiere beschäftigt, liegt der Fokus auf dem Moralischen Individualismus, der von Singer und May unterstützt und von Crary und Diamond kritisiert wird. Während der Moralische Individualismus den moralischen Status eines Lebewesens an dessen individuellen Fähigkeiten festmacht, argumentiert Diamond, dass es wichtig sei, sich der dem Menschen gegebenen Fähigkeit, die Welt zu begreifen und wahrzunehmen, zu bedienen, um in der Folge die Möglichkeit zu erlangen, sich die Welt aus Sicht der Tiere vorstellen zu können. Einer von Crarys Hauptkritikpunkten besteht darin, dass wir Menschen nicht wissen können, welche Art der Behandlung für ein Tier ideal ist – egal, ob es gerade leidet oder nicht. Somit teilt sie auch nicht den Standpunkt, dass Tiere nach ihren individuellen Fähigkeiten behandelt werden sollen, da wir nicht den Fehler machen dürfen, das Verhalten von Menschen auf Tiere umzumünzen.

Im zweiten Kapitel, das den Fokus auf das historische Verhältnis zwischen Tier und Mensch legt, wird erörtert, wie sich der Mensch im Laufe der Zeit stetig mehr Gedanken darüber macht, wie man das Tierleid vermindern kann, ohne die eigenen Bedürfnisse zu vernachlässigen. Als Beispiel wird unter anderem auf das 3R-Konzept von Russell und Burch eingegangen, das als Modell dient, um tierisches Leid während Experimenten zu minimieren. Zwei Tiere – die Katze, die beispielsweise auf Schiffen als Schädlingsbekämpfer hohes Ansehen genoss, und der Käfer, der etwa im Alten Ägypten verehrt wurde – dienen hier als Beispiel einer besonderen Beziehung zwischen Tier und Mensch.

Das vierte Kapitel behandelt die Relevanz des tierischen Leidens während der Haltung und des Transports. Aufgrund der hohen Nachfrage nach Fleisch sehen sich Produzentinnen/Produzenten wegen der Aufrechterhaltung der Profitabilität ihres Geschäftsmodells dazu gezwungen, möglichst kostenschonend viel Fleisch zu erzeugen. Die Konsequenzen sind verheerende Bedingungen für die Tiere, sowohl während der Haltung und des Transports als auch während des

Tötungsvorgangs. Da der Faktor Zeit aus wirtschaftlicher Sicht eine erhebliche Rolle spielt, machen sich viele Betriebe, die Tiere, beispielsweise Geflügel, maschinell betäuben und im Anschluss töten, oft nicht die Mühe, zu überprüfen, ob die Tiere wirklich betäubt sind, bevor diese getötet werden. Aus Kostengründen werden Tiere oft lebend hunderte Kilometer transportiert, bevor sie zum Schlachthof gebracht werden, was großen Stress bei den Tieren auslöst. Als eine besondere Form der Tierhaltung stellt der Zoo einen gesonderten Punkt des Kapitels dar. Zwar wurden in den letzten Jahrzehnten die Standards für die Tiere nach und nach verbessert, jedoch sind die beiden wichtigsten Argumente für die Existenz eines Zoos – die Forschung und der Artenschutz – sukzessive in den Hintergrund gerückt. In den meisten Zoos steht das Vergnügen der Besucherinnen/Besucher im Vordergrund, vor allem in vielen US-amerikanischen Zoos, wo man zwischen den Gehegen auch Karusselle und Achterbahnen findet, sodass Tiere dort lediglich als eine weitere Attraktion eines Vergnügungsparks gesehen werden, deren ausschließliche Aufgabe es ist, die Leute zu unterhalten. Ein positiveres Beispiel stellt der Tiergarten Schönbrunn dar, in dem sich keine Einrichtungen befinden, die auf einen Vergnügungspark schließen lassen. Diesem Zoo geht es darum, die Besucherinnen/Besucher möglichst detailliert über die dort lebenden Tierarten anhand zahlreicher Infotafeln zu informieren.

Im fünften Kapitel wird die Frage diskutiert, ob wir Menschen überhaupt die Berechtigung haben, Tiere zu schlachten und – in weiterer Folge – zu essen. Nach Cora Diamond hat der Mensch nicht das Recht, sich Tiere zu eigen zu machen, lediglich, weil sie einer anderen Spezies angehören. Menschen würden Diamond zufolge auch keine anderen Menschen essen, nur weil sie nicht in der Lage sind, sich verbal zu äußern. Ich habe hier unter anderem angeführt, dass der Fleischkonsum für viele Menschen auf der Erde nahezu alternativlos ist, da sie nicht über die Ressourcen verfügen, sich sämtliche wichtigen Nährstoffe auf pflanzlicher Basis zuzuführen. Eine Sonderform in diesem Kapitel stellt das Verarbeiten von Fleisch dar, das von verunfallten Tieren stammt. Wird beispielsweise ein Reh unabsichtlich von einem Auto angefahren, sollte es Brückner zufolge auf jeden Fall legitim sein, das Fleisch eines solchen Tieres zu verwerten, da es schon tot ist und nicht mehr leiden muss.

Das sechste Kapitel befasst sich mit rituellen Arten der Schlachtung wie dem Schächten im Judentum und im Islam. Es handelt sich hier um ein emotional aufgeladenes und vielfach politisch instrumentalisiertes Thema, das schon oft zu Konflikten geführt hat. Da das Schächten im Judentum ausschließlich gelernten Fleischhauerinnen/Fleischhauern vorbehalten ist, konzentriert sich die Kritik fast ausschließlich auf das islamische Schächten, da dies oft Privatpersonen durchführen, die die Tiere vor der Durchtrennung der Kehle nicht oder nicht vollständig betäuben. Auch die Schnittführung an sich verläuft oft nicht erfolgreich, da es sich um keine geschulten Fleischerinnen/Fleischer handelt, sodass das ohnehin schon gestresste Tier noch mehr Schmerz und Leid erfährt, bevor es stirbt. Einige europäische Länder haben entsprechende Gesetze erlassen, die das Schächten nur im Zusammenhang mit einer Betäubung gestatten. Ob diese Gesetze jedoch in der Praxis beachtet werden, bezweifle ich, da es sich enorm schwierig und aufwendig gestaltet, unzählige private Haushalte auf unsachgemäße Schächtungen hin zu kontrollieren.

Im siebenten Kapitel geht es um den Umgang mit bereits getöteten Tieren, vor allem am Beispiel des österreichischen Aktionisten Hermann Nitsch. In der Kritik stehen weniger seine mit Tierblut hergestellten Schüttbilder als die von ihm inszenierten Bühnendarstellungen, bei denen die Darstellerinnen/Darsteller mit Fleischstücken von getöteten Tieren hantierten, sie zerrissen, sich damit einrieben und sexuelle Handlungen daran vornahmen. Aus Sicht vieler Kritikerinnen/Kritiker – wozu ich mich selbst zähle – sollte man zumindest einen „sinnvollen“ Grund haben, ein Tier zu töten, etwa der Verzehr des Fleisches oder das Verwenden des Felles oder der Haut für die Erzeugung von Kleidung. Selbstdarstellung und Befriedigung eines Publikums zählen für mich nicht zu diesen Gründen.

Im letzten Kapitel werden mögliche Schattenseiten einer fleischlosen Ernährung beleuchtet. Einige Menschen, die vegetarisch oder vegan leben möchten, laufen Gefahr, eine Essstörung zu bekommen. Ich möchte keineswegs den Eindruck erwecken, dass jede Veganerin/jeder Veganer und jede Vegetarierin/jeder Vegetarier eine Essstörung hat. Wenn man sich mit Ernährung beschäftigt und beispielsweise einen Ernährungsberater konsultiert, verfügt man über genügend Expertise, um ein gesundes Leben ohne den Konsum von Fleisch zu führen. Gesundheitliche Probleme können jedoch entstehen, wenn man plötzlich aufhört,

Fleisch zu essen, ohne sich darüber zu informieren, wie man sich stattdessen wichtige Nährstoffe, wie Eiweiß oder Eisen, zuführen kann. In diesen Fällen ist die Gefahr gegeben, anorektisch zu werden, da man weniger isst als nötig. Besonders wenn man aus Gründen der Gewichtsreduktion auf Fleisch verzichten möchte, sollte man sich vor der Ernährungsumstellung von Fachleuten beraten lassen. Eine Orthorexie, also das zwanghafte Essen von ausschließlich gesunden Lebensmitteln, kann außerdem durch einen veganen oder vegetarischen Lebensstil ausgelöst werden. Prinzipiell möchte ich den Veganismus und den Vegetarismus jedoch nicht als potenzielle Auslöser für Essstörungen darstellen.

So wie auch Tiere es innerhalb ihrer Rassen tun, stellt der Mensch das Wohlbefinden seinesgleichen in Hinblick auf andere Lebewesen über diese und opfert ebenjene, um seinen Appetit zu stillen. Die oben skizzierte Argumentation von Lemke betrachte ich als gelungenen Mittelweg zwischen Vegetarismus beziehungsweise Veganismus auf der einen und übermäßigem Fleischkonsum auf der anderen Seite. Wenn Fleisch, dann mit Genuss und zu ausgewählten Anlässen. Extreme Ansichten, die sowohl von der pro-vegetarischen als auch von der pro-fleischessenden Seite gerne als Totschlagargumente verwendet werden, treffen bei der jeweils anderen Partei selten auf Verständnis. Aufklärung ist – so wie bei allen Themen unserer Gesellschaft – der Schlüssel zum Erfolg. Jede/Jeder sollte wissen, was es für eine gesunde, ausgewogene Ernährung braucht und wieviel Fleisch darin vorkommen sollte. Im Zweifelsfall sollte man – vor allem bei Ernährungsumstellungen – eine Ärztin/einen Arzt oder eine Ernährungsberaterin/einen Ernährungsberater aufsuchen. Ebenfalls sollte den Konsumentinnen/Konsumenten bewusst sein, wie Fleisch erzeugt wird und woher das Fleisch kommt, das sie zu sich nehmen.

10) Bibliographie

Abbate, Cheryl: „Virtues and Animals: A Minimally Decent Ethic for Practical Living in a Non-ideal World.“ In: *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 27(6), Dordrecht: Springer Netherlands 2014, S. 909-929.

Abbate, Cheryl: „Save the meat for cats. Why it's wrong to eat roadkill.“ In: *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 32(1), Dordrecht: Springer Netherlands 2019, S. 165-182.

Austermühle, Stefan: „...und hinter tausend Stäben keine Welt“: *Die Wahrheit über Tierhaltung im Zoo*. Hamburg: Rasch u. Röhring 1996.

Baranzke, Heike: „Streitfall Schächten: Impuls für eine interkulturelle Tierethik.“ In: Ilkilic, Ilhan: „Stichwort 27: Tierschutz oder Religionsfreiheit.“ In: *GAIA - Ecological Perspectives for Science and Society*, 12(4), 311-317, München: Oekom-Verlag 2003, S. 313-314.

Baranzke, Heike: „Wer Tiere quält, der quält auch Menschen!“ In: *Eulenfisch*, 8(2), Limburg: Verlag des Bischöflichen Ordinariats Limburg 2015, S. 25-29.

Beardsworth, Alan; Bryman, Alan: „The wild animal in late modernity: The case of the Disneyization of zoos.“ In *Tourist studies*, 1(1), Thousand Oaks: Sage Publishing 2001, S. 83-104.

„Begründungen in der Umweltethik – Welche Lebewesen haben einen moralischen Wert?“ 03.08.2017. URL: <https://www.pflanzen-forschung-ethik.de/ethik/1499.ethik-begruendungen.html> (letzter Zugriff: 21.09.2024)

Benz-Schwarzenburg, Judith; Leitsberger, Madelaine: „Zoos zwischen Artenschutz und Disneyworld.“ In: *Tierstudien 07*, Berlin: Neofelis Verlag 2015, S. 17-30.

Bossert, Leonie: „Tierhaltung adé. Tierrechtsethik und Landwirtschaft.“ In: *Politische Ökologie*, 36, München: Oekom-Verlag 2018, S. 42-47.

Brosow, Frank; Romfeld, Elsa: „Ethische Kriterien zur Rechtfertigung von Tierversuchen in der Medizin.“ In: *Imago Hominis*, 22(3), Wien: IMABE 2015, S. 203-217.

Bruckner, Donald W.: „Strict vegetarianism is immoral.” In: Bramble, Ben et al.: *The moral complexities of eating meat*. New York: Oxford UP 2015, S. 30-47.

Caspar, Johannes: „Religionsfreiheit, Säkulärer Verfassungsstaat und Tierschutz.“ In: Ilklic, Ilhan: „Stichwort 27: Tierschutz oder Religionsfreiheit.” In: *GAIA - Ecological Perspectives for Science and Society*, 12(4), 311-317, München: Oekom-Verlag 2003, S. 312-313.

Crary, Alice: „Minding what already matters: A critique of moral individualism.” In: *Philosophical Topics*, 38(1), Fayetteville: The University of Arkansas Press 2010, S. 17-49.

Dawkins, Marian Stamp: *Leiden und Wohlbefinden bei Tieren: Ein Beitrag zu Fragen der Tierhaltung und des Tierschutzes*. Stuttgart: Ulmer 1982.

Davis, Steven: „The least harm principle may require that humans consume a diet containing large herbivores, not a vegan diet.” In: *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 16(4), Dordrecht: Springer Netherlands 2003, S. 378-394.

Deiningner, Konstantin: „Mitgeschöpfe in Cora Diamonds Moralphilosophie.“ In: *TIERethik*, 12(21), Berlin: epubli GmbH 2020, S. 80-106.

Diamond, Cora: „Eating meat and eating people.” In: *Philosophy*, 53(206), Cambridge: Cambridge UP 1978, S. 465-479.

Diamond, Cora: *The realistic spirit: Wittgenstein, philosophy, and the mind*. Cambridge: A Bradford Book 1991.

Diamond, Cora: *Menschen, Tiere und Begriffe: Aufsätze zur Moralphilosophie*. Berlin: Suhrkamp 2012.

Diamond, Cora: „Fleisch essen und Menschen essen“ In: Diamond, Cora (Hg.): „*Menschen, Tiere und Begriffe: Aufsätze zur Moralphilosophie*. Berlin: Suhrkamp 2012, S.83-106.

Fikuart, Karl et al.: *Hygiene der Tiertransporte*. Jena: Gustav Fischer 1995.

Forman, Richard T.T. et al.: *Road ecology: Science and solutions*. Washington, DC: Island Press 2003.

Fromme, Herbert et al.: „Der Welthandel steckt fest.“ In: *Süddeutsche Zeitung*. 28.03.2021. URL: <https://www.sueddeutsche.de/wirtschaft/weltwirtschaft-deutsche-wirtschaft-exporte-suez-kanal-1.5249568> (letzter Zugriff: 21.09.2024)

Gastecker, Reinhard: „So wird das Verladen von Rindern zum Spaziergang.“ In: *Rinderprofi*, 3, Wien: SPV-Verlag 2018, S. 42.

„Gesundheitliche Folgen der Digitalisierung.“ 30.05.2025. URL: https://www.parlament.gv.at/dokument/fachinfos/zukunftsthemen/151_nomophobi_a.pdf (letzter Zugriff: 19.08.2025)

Goetschel, Antoine F.: „Mensch und Tier im Recht. Ansätze zu einer Annäherung.“ In: *GAIA - Ecological Perspectives for Science and Society*, 2(4), München: Oekom-Verlag 1993, S. 199-211.

Goldner, Colin: „Das sogenannte ‚Vier-Säulen-Konzept‘: Bildung, Artenschutz, Forschung und Erholung. Wie heutige Zoos ihre Existenz rechtfertigen.“ In: *TIERethik*, 6(9), Berlin: epubli GmbH 2014, S. 56-70.

Gruen, Lori: *Entangled empathy: An alternative ethic for our relationships with animals*. New York: Lantern Books 2015.

Hillienhof, Arne: „Wissenschaftliche Studie: Ein Plus für Teddy docs.“ In *Deutsches Ärzteblatt*, 4, Köln: Deutscher Ärzteverlag 2014, S. 22-23.

Hoffmann, Justin: *Destruktionskunst. Der Mythos der Zerstörung in der frühen Kunst der sechziger Jahre*. München: Silke Schreiber 1995.

Hüsgen, Inge: „Griechenland verbietet das Schächten.“ In: *Humanistischer Pressedienst*. 09.12.2021. URL: <https://hpd.de/artikel/griechenland-verbietet-schaechten-19945> (letzter Zugriff: 22.09.2025)

Huth, Martin: „Verletzbarkeit und ethischer Anspruch: Überlegungen zu einer Kritik der Gewalt an Mensch und Tier.“ In: „Tierquälerei – (k)ein Kavaliersdelikt?“ In: *Fachtagung der Tierombudsstelle Steiermark*, Graz (schriftliche Ausarbeitung eines Vortrags vom 25.09.2023), S. 5-15.

Ilkilić, Ilhan: „Das islamische Schächten als Herausforderung für die multikulturelle Gesellschaft.“ In: Ilkilić, Ilhan: „Stichwort 27: Tierschutz oder Religionsfreiheit.“

In: *GAIA - Ecological Perspectives for Science and Society*, 12(4), 311-317, München: Oekom-Verlag 2003, S. 316-317.

Kinzl, Johann et al.: *Besessen vom Essen*. Leoben: Kneipp 2004.

Kirchner, Stefan; Yeasmin, Nafisa: „Ein Recht auf Schächten? Tierschutz und Religionsfreiheit in der EMRK aus nordeuropäischer Sicht.“ In: *Kirche und Recht*, 24(1), Berlin: Berliner Wissenschaftsverlag 2018, S. 114-122.

Klausnitzer, Bernhard: *Wunderwelt der Käfer*. Berlin: Springer 2019.

Kotter, L.: „Verantwortung für Tier und Nachwelt.“ In: *Die Fleischerei*, 43, Bad Wörishofen: Holzmann Medien 1992, S. 1066-1072.

Krebs, Angelika: „Haben wir moralische Verpflichtungen gegenüber Tieren? Das pathozentrische Argument in der Naturethik.“ In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 41(6), Berlin: De Gruyter 1993, S. 995-1008.

Laube, R.B., Schulze, B.: „Erkundungsverhalten von Schlachtschweinen im sozialen Kontext bei der Haltung vor dem Schlachten.“ In: Kuratorium für Technik und Bauwesen in der Landwirtschaft e.V. (KTBL) (Hg.): *Aktuelle Arbeiten zur artgemäßen Tierhaltung 1991*. Münster: Landwirtschaftsverlag 1991, S. 188-198.

Leahy, Michael: *Against liberation: Putting animals in perspective*. London: Routledge 1992.

Lee, Kook Hyun et al.: „The 'R' principles in laboratory animal experiments.“ In: *Laboratory Animal Research*, 36(45), Seoul: Korean Association for Laboratory Animal Science 2020, S. 1-3.

Lehming, Malte: „Tierschutz gegen Religionsfreiheit. Schächten sollte, unter Bedingungen, erlaubt sein.“ In: *Tagesspiegel* 15.02.2024 URL: <https://www.tagesspiegel.de/internationales/tierschutz-gegen-religionsfreiheit-schachtungsverbote-sollten-nicht-ausnahmslos-gelten-11210659.html> (letzter Zugriff: 23.09.2025)

Lemke, Harald: „Darf es Fleisch sein?“ In: Gietl, Sebastian et al. (Hgs.): *Was der Mensch essen darf. Ökonomischer Zwang, ökologisches Gewissen und globale Konflikte*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden 2015, S. 49-61.

Lemke, Harald: *Die Ethik des Essens. Einführung in die Gastrosophie*. Bielefeld: Transcript 2016.

Lintner, Martin: *Der Mensch und das liebe Vieh: Ethische Fragen im Umgang mit Tieren*. Innsbruck: Tyrolia 2017.

Lippke, Florian: „Priester als Metzger?“ In: Joachimidis, Alexis et al. (Hgs.): *Opfer - Beute - Hauptgericht. Tiertötungen im interdisziplinären Diskurs*. Bielefeld: Transcript Verlag 2016, S. 23-46.

May, Todd: „Moral Individualism, Moral Relationalism, and Obligations to Non-human Animals.“ In: *Journal of Applied Philosophy*, 31(2), Hoboken: Blackwell 2014, S. 155-168.

Milling, Stephanie: „Die Tiertötung als rituell-künstlerische Handlung im Kontext von Hermann Nitschs Orgien Mysterien Theater.“ In: Joachimidis, Alexis et al. (Hgs.): *Opfer - Beute - Hauptgericht. Tiertötungen im interdisziplinären Diskurs*. Bielefeld: Transcript Verlag 2016, S. 229-240.

Monsó, Susana; Grimm, Herwig: „An alternative to the orthodoxy in Animal Ethics? Limits and Merits of the Wittgensteinian critique of Moral Individualism.“ In: *Animals* 12(9), Basel: Mdpi 2019, S. 1057.

Monsó, Susana et al.: „Die traditionelle Tierethik und ihre Kritik: der moralische Individualismus und die Grenzen und Vorzüge der Wittgenstein'schen Alternative.“ In: Lintner, Martin (Hg.): *Mensch – Tier – Gott: Interdisziplinäre Annäherungen an eine christliche Tierethik*. Baden-Baden: Nomos 2021, S. 59-84.

Oeser, Erhard: *Katze und Mensch: Die Geschichte einer Beziehung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005.

Padalino, Barbara; Raidal, Sharanne L.: „Effects of transport conditions on behavioural and physiological responses of horses.“ In: *Animals (Basel)*, 10(1), Basel: MDPI 2020, S. 160.

Plessner, Helmuth: *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin: Walter de Gruyter 1975.

Radisch, Iris: „Tiere sind auch nur Menschen.“ In: *Die Zeit Online*. 12.08.2010. URL: <https://www.zeit.de/2010/33/Vegetarismus-Essay> (Letzter Zugriff: 21.09.2025)

Regan, Tom: „The case for animal rights.“ In: Singer, Peter (Hg.): *In defense of animals*. New York: Basil Blackwell 1983, S. 13-23.

Rheinze, Hanna: „Schechita – Öko-Kaschrut – Veganismus.“ In: Ilklic, Ilhan: „Stichwort 27: Tierschutz oder Religionsfreiheit.“ In: *GAIA - Ecological Perspectives for Science and Society*, 12(4), 311-317, München: Oekom-Verlag 2003, S. 314-316.

Russell, William; Burch, Rex: *The principles of human experimental technique*. London: Methuen 1959.

Ryder, Richard Dudley: *Animal revolution: Changing attitudes towards speciesism*. Oxford: Blackwell 1989.

Sailer, Christian: „Massentierhaltung und Menschenwürde.“ In: *Natur + Recht*, 34(1), Berlin: Springer 2012, S. 29-31.

„Schlachtverbot hochträchtiger Nutztiere tritt in Kraft.“ 01.09.2017. URL: [https://www.agrarheute.com/tier/schlachtverbot-hochtraechtiger-nutztiere-tritt-kraft-](https://www.agrarheute.com/tier/schlachtverbot-hochtraechtiger-nutztiere-tritt-kraft-537718#:~:text=Durch%20die%20Gesetzes%C3%A4nderung%20d%C3%BCrfe n%20Nutztiere,Verbotsgesetzes%20tritt%20heute%20in%20Kraft)

537718#:~:text=Durch%20die%20Gesetzes%C3%A4nderung%20d%C3%BCrfe n%20Nutztiere,Verbotsgesetzes%20tritt%20heute%20in%20Kraft (letzter Zugriff: 21.09.2025)

Shriver, Adam: „Knocking out pain in livestock: Can technology succeed where morality has stalled?“ In: *Neuroethics*, 2(3), Dordrecht: Springer Netherlands 2009, S. 115-124.

Singer, Peter: „All animals are equal“. In: *Philosophic Exchange*, 1(5), Brockport, N.Y.: Center for Philosophic Exchange, State University of New York, College of Arts and Science 1974, S. 148-162.

Singer, Peter: *Practical ethics*. Cambridge: Cambridge UP 1980.

Singer, Peter: „Sidgwick and Reflective Equilibrium“. In: *Monist*, 58(3), Chicago: Open Court Publishing Company 1974, S. 490-517.

Teutsch, G.M.: „Tierärztliche Ethik zur Diskussion gestellt.“ In: *Tierärztliche Umschau*, 45, Konstanz: Terra-Verlag 1990, S. 196-199.

Theobald, Steffen: „Vegetarische und vegane Ernährung – Potenzielle Risiken.“ In: *Schweizer Zeitschrift für Ernährungsmedizin*, 5, Neuhausen: Rosenfluh 2014, S. 20-26.

Thöne, Yvonne Sophie et al.: „Opfer - Beute - Hauptgericht.“ In: Joachimidis, Alexis et al.: (Hgs.): *Opfer - Beute - Hauptgericht. Tiertötungen im interdisziplinären Diskurs*. Bielefeld: Transcript Verlag 2016, S. 11-22.

Trunkfield et al.: „Effects on housing on responses of veal calves to handling and transport.“ In: Metz, J.H.M.; Groenestein, C.M. (Hgs.): *New trends in veal calf production*. Wageningen: Pudoc 1991, S. 40-43.

Van Gerwen, Maite et al.: „Dilemmas in the Management of Liminal Rodents – Attitudes of Dutch Pest Controllers.“ In: *Animals*, 10(9), Basel: MDPI 2020, Article 1614, S. 1-20.

Van Putten, G.; Elshof, W.J.: „Observation on the effect of transport on the well-being and lean quality of slaughter pigs.“ In: *Animal regulation studies*, 1, Amsterdam: Elsevier 1978, S. 247-271.

Volderauer, Helene et al.: „Ernährungstherapie bei veganer Ernährung und Anorexia nervosa aus diatologischer Sicht.“ In: *Praxis der Kinderpsychologie und Kinderpsychiatrie*, 71(5), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. 2022, S. 449-466.

Von Mickwitz, Gerhard et al.: „Der Umgang mit den Tieren vor der Schlachtung und die Fleischqualität.“ In: *Schweinezucht und Schweinemast*, 41, Münster: Landwirtschaftsverlag 1994, S. 28-31.

Wenzlawowicz, M. et al.: „Tierschutz am Schlachthof.“ In: *Deutsche tierärztliche Wochenschrift*, 107, Hannover: Schlütersche Verlagsgesellschaft 1994, S. 237-244.

Wiener, Sarah: „Schluss mit Billigfleischkonsum!“ In: *FAZ Online*. 19.12.2015. URL: <https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/starkoechin-sarah-wiener-fordert-schluss-mit-dem-billigfleischkonsum-13973820.html> (letzter Zugriff: 21.09.2025)

Zucker, Bert-Andree et al.: *Kompendium der Tierhygiene*. Berlin: Lehmanns Fachbuchhandlung GmbH, Abt. Verlag 2021.