

Unverkäufliche Leseprobe



Hilal Sezgin
Artgerecht ist nur die Freiheit
Eine Ethik für Tiere oder
Warum wir umdenken müssen

301 Seiten. Klappenbroschur
ISBN: 978-3-406-65904-1

Weitere Informationen finden Sie hier:
<http://www.chbeck.de/13040850>

Einleitung

Meine Beschäftigung mit der Tierethik begann 1982. Es war eine Zeit von Zukunftsangst und Sonnenblumen. Kurz zuvor hatte sich die Partei der Grünen gegründet, und Ronald Reagan beschwor das Schreckensszenario von sowjetischen Mittelstreckenraketen herauf, die es kaum abwarten könnten, Europa zu verwüsten. Ganz generell begann man zu ahnen, dass die Menschheit im Zuge von Industrialisierung und Technologisierung einige, sagen wir es höflich, recht unbedachte Entscheidungen getroffen hatte.

Von dieser allgemeinen Stimmung untergründig getragen, aber im Konkreten davon anscheinend unbeeinträchtigt, spazierte ich zwölfjährig an einem Sommertag auf eine Weide (wir lebten in einer Kleinstadt im Vordertaunus) und verbrachte mehrere glückliche Stunden damit, die schwarzweißen Kühe dort zu zeichnen. Als Vegetarierin kehrte ich am Abend nach Hause zurück.

Daran ist zweierlei erstaunlich: Erstens konnte und kann ich kein bisschen zeichnen. Weder einen Menschen noch eine Katze noch eine Kuh. Die Kühe ihrerseits taten nicht besonders viel, als in der Sonne herumzuliegen und wiederzukäuen. Und das ist das zweite Überraschende: dass ich an jenem Nachmittag zu einer neuen Überzeugung gelangte, obwohl die den Anstoß gebenden Kühe weder außergewöhnlich waren noch die ersten Kühe, die ich je zu Gesicht bekam. Auch vielen anderen Tieren hatte ich bereits beim Herumliegen zugesehen oder ihnen in die Augen geblickt; aber vielleicht war es das ausdauernde Beobachten während des Zeichnens, das mir plötzlich klar werden ließ: So etwas kann ich nicht weiterhin essen.

Hier, bei der Sprache, fangen die Probleme bereits an. Dachte ich wirklich: «so etwas» könne ich nicht essen? Auch wenn ich nicht glaube, durch neue Sprachgewohnheiten allein lasse sich die Welt verändern, stolpere ich über diese Formulierung. Tatsächlich ist ein Tier doch eher ein «Jemand», ein Individuum. Allerdings klänge auch das irgendwie merkwürdig oder gestelzt: «so jemanden» kann ich nicht essen. Am nächsten kommt man dem Gedanken vielleicht mit dem Satz: Diese Kuh ist gar kein «Etwas», sondern ein «Jemand»; also will ich keine Kühe mehr essen. Meine Mutter, die Köchin in unserer Familie, war übrigens gar nicht so entsetzt, wie man meinen könnte; wenig später wurde auch sie zur Vegetarierin, zwei Jahre darauf mein Vater.

Was ich damals nicht wusste: Auch in der Philosophie hatte bereits eine Debatte darüber begonnen, ob man Tiere essen, töten oder Tierversuchen unterziehen dürfe. Wegweisend waren vor allem Bücher aus dem angelsächsischen Raum wie *Animal Liberation* (1975) von Peter Singer, *Animals and Why They Matter* (1983) von Mary Midgley und *The Case for Animal Rights* (1983) von Tom Regan. Das erste bedeutende deutschsprachige Werk folgte 1990 mit *Das Tier in der Moral* von Ursula Wolf. Neben diesen akademisch-philosophischen Herangehensweisen gab es zahllose Diskussionen der beginnenden Tierrechtsbewegung, diverser Initiativen gegen Tierversuche und eben solcher Kuh-auf-Weide-Vegetarier wie mir. Es ist phänomenal, wie sich der Zeitgeist bisweilen in eine bestimmte Richtung zu bewegen beginnt, ohne dass die Einzelnen, die von ihm erfasst werden, überhaupt voneinander wissen.

Ich erfuhr von diesen frühen tierethischen Ansätzen erst Anfang der 1990er Jahre während meines Philosophiestudiums, und seitdem hat sich die Lage ohnehin deutlich gewandelt: Wer heute über unseren menschlichen – oder meist ja doch unmenschlichen – Umgang mit den Tieren nach-

denkt, steht nicht mehr allein auf weiter Flur. Vorbei die Zeiten, als die Tierethik eine eher exotische Teildisziplin der Philosophie war; vorbei die Zeiten auch, als sich nur Vegetarier oder Veganer für das Innere der Mastställe interessierten. Längst gibt es auch bei der breiten Bevölkerung Westeuropas Interesse an der Thematik und einen enormen Zuwachs an Wissen. Und deswegen muss dieses Buch nicht ganz vorne anfangen: also bei Berichten von federlosen Hühnern, die im eigenen Kot hocken, von Milchkühen mit entzündeten Eutern, von Schweinen, die nicht richtig «abgestochen» wurden und daher im kochend heißen Brühbad einen langsamen, qualvollen Tod erleiden.

Wir alle haben Artikel darüber gelesen und Reportagen im Fernsehen gesehen, jeder von uns kann furchtbare Bilder vor seinem inneren Auge abrufen, was alles mit Tieren in der modernen Landwirtschaft gemacht wurde und wird. Hervorragende Bücher wie Jonathan Safran Foers *Tiere essen*, Karen Duves *Anständig essen* und Andreas Grabolles *Kein Fleisch macht glücklich* zeigen den hässlichen Weg vom Tier zum Fleisch, zur Milch, zum Ei auf.

Doch mir scheint, als wüssten wir – als Individuen wie auch als Gesellschaft – immer noch nicht recht, was wir mit diesem Wissen anfangen sollen. Ich nehme an, die wenigsten von uns möchten, dass der Verzehr ihrer Lieblingsspeisen gesetzlich verboten wird – aber wir wollen auch nicht in einer Welt leben, in der der «Lieferant» der Lieblingsspeise nie Tageslicht gesehen und seine letzten Stunden während des Transports in Angst und Panik verbracht hat. Weder wollen wir ständig Gruselbilder von malträtierten Puten mit gebrochenen Flügeln sehen, wenn wir den Fernseher einschalten, noch wollen wir wissen oder dunkel ahnen, dass derlei ständig passiert, auch wenn niemand es filmt.

Irgendwie stecken wir in einer Sackgasse, weil das, was derzeit offenbar legal ist oder am Rande der Legalität als Routine geduldet wird, so gar nicht unseren moralischen

Vorstellungen und unserem Bild von einer zivilisierten Gesellschaft entspricht. Denn eine zivilisierte Gesellschaft heißt ja auch: eine relativ gewaltfreie Gesellschaft. Eine, in der physische Gewalt und das Zufügen von Leid auf ein Minimum reduziert sind. Damit müsste auch die Gewalt gegenüber Tieren gemeint sein, aber gerade diese Art von Gewalt ist keineswegs gezähmt, sondern höchstens versteckt: Sie findet hinter geschlossenen Fenstern und Türen statt, damit sie der empfindsame Normalbürger nicht täglich sieht.

Vor allem nicht in der Stadt. Ich selbst zog 2007 aufs Land, übernahm von den Nachbarn eine kleine Schafherde und wurde so unvermittelt von der Theoretikerin («Ich mag Tiere!») zur Praktikerin («Wo ist die Klauenschere? Halt still, Schaf!»). In meiner Umgebung lernte ich Landwirte kennen, Jäger, Tierärzte; ich schaute in Hühnerställe und in Schweinebuchten; ich sprach mit Agrarwissenschaftlern, Rinderzüchtern und Tierschützern. Ich besuchte Biohöfe und insbesondere einen eigentlich vorbildlichen mittelgroßen Hof, von dem ich bisher immer Milch und Joghurt gekauft hatte. Das sollte ein ganz normaler Ausflug werden, ich wollte einfach nur wieder einmal Kühe angucken – aber was ich dort sah, hat sich mir auf unangenehme Art ins Gedächtnis eingebrannt. Auch dort wurden die Kälber nämlich ihren Müttern weggenommen, standen in kleinen Hütten aus Plastik, schrien die Mütter vom Stall her nach ihren Kindern. Dieses Bild stand in so deutlichem Kontrast zu den agilen Schafen und lebensfrohen Lämmern auf meinem eigenen Hof. Mir wurde plötzlich klar, dass man einer Säugetiermutter im Grunde nichts Schlimmeres antun kann, als ihr das Kind wegzunehmen (und umgekehrt), und dass unser heutiger Milchkonsum genau das zur Voraussetzung hat.

Während mich diese Bilder immer stärker beschäftigten, stieß ich mich immer öfter an eigenen Überzeugungen, Annahmen und «Lösungen», die ich seit langem unhinterfragt beibehalten hatte, die aber genau besehen nicht mehr pass-

ten – so zum Beispiel der Vegetarismus. Auch als Vegetarierin nämlich kaufte ich ja noch die Milch der unglücklichen Kuh von jenem Bauernhof. Das hieß in der Konsequenz wohl, dass ich noch einen Schritt weiter gehen musste. Aber wie weit, und wo würde ich da hinkommen? Ich nahm meine Beschäftigung mit der Tierethik wieder auf und wollte mit ihrer Hilfe mehr Stimmigkeit und Klarheit in meine Gedanken bringen.

Die Philosophen und Philosophinnen, die in den 1970er und 1980er Jahren über unsere Pflichten gegenüber Tieren nachzudenken begannen, mussten sich oft noch rechtfertigen: Warum sollten Tiere moralisch überhaupt zählen? Zu viele Jahrhunderte der europäischen Geistesgeschichte hatten Tiere wie selbstverständlich außerhalb unseres moralischen Verantwortungsbereichs gestanden. Die Philosophie der Aufklärung – also etwa die von Hobbes, Rousseau und Kant – hatte Moral als etwas angesehen, das nur vernunftbegabte Wesen anderen vernunftbegabten Wesen schulden. (Tatsächlich dachte man vornehmlich an erwachsene und ökonomisch selbständige Bürger.) Auch in der Biologie wurden, allem Darwinismus zum Trotz, bis weit ins 20. Jahrhundert hinein Tiere als das ganz Andere des Menschen beschrieben: entweder als seelenlose und von blinden Instinkten gesteuerte Organismen oder gewissermaßen als unvollkommene Vorstufe zum Menschen, der vor allem das fehle, was uns auszeichne, also Sprache und Denken.

Seither hat sich viel von dieser großen Kluft, die sich zwischen vernunftbegabten Menschen und vermeintlich unvernünftigen Tieren aufzutun schien, geschlossen. Ein Philosoph, der im Jahr 2014 behaupten würde, dass das Los der Tiere völlig irrelevant sei, würde mit einer Mischung aus Staunen, Entsetzen und vermutlich Bedauern angesehen. Anders als manch frühere Generationen von Biologen beschreibt auch die aktuelle Verhaltensforschung Tiere nicht vorrangig als Mängelwesen, die bloß weniger vermögen als

Menschen, sondern als Lebewesen mit eigenen Fähigkeiten, eigenen Kommunikationsformen, eigenen Problemlösungen – und eigenem Wert. Tiere sind empfindungsfähige Wesen mit eigenen Bedürfnissen und biologischen Kompetenzen. Als solchen steht ihnen offenbar ein Platz innerhalb der Moral zu; nur wissen wir nicht genau, welcher.

Doch selbst der Schweinebaron, der Ställe für 40000 Tiere plant, und der Vertreter einer Bürgerinitiative für bäuerliche Landwirtschaft, selbst die radikale Tierrechtlerin, die nicht einmal eine Stechmücke erschlägt, und der Fleischesser, der dennoch nicht gerne die Rüssel an den Lüftungsschlitzen der Tiertransporte auf der Autobahn sieht – sie alle sind sich in einem Punkt einig: Ihnen ist das Wohl der Tiere nicht völlig egal. Die allermeisten Mitglieder unserer Gesellschaft meinen heute, dass man das Wohl von Tieren mitbedenken muss.

Daher lautet die wirklich interessante Frage der Tierethik eben nicht mehr wie in den 1980er Jahren: Sollen wir Tiere überhaupt in unsere ethischen Überlegungen einbeziehen?, sondern: Wie und wie weitgehend sollen wir sie berücksichtigen? Nicht: Haben sie Interessen?, sondern: Worin bestehen ihre Interessen, wie sieht ein vollständiges oder gutes Leben für Tiere aus, und inwieweit dürfen wir dies beeinträchtigen oder gar beenden? Wenn Tiere schließlich Rechte haben (sollen), heißt das, dass dies exakt dieselben Rechte wie die der Menschen sind, und kann man bei Tieren von einem Recht auf Freiheit sprechen?

Jeder, dem eine Sendung über leidende Puten auf den Magen schlägt, nimmt Tiere ernst und misst ihren Leiden moralische Relevanz bei. Vielleicht vergisst er das Gesehene bis zum nächsten Morgen; aber vielleicht erinnert er sich auch und fragt sich, was für ein Bild sich ergäbe, wenn er die Interessen der Tiere im Verhältnis zu seinen eigenen fairer, mitfühlender oder angemessener gewichten würde. Dieses Gewichten ist das Geschäft der Moral, das gründliche Nach-

denken darüber nennt sich Moralphilosophie; und genau das will ich dem Leser und der Leserin mit diesem Buch anbieten: nämlich einmal nicht von den kleinteiligen Vorgaben der Realpolitik her – wie viele Quadratmeter stehen einer Sau zu? – über diese Dinge nachzudenken, sondern sich von der Philosophie und ihrer Unterdisziplin Tierethik helfen zu lassen, ein vollständigeres Bild zu entwerfen. Gesucht wird also eine moralische Sichtweise, die unsere menschlichen Ansprüche und die von Tieren verbindet, sprich: die uns ermöglicht, vertretbare Entscheidungen gegenüber allen Beteiligten zu treffen.

Ich habe mich bemüht, dieses Buch sowohl allgemeinverständlich zu schreiben als auch so, dass seine Inhalte mit der fortgeschrittenen akademischen Tierethikdebatte auf Augenhöhe bleiben. Einiges an Beweislast habe ich daher in die Anmerkungen verschoben, die die Leserin und der Leser nach eigenem Gusto ignorieren können. Die Wörter «Moral» und «Ethik» werde ich gleichbedeutend verwenden, so wie wir es auch in der Alltagssprache zumeist tun. Gemeint ist damit jenes Denken und Handeln, bei dem wir die Interessen von anderen in unsere Entscheidungen miteinbeziehen, weil wir anerkennen, dass auch sie Empfindungen und Bedürfnisse haben und dass auch sie «zählen».

Dabei verstehe ich Tierethik nicht als eine Art Spezialwerkzeug für selten auftretende Sonderprobleme, sondern als Teil einer Ethik, deren Grundsätze sich auf das Leben von Menschen und Tieren anwenden lassen. Schließlich leben Menschen und Tiere in einer gemeinsamen (äußeren) Welt, und nun nehmen wir Tiere hinein in eine bisher uns Menschen vorbehaltene moralische Welt, deren Begriffe wir kennen, deren Regeln wir untereinander beherzigen, deren Ideale uns vertraut sind. Wer einem solchen Gedanken-Parcours folgt, setzt sich natürlich dem Risiko aus, einige lieb-gewonnene Überzeugungen über Bord werfen zu müssen. Übrigens nicht unbedingt die, von denen man das bereits

vorher ahnte. Ich selbst habe während der Arbeit an diesem Buch einige langgehegte Überzeugungen ablegen müssen und neue dazugewonnen. Insbesondere war ich überrascht zu sehen, dass man oft nur von recht simplen und weithin anerkannten ethischen Grundüberzeugungen auszugehen und ihnen zu folgen braucht, um zu recht weitreichenden Tierrechten zu gelangen. Das ist im Grunde der Hauptertrag dieses Buches, den ich mir zu Beginn der Arbeit so gar nicht vorgestellt hätte. Doch ich hoffe, zeigen zu können, dass diese Schlüsse zumindest plausibel sind.

Ich glaube, wir sollten es hier mit Mary Midgley halten, die 1983 in ihrem Klassiker *Animals and Why They Matter* (man sieht, dies war noch in den Anfängen der Tierethik – man musste belegen, warum Tiere überhaupt zählen!) schrieb: «Wir wissen, dass eine Moral, die niemals jemanden vor den Kopf stößt, zur bloßen Etikette verkommt. Die Geschichte früherer Reformen, wie der Abschaffung der Sklaverei, beweist das. Gleichzeitig sind Ideale, die niemand in Handlungen überführen kann, zu nichts nütze. Diese Spannung stellt eigentlich eine grundsätzliche Schwierigkeit im Leben dar. (Man könnte es auch anders sehen: Sie ist ein allgemeiner Faktor, der das Leben interessant macht.)»¹ Ja, eine Moral darf nicht zu anspruchsvoll sein – und gleichzeitig muss sie anspruchsvoll sein! Denn sonst hat sie nichts beizutragen zu diesem schwierigen und interessanten menschlichen Unterfangen, ein friedlicheres Zusammenleben, auch mit Tieren, zu gestalten.

Drittes Kapitel

Dürfen wir Tiere töten?

Ist Tiere töten natürlich? • Am Leben sein • Zukunftspläne und Lebenswille • Vom Wert des Lebens • Konsequenzen für unser Handeln • Euthanasie und Paternalismus • Zusammenfassung und mehr

Vor einiger Zeit besuchte mich ein befreundetes Paar aus Hamburg. Naturfreunde, die vernünftiges Schuhwerk tragen, keine Scheu vor meinen Gänsen und Schafen haben, jede Menge Vogelstimmen und Wildpflanzen unterscheiden können und mit anpacken, wenn irgendwo ein Zaun heruntergerissen ist. Als umweltbewusste Grüne kaufen sie biologisch-dynamische Lebensmittel, buchen keine Kurzstreckenflüge und wechseln nicht jedes Jahr das Handy.

Allerdings essen sie Fleisch. Bereits das kann verblüffen: wenn Menschen, die ansonsten sehr auf ihren Energie- und Wasserverbrauch achten, Fleisch essen, obwohl dessen Produktion doch viel mehr Energie verbraucht als zum Beispiel Autofahren.¹ Und mehr Wasser als Duschen: Für die Herstellung eines Kilos Rindfleisch wird ein durchschnittlicher Wasserverbrauch von 15 000 Litern angegeben² – so lange kann man mit normaler menschlicher Haut ja niemals duschen! Allerdings stellt sich da gleich eine andere Frage: Ist es überhaupt richtig, bei Fleisch, das ja wächst und lebt, von «Produktion» und «Herstellung» zu sprechen, wie ich es gerade getan habe – als ob es sich um unbelebte Ware handelte, die auf dem Fließband liegt und nichts empfindet?

Wir saßen also auf meiner Terrasse, und die Freunde erzählten von ihrem Sommerurlaub, einer Reise nach Oregon. Dort waren sie an einem Fluss entlang gewandert und einem

alten Mann begegnet, der angelte. Er hatte einen großen Fisch am Haken. Der Fisch riss an der Leine, der alte Mann seinerseits an der Angel; dabei schwankte er bedenklich. Es sah fast so aus, als ob ihn der Fisch ins Wasser und in die nicht unbeträchtlichen Stromschnellen ziehen würde. Meine Freunde fürchteten schon um das Leben des Alten. «Das war das erste Mal in meinem Leben überhaupt, dass ich ein Duell zwischen einem Menschen und der Natur gesehen habe», sagte meine Freundin. «Es war ein Kampf auf Leben und Tod.»

Wir begannen zu diskutieren, ob diese Formulierung passte. Hatte der Fisch den Mann etwa angegriffen, wollte oder konnte der Fisch den Mann schädigen? Keineswegs. Der alte Mann brachte den Fisch in Lebensgefahr, nicht umgekehrt; und während der Fisch an der Angel hing, hätte der Angler selbst nur die Angel loslassen müssen und wäre in Sicherheit gewesen. Was den Angler in Gefahr brachte, war nicht der Fisch, nicht einmal der Fluss, sondern allein die eigene Sturheit. Dagegen schwamm der Fisch einfach nur in seinem normalen Lebensraum herum, bis er auf einen tödlichen Köder hereinfiel. Und in dem vermeintlichen «Kampf auf Leben und Tod», der dem Fisch aufgedrängt wurde, herrschte keineswegs Waffengleichheit: hier zahnloses Maul, dort Hightech von der Rute bis zum Köder. War das also überhaupt eine «Natur-Szene», und spielte sich hier etwas Bewegendes, fast Erhabenes ab – oder einfach nur etwas Grausames?

In der Art, wie diese Freunde die Angelszene erlebten, zeigt sich eine typische Ambiguität, mit der wir modernen, städtisch geprägten Menschen uns dem Tod gegenüber verhalten. Dass sich der Tod unter den Lebenden keine Freunde macht, ist klar. Verständlicherweise fürchten wir ihn und verbannen ihn daher so weit wie möglich aus unserem Leben und aus unserem Blickfeld. Auch den Tod von Tieren wollen wir eigentlich nicht von Nahem sehen: Nicht grundlos ha-

ben sich Schlachthöfe immer weiter von den Städten entfernt. Auch will niemand genau mitbekommen, wie städtische Angestellte Tauben, Kaninchen und kleine Nagetiere dezimieren. Wenn wir es am Ende einer Krankheit oder eines langen Lebens dennoch nicht vermeiden können, dem eigenen oder fremden (menschlichen) Tod zu begegnen, nehmen wir ihn zumeist als ein außergewöhnliches Ereignis wahr, als eine Katastrophe oder zumindest als einen Fehler im Getriebe.

Gleichzeitig neigen wir dazu, den Tod zu romantisieren, wenn er fern von uns stattfindet, wenn er ein namenloses Tier ereilt und ihn der Nimbus des Natürlichen, Ursprünglichen, Wilden umgibt.³ So schwer wir uns ansonsten tun, den Tod als Teil des Lebens zumindest zu akzeptieren, so leicht fällt es uns in anderen Situationen, vom «Zyklus der Natur» zu sprechen und den Tod als Teil des Lebens zu erklären. Wir bewundern große Greifvögel und Raubkatzen im Fernsehen, obwohl oder gerade weil wir sehen, dass ihre Lebensweise für andere einiges Unheil birgt. Wenn in der Savanne Beute geschlagen wird, wollen wir das auf unserem Bildschirm in Großaufnahme sehen. Auch in einer Szene wie der jenes Anglers erscheint der Todeskampf des Fisches geradezu als Beweis von Lebendigkeit, wird der Tod fast zum Siegel des Lebens.

Doch das ist ein Missverständnis. Ja, der Tod gehört zu jedem Leben; doch er beendet es nun einmal. Es ist nichts Schönes oder Romantisches an dem Tod eines Fisches – für den Fisch. Der Geangelte freut sich nicht, Teil einer Nahrungskette mit dem Endziel Mensch zu sein. Auch die Antilope, deren Tötung durch einen Leopard wir im Fernsehen in Zeitlupe sehen, wohnt keiner erhabenen Erfahrung bei. Sie denkt nicht: «Herrlich, welch mächtige Großkatze mich in ihren Pranken hält – und von BBC Nature wird dieser Moment sogar für die Ewigkeit fixiert!» Die Antilope will einfach nur entkommen. Sie will leben, aber sie leidet und stirbt.

Worauf beruht dann der Charme alter Stilleben mit toten Hasen und Fasanen, oder die Glorifizierung der Virilität des Stierkampfs, oder die Reaktion eines Kindes, das ein überfahrenes Tier am Straßenrand sieht und von dem Anblick herausquellender Därme gleichzeitig abgestoßen und elektrisiert ist? Die Begegnung mit dem Tod (eines anderen) hat eine archaische Komponente, von der eine gewisse Faszination ausgeht – doch vor allem dann, wenn dieser Tod uns nichts kostet. Am fremden Tod können wir, ähnlich wie in den Horrorszenen eines Kinofilms, eigene Angst durchleben und überstehen, dem Schlimmsten begegnen und ins Leben zurückkehren. Doch das unterscheidet den Betrachter eben von dem Sterbenden. Der Tod ist für den, der ihn stirbt, eine oft schmerzhafteste, in jedem Fall aber äußerst nüchterne, fast demütigend profane Angelegenheit.

Ist Tiere töten natürlich?

Dem Tod von Tieren begegnen wir vor allem während unserer Mahlzeiten. Wenn er also nicht schön ist, nicht romantisch, nicht erhaben – ist der Tod der Fische oder Rinder, die wir essen, dann wenigstens natürlich? Fressen und gefressen werden. Der Lauf der Welt. Irgendetwas muss man ja essen. Der Mensch ist ein Allesfresser, Fleischessen gehört zur Geschichte der Menschheit, unsere Spezies hat schon immer gejagt und getötet.

Egal ob das empirisch stimmt oder nicht: Diese Antwort ist dürftig. Dass etwas schon immer so gemacht wurde, hat in einer moralischen Debatte für sich genommen kein Gewicht. Menschen haben immer wieder vergewaltigt, andere versklavt, Kriege geführt. Trotzdem besteht heute ein denkbar breiter Konsens, dass erzwungener Sex und Versklavung verabscheuenswert sind. Dass steinzeitliche Stämme auf ihre Nachbarn neidisch wurden, sie überfallen und ganze Sip-

pen im Schlaf vernichtet haben, kann die heutige Menschenrechtskonvention nicht außer Kraft setzen.

Zugegeben, wenn ein Übel in der Geschichte der Menschheit immer wieder aufgetreten ist, erscheint es nicht allzu wahrscheinlich, dass ausgerechnet wir heute es abstellen können. Andererseits: Haben nicht früher bereits Menschen bestimmte Formen von Brutalität geächtet und versucht, einander davon abzuhalten? Wären viele Kapitel der Menschheitsgeschichte vielleicht noch düsterer, wenn es nicht schon früher die Frage gegeben hätte: Dürfen wir dieses oder jenes tun – oder ginge es auch anders, zum Beispiel mit weniger Gewalt? Die entscheidende Frage ist daher nicht: Haben Menschen dies schon immer gemacht?, sondern: Dürfen wir es denn (heute) tun? In welchen Situationen ist ein Verhalten, das andere physisch oder psychisch verletzt, eventuell doch gerechtfertigt, und wann nicht?

Das Argument, dass etwas «schon immer» gemacht wurde, kann jedoch auch eine etwas andere Form annehmen, nämlich: Gehört es nicht einfach zum Wesen des Menschen zu jagen, zu töten, zu essen? Nehmen wir dadurch vielleicht einfach Teil am natürlichen Kreislauf dieser Erde, der eben auch das Prinzip Fressen und Gefressenwerden beinhaltet, etwa so wie das Bedürfnis nach Sexualität oder die Unausweichlichkeit des Todes? So plausibel dieser Gedankengang auf den ersten Blick ist, so irreführend ist er doch: Wir können nicht sagen, was ein Mensch als reines Naturwesen tun würde, weil dieses Naturwesen nicht existiert; es ist den Menschen als Spezies wesentlich bestimmt, Kulturwesen zu sein.

Gewiss, als körperliches Wesen muss und will der Mensch essen. Doch was er isst, was ihm schmeckt, was als normal oder luxuriös, als essbar oder unappetitlich gilt, das ist menschheitsgeschichtlich unglaublich variabel. Prähistorische Menschen haben auch Artgenossen gegessen, vor allem Gefangene anderer Stämme, die sie anscheinend extra zu

diesem Zweck überfallen haben; sie haben auch, je nach Nahrungsangebot, verendete Tiere oder Beutereste, die andere Tiere übrig gelassen hatten, verzehrt.⁴ Frühere Menschen haben im Übrigen auch viel gehungert, weil sie Ackerbau und Vorratswirtschaft noch nicht in unserem Ausmaß beherrschten; sie sind oft an Krankheiten gestorben, die für jeden Arzt leicht zu behandeln sind, seit es Antibiotika gibt.⁵

Wer «natürlich» leben will, dürfte im Übrigen weder fernsehen noch gedruckte Mitteilungen wie dieses Buch hier lesen, denn sie verdanken sich hochspezialisierten Kulturleistungen und industrialisierten Herstellungsprozessen. Er dürfte keine Verkehrsmittel benutzen, sondern müsste zu Fuß gehen – und zwar barfuß. Doch der Mensch kämpft nun einmal für seine Bequemlichkeit, wo er kann; der kalten, anstrengenden Natur setzt er die Kultur der Zentralheizung, der ebenen Straßen, der Telefone und Rettungswagen entgegen. Es ist sonderbar, wenn er sich ausgerechnet in dem Moment auf die Natur besinnt, wo es wiederum der eigenen Bequemlichkeit dient, nämlich der Verteidigung des gewohnten Fleischgenusses.

Wenn der menschliche Fleischverzehr nicht rein natürlich ist, ist es dann wenigstens sein Gegenstand, also das Tier? Sind Tiere nicht Naturwesen, und würden sie nicht auch in der freien Natur von irgendwem gefressen? Nein, denn die Tiere, die wir in den Industriegesellschaften (und in wachsendem Maße auch in den Schwellenländern) essen, sind überhaupt keine reinen Naturwesen mehr. Nicht die Evolution, sondern der Mensch hat sie geschaffen; unsere heutigen Nutztiere sind Ergebnisse menschlicher Züchtungsanstrengungen. Wer sich einmal einen Zweig der modernen Tierzucht genauer angeschaut hat, wird mit Schauern bemerkt haben: An den Tieren haben wir wirklich nur noch das natürlich gelassen, was wir partout nicht selbst herstellen können, also gewissermaßen das schiere Leben. Alles Weitere – Wachstum, Stoffwechsel, Skelette, Fortpflanzung – wurde

so manipuliert, dass es zu unseren Verarbeitungsindustrien passt.

Die heutigen Züchtungen haben insbesondere bei Hühnern, Puten, Rindern und Schweinen so stark in die Biologie der Tiere eingegriffen, dass diese allein kaum lebensfähig sind. Ihre Skelette können das schnell wachsende Fleisch manchmal nicht tragen; ohne Schmerzen können sie sich dann nicht bewegen oder hinlegen. Moderne Hochleistungsmilchkühe leiden wegen der hohen Milchleistung unter Euterentzündungen, Gebärmutterentzündungen und Stoffwechselproblemen. Masthühner haben chronische Schmerzen, weil ihre Muskulatur aufgrund des beschleunigten Wachstums zu schwer ist für ihren Körper.⁶ Am Ende der Mastdauer können die Tiere teils nicht mal mehr stehen. Masthühner, die zur Vermehrung eingesetzt werden, muss man «restriktiv füttern», also extra hungern lassen, damit sie leicht genug bleiben, dass der Begattungsakt überhaupt gelingen kann.⁷ Aus demselben Grund – der zu großen Körpermasse – lässt man Puten von Menschen «absamen» und besamen.

Ohnehin sind heutige Geflügelrassen nur eingeschränkt fortpflanzungsfähig: Hühnereier werden maschinell ausgebrütet, den Legehennen hat man den Bruttrieb weggezüchtet – allein das zeigt, dass die Evolution hier völlig außer Kraft gesetzt ist. Auch der Fortpflanzungsakt und die gesamte Reproduktion der übrigen Nutztiere liegen in menschlicher Hand: Rinder und Schweine werden künstlich ent- und besamt, Eisprung und Geburten mit Hormongaben terminiert. Danach verbringen die Tiere ihr kurzes Leben auf Betonboden, fressen industriell hergestelltes Futter, schließlich werden sie in LKWs abtransportiert und am Fließband getötet. Damit erzähle ich Lesern und Leserinnen von Jonathan Safran Foer wenig Neues, ich will mit diesen Beispielen nur eines veranschaulichen: Mit Natur hat das heute verzehrte Fleisch herzlich wenig zu tun.

Aber ist mit den bisherigen Argumenten wirklich alles beiseite gewischt, was zunächst an der Intuition plausibel erschien, dass es beim Fressen und Gefressenwerden doch irgendwie um ein Faktum der natürlichen Welt geht, zu der ja auch der Mensch gehört? Es stimmt insofern, als der Mensch überhaupt etwas essen muss, und wir müssen nicht nur essen, sondern uns auch bewegen. Wir betreten Erdboden, verdrängen andere Lebewesen, gestalten Umwelt und Raum zu unserer Umgebung und unserem Zuhause um. Kurzum, wir schweben nicht als Engel über der Erde, sondern latschen als mittelgroße Landsäugetiere über die Welt, und als solche richten wir fast unvermeidlich irgendwelchen Schaden an und verbrauchen Ressourcen.

Aber genau das ist eben die Frage: Welchen Schaden? Wie viel Schaden an wem? Was und wie viel dürfen wir verbrauchen? Allein aus der Tatsache, dass es sich in einer Menschenmenge nicht immer vermeiden lässt, aus Versehen mal jemandem auf den Fuß zu treten, lässt sich ja nicht ableiten, dass ich auf eine x-beliebige Person zugehen und ihr absichtlich gegen das Schienbein treten darf. Ebenso gibt die Tatsache, dass ich überhaupt etwas essen muss, noch keine hinreichende Antwort auf die Fragen: Was soll ich essen, wen lasse ich dafür zahlen, woher darf ich mir meine Nahrung nehmen?

Auch wir Menschen sind also in der Tat natürliche Wesen, nämlich körperliche Wesen und damit an die Empirie des Planeten Erde gebunden. Doch wir haben es hier eben mit einer ganz anderen Bedeutung von «Natürlichkeit» zu tun als der eingangs erwähnten, die suggerierte, der Verzehr Glutamat-getränkter Grill-Hähnchen sei natürlich, weil die Steinzeitmenschen schließlich auch Mammuts erlegten. «Natürlichkeit» ist ein schwammiger Begriff für ziemlich vieles. Dass wir körperliche Bedürfnisse haben, hat in der Tat Konsequenzen; unter anderem, dass wir Ressourcen aufbrauchen, die anderer Wesen Lebensraum sind. Doch dass wir

deswegen Lebewesen essen sollten, die mithilfe einer weltumspannenden Züchtungs-, Pharma- und Futtermittelindustrie hergestellt und mittels Hightechanlagen und Computerlogistik geschlachtet und verteilt werden – das folgt nicht zwangsläufig daraus. Das ist nicht einfach «natürlich». Das ist nicht jenseits aller Diskussion, sondern liegt an der Schnittstelle ziemlich vieler hochentwickelter menschlicher Kulturleistungen, unter anderem solcher aus Wirtschaft, Medizin und Ethik.

Anders gesagt: Die Moral kann weder versprechen noch versuchen, alles Leid aus der Welt zu räumen, erst recht nicht allen Tod. Allerdings geht es sehr wohl darum herauszufinden, wann es legitim ist, etwas Leidvolles (passiv) geschehen zu lassen oder gar (aktiv) zuzufügen, und wann nicht. Und ob wir ein Tier jetzt aus dem Leben reißen oder später (oder nie, sondern es sterben lassen), das entscheidet nicht die Natur, sondern der jeweils involvierte Mensch. Insofern ist der Tod, den wir zufügen, kein natürliches Geschehen, sondern Folge einer absichtsvollen Handlung. Was aber fügen wir dem anderen damit genau zu? Was bedeutet der Tod für den, der ihn stirbt?

[...]