

Müßten wir alle Vegetarier werden? Fleischliche Nahrung und neuere Tierethik

In unserer Kultur gilt das Fleischessen als eine Selbstverständlichkeit. So sehr, daß man diese Praxis kaum eigens reflektiert hat. Die dahinter stehende Logik wurde nur andeutungsweise thematisiert, wenn man zur Abwehr von Forderungen, wie sie im Zusammenhang der Tierschutzbewegung während des 19. Jahrhunderts aufkamen, global auf die qualitativen Unterschiede zwischen Mensch und Tier sowie die Sonderstellung des Menschen in der übrigen Welt verwies; Tiere hätten keine Rechte, da sie keine Personen seien, was freilich nicht ausschließen würde, daß ihnen gegenüber eine Pflicht zur Schonung sowie eine Pflicht zum Mitgefühl bestünden.¹ Wie Bodenschätze, Pflanzen und Früchte gehörten die Tiere zu den der Menschheit zur Fristung ihres Lebensunterhalts zu Gebote stehenden Gütern der Natur. Theologisch berief man sich zusätzlich auf Gottes Segen zu Anfang der biblischen Schöpfungserzählung, der den Menschen ausdrücklich die Herrschaft über die Tiere und das Recht auf Nutzung verliehen habe, und verwies darüber hinaus auf das Wort Jesu, daß nichts, was durch den Menschen in den Mund hineinkommt, diesen unrein mache, sondern nur das, was Böses aus dem Herzen komme (Mt 15,17–20).

Seit einigen Jahren freilich ist eine heftige Diskussion über die Nutzung und den Schutz der Tiere in Gang gekommen. Auch wenn im Vordergrund dieser Diskussion andere Praktiken als das Essen stehen, die teils kulturell tief verwurzelt sind (Jagd, Spiel, Sport), teils innerhalb der letzten Jahrzehnte sich in eine neue Größenordnung hinein entwickelt haben (Tierversuche, Massentierhaltung), berührt sie immer wieder auch die Thematik der Ernährung von Fleisch. Diese Berührung ergibt sich

einerseits aus dem engen Zusammenhang mit dem genannten Problem der industriellen Massentierhaltung. Andererseits ist sie Folge der grundsätzlichen Problematisierung des bisherigen Verhältnisses des Menschen zur Natur und der Sensibilisierung für die zahlreichen Gefährdungen, die für sie vom Menschen ausgehen.

Ähnlich wie die Diskussion über Tierversuche ist auch die Debatte über die Ernährung von Fleisch häufig emotionsgeladen und polemisch. Die Aufdeckung dessen, was übliche Praxis ist und von den Eingeweihten als Normalität angesehen wird, bewirkt vielfach einen Schock, der seinerseits Empörung, Bekenntnisse und suggestive Appelle hervorbringt.

Dabei sind die Motive für Vegetarismus recht verschieden. Manche haben einfach nur eine geschmackliche Abneigung gegen den Verzehr von Fleisch. Andere empfinden Hemmungen bei dem Gedanken, das Fleisch, das sie essen, habe erst vor wenigen Tagen zu einem lebendigen Wesen gehört, das sie haben anschauen können und welches sie selbst hätten berühren können. Auch die Besorgtheit um die Folgen energetisch zu hochwertiger Nahrung für das Aussehen oder die Gesundheit und die Furcht vor Rückständen von Hormonen, Antibiotika oder Pestiziden, die sich im Laufe der Nahrungskette im Fleisch der Tiere angesammelt haben, sind gängige Begründungen für die Praxis einer vegetarischen Ernährung. Um den geschmacklich, gefühlsmäßig, ästhetisch und gesundheitlich begründeten Vegetarismus soll es im folgenden allerdings *nicht* gehen, sondern allein um jenen, der sich als moralische Haltung versteht, das meint: der sich durch Gesichtspunkte bestimmen läßt, die das subjektive Wünschen zugunsten anderer Lebewesen relativieren und allge-

meine Anerkennung finden zu können beanspruchen.

I. Konzeptionen eines ethisch begründeten Vegetarismus

Nach der wohl am häufigsten anzutreffenden Auffassung ist Fleischessen insofern moralisch unzulässig, als die Bereitstellung von Fleisch für die Tiere, die als Lieferanten ausersehen sind, mit vielfältigen Schmerzen verbunden ist. Schmerzen, die Tiere verspüren, seien jedoch genauso zu veranschlagen wie diejenigen, die von Menschen verspürt werden.

Bei der theoretischen Fassung dieses Hinweises auf die Gleichwertigkeit der Schmerzen von Menschen und Tieren werden im allgemeinen zwei unterschiedliche Wege beschritten:

Für den einen, vor allem in der Tradition des angelsächsischen Utilitarismus stehenden, geht es um eine direkte Verpflichtung aus dem Grundsatz der Gleichheit: Gleichartige Interessen müßten gleichviel zählen, egal wie groß die Unterschiede im Aussehen, in Besitz, in Geschlecht, in der Artzugehörigkeit usw. auch sein mögen.² Für den anderen, an die in der europäisch-philosophischen Tradition insgesamt eher verhalten vertretene und nur teilweise ausgeführte Auffassung vom Mitleid als einem Konstitutiv moralischen Handelns anknüpfenden, geht es um die Generalisierung unserer Fähigkeit, sich mit einem konkreten anderen Wesen zu identifizieren und dessen Leiden wie das eigene zu fühlen.³ Daß hierbei der Umkreis des Eigennützigsten zugunsten eines leidensfähigen anderen überschritten wird, gilt als eigentliches Definiens der Moralität (Universalismus), nicht, daß dieses andere (leidende) Wesen, auf das sich der Affekt bezieht, auch ein Mensch ist; der Kreis der Wesen, denen gegenüber moralische Verpflichtungen bestehen, dehnt sich infolgedessen auf alle leidensfähigen Wesen aus! In beiden Fällen ist es unser eigenes Interesse an Schmerzvermeidung, das uns nötigt, dieses

Interesse jedem Lebewesen zuzubilligen, das empfindungsfähig ist.

Die grundlegende Forderung, die sich daraus ergibt, lautet, jede Form von Schmerzzufügung gegenüber Tieren sei zu unterlassen. Die konkreten Imperative, die daraus abgeleitet werden, richten sich genau genommen weniger gegen das Schlachten von Tieren als solches, sondern gegen die vielfachen Einschränkungen, Zumutungen, Zwänge, Mißhandlungen und Verletzungen, die Tieren, die zum Verzehr vorgesehen sind, zugefügt werden. Denn diese Einschränkungen und Schmerzzufügungen sind es, die die Möglichkeit eines als befriedigend empfundenen Lebens gezielt verhindern oder zugunsten der Steigerung des Genusses seitens der Verzehrenden „kalt“ auferlegen, ohne daß die betreffenden Tiere dies begreifen, geschweige akzeptierend in Kauf nehmen könnten.

Hingegen schadet man Tieren – vorausgesetzt, daß sie kein Selbstbewußtsein haben – nicht eigentlich, wenn man sie schmerzlos tötet. Das Tötungsverbot gilt nach utilitaristischer Auffassung⁴ nur gegenüber Wesen, die eine Fortsetzung ihres Lebens irgendwie wünschen können (wozu allerdings einige höhere Tiere gehören mögen). Abzulehnen ist in der Konsequenz dieser Position also genau genommen nicht die Ernährung von Fleisch und tierischen Produkten insgesamt, sondern zunächst „nur“ die Ernährung von Fleisch und Produkten, die von Tieren stammen, die nicht artgerecht gehalten, sorgsam transportiert und schmerzlos getötet wurden. Während der argumentative Rekurs auf das generalisierte Mitleid auch das einzelne Tierindividuum „schützt“, erlaubt die Argumentation mit dem Gleichheitsprinzip durchaus Abwägungen zwischen dem Nutzensgewinn für viele und der Leidzufügung an einzelne.

Während bei diesen Standpunkten der Bezugspunkt der moralischen Unzulässigkeit letzten Endes das subjektive Wohlbefinden bzw. das Leiden der betreffenden Tiere ist, sieht eine weitergehende Position den eigentlichen Grund für die Notwendigkeit

des Vegetarismus in der Tatsache, daß Tiere genauso wie die Menschen Lebewesen sind. Der Mensch ist „Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will“.⁵ Um den Skopus dieses von *Albert Schweitzer* wirksam vertretenen Arguments zu erfassen, tut man gut daran, vor dem ersten „Leben“ ein „immer nur“ und vor dem zweiten ein „anderem“ zu interpolieren. Der elementarste moralische Grundsatz, den die Menschen wie selbstverständlich für sich beanspruchen, das Recht auf Leben nämlich, gilt dementsprechend nicht nur für Menschen, sondern für alle Wesen, die Leben haben. „Das Leben als solches ist [...] heilig.“⁶ Die Folgerung, die daraus gezogen wird, ist, daß jede Tötung eines Tieres genauso als Tötung eines unschuldigen Lebewesens angesehen wird wie die Tötung eines Menschen. Während der ersten Position die Tötung des Tieres – sofern sie schmerzlos erfolgt –, keinesfalls jedoch die andauernde und auch nicht die bloß vorübergehende Beeinträchtigung seines Wohls ethisch akzeptabel ist, gilt hier die gänzliche Verhinderung bzw. Beendigung des Lebendürfens als wesentlich schwerwiegenderes Unrecht gegenüber dem Tier. Der Verzehr von Fleisch verbietet sich nicht bloß im Kontext beeinträchtigender Tierhaltung, sondern überhaupt.

Wie verschieden der ethische Gehalt des Vegetarismus trotz weitgehend gleicher Erscheinungsformen sein kann, wird besonders im Vergleich der bisher skizzierten Positionen zu einer weiteren deutlich: Für sie liegt der entscheidende Bezugspunkt der Verpflichtung zur Abstinenz vom Fleischgenuß nämlich nicht im Tier selbst oder in seiner Verwandtschaft zum Menschen, sondern in der Energiebilanz und deren Verwicklung in das Gefälle zwischen armen und reichen Ländern auf der Welt. Bei der Umwandlung von pflanzlicher Nahrung in tierisches Fleisch muß nämlich ein Vielfaches an Energie aufgewendet werden, wie vom fleischesenden Endverbraucher konsumiert bzw. genutzt werden kann. Die Angaben über den Anteil an Futter, den die Tiere, deren Fleisch als Nahrung konsumiert wird, zum Aufbau

nicht eßbarer Körperteile (Knochen usw.) sowie zur Aufrechterhaltung ihres eigenen Stoffwechsels benötigen, bewegen sich zwischen 80 und 95%! Der Proteinverlust beträgt also auf jeden Fall ein Mehrfaches von dem, was vom Menschen als Nahrung gewonnen wird. Die Erzeugung von geeignetem Viehfutter, die Aufzucht der Tiere, der Verbrauch an Umwelt durch Auslaugung und Erosion der Böden, die Belastung des Wassers mit Exkrementen, die Abgabe von Methan und anderen Gasen an die Luft sowie der Verzehr des hochwertigen Fleisches aber exekutieren und reproduzieren exakt die internationale Arbeitsteilung zwischen armen und reichen Ländern. Unter diesen Gegebenheiten erscheint angesichts von zig Millionen hungernder Menschen in den weniger entwickelten Regionen der Welt vielen Dritte-Welt-Engagierten und ökologisch Aktiven die Erzeugung von Fleisch für die Menschen in den wohlhabenden Zonen als eine Verschwendung, wenn nicht sogar als eine Vorenthaltung lebenswichtiger und hochwertiger Ernährungsressourcen.⁷ Rund 40% der Weltgetreideernte und etwa die Hälfte des gesamten Fischfangs werden an Nutztier verfüttert; in vielen Dritte-Welt-Ländern sind erhebliche Teile der Agrarflächen blockiert, weil auf ihnen Futtermittel für die Fleischproduktion in den reichen Ländern angebaut werden.⁸ Schätzungen kamen zum Ergebnis, daß die in den wohlhabenden Ländern durch Tierproduktion verbrauchte Menge an Nahrung bei weitem ausreichen würde, um Hunger und Mangelernährung in der ganzen Welt zu beenden.⁹ Die (nicht ganz selbstverständliche) Voraussetzung dieser Berechnungen ist allerdings, daß die freiwerdenden Nahrungsmittel entsprechend verteilt würden.

Die äußerste Zurückhaltung gegenüber der Nahrung von Masttieren, die sich daraus ergibt, kann sich sowohl als Verweigerung verstehen, an der Perpetuierung der weltweiten Ungerechtigkeitsstrukturen mitzuwirken, als auch als Zeichen praktisch gelebter Solidarität. In beiden Fällen ist die Konsequenz freilich nicht unbedingt ein strikter

Vegetarismus; auch die bloße Reduktion des Fleischkonsums oder der Verzicht über bestimmte Zeiträume kann in der sozialen Logik dieses Standpunktes eine schlüssige Handlungsweise sein.

II. Einwände gegen Vegetarismus und ihre Fragwürdigkeit

Vorstellungen und Forderungen, die so fest etablierte kulturelle Gewohnheiten, wie es das Fleischessen darstellt, hinterfragen und kritisieren, lösen zwangsläufig Bemühungen aus, die bisherige Praxis als vernünftig und d. h. als durch Gründe, die allgemei-

Zusammenfassende Übersicht:

Ansatzpunkt	Basisargumentation	Konsequenz	konkrete Imperative bzw. Verbote
die Fähigkeit der Tiere, Schmerzen zu empfinden	Schmerzen, die Tiere verspüren, sind genauso schlimm wie die von Menschen verspürten. Unser eigenes Interesse an Schmerzvermeidung nötigt uns (als Verpflichtung aus dem Grundsatz der Gleichheit bzw. als Ausfluß unserer Fähigkeit zum Mitleiden), dieses Interesse auch jedem Lebewesen zuzubilligen, das empfindungsfähig ist.	Jede Form von Schmerzzufügung gegenüber Tieren ist zu unterlassen. Hingegen schadet man Tieren ohne Selbstbewußtsein nicht, wenn man sie schmerzlos tötet. Das Tötungsverbot gilt nur gegenüber Wesen, die eine Fortsetzung ihres Lebens wünschen können (dazu gehören auch höhere Tiere).	rigorose Bekämpfung der industriellen Massentierhaltung, Verzicht auf Ernährung von Fleisch und tierischen Produkten von Tieren, die nicht artgerecht gehalten wurden (individuelles Handeln), Boykott des Kaufs von Fleisch als Mittel zu effektiver Änderung der Intensivtierzucht (politisches Handeln)
die Tatsache, daß die Tiere wie die Menschen Lebewesen sind	Menschen wie Tiere sind Erscheinungsweisen des gleichen Willens zum Leben. „Das Leben als solches ist [...] heilig.“ (A. Schweitzer)	Jede Tötung eines Tieres ist genauso Tötung eines unschuldigen Lebewesens wie die Tötung eines Menschen. Eine Tötung kann allenfalls hingenommen werden, wenn Leben gegen Leben steht.	strenger Vegetarismus
der vielfache Verlust an kostbarer Energie bei der Umwandlung von pflanzlicher Nahrung in tierisches Fleisch	Angesichts von Millionen hungernder Menschen ist die Erzeugung von Fleisch für die Menschen in den wohlhabenden Ländern Verschwendung und Vorenthaltung lebenswichtiger Proteine.	äußerste Zurückhaltung gegenüber Nahrung von Masttieren	Sparsamer Fleischkonsum bis hin zu striktem Vegetarismus

ne Anerkennung finden können, ausweisbar aufzuzeigen. Das weiß jede Hausfrau, die sich um den Ertrag ihrer täglichen Mühe gebracht fühlt, wenn die eigenen Kinder das vorgesetzte Essen zum Gegenstand der Diskussion oder gar der partiellen Verweigerung machen! Das bislang Selbstverständliche kann angesichts seiner Infragestellung nur dann weiterhin als das Richtige bestehen, wenn es durch Gründe gerechtfertigt werden kann.

Einer der elementarsten Gründe, mit dem die gängige Praxis des Fleischessens samt aller dazu notwendigen Vorbereitungsmaßnahmen gerechtfertigt wird, ist der Hinweis auf die zentrale Rolle von Fleisch und tierischen Produkten für die Ernährung der Menschen. Dieser Hinweis tritt in zwei unterschiedlichen Versionen auf: Entweder wird gesagt, daß der Mensch für sein Überleben und seine Gesundheit auf Ernährung vom Tier angewiesen ist. Oder es wird behauptet, daß die anderen Formen der Nahrungsgewinnung nicht ausreichen, um den Nahrungsbedarf so vieler Menschen, wie heute auf der Erde leben, befriedigen zu können. Das zweite Argument ist aber nur dann richtig, wenn auf die fleischliche Nahrung verzichtet würde, ohne die Menge an pflanzlicher Nahrung entsprechend zu erhöhen. Würde man dies jedoch tun, so könnte ein Mehrfaches an Menschen heute ausreichend ernährt werden. Das erste Argument hingegen trifft zu, allerdings auch nur in beschränktem Umfang. Denn medizinisch ist es keineswegs unmöglich und zwangsläufig gesundheitsschädlich, sich ohne Fleisch und sogar ganz ohne tierische Produkte zu ernähren. Mit Recht wird auf die Praxis der strengen Hindus verwiesen (auch Gandhi war einer von ihnen), die auf Fleischgenuß lebenslang verzichten, ohne daß sie deshalb kränker wären oder kürzer lebten als Nichtvegetarier. Freilich bedarf es dann einer sorgfältigen Diätetik und gelegentlicher Einnahme von Ersatzpräparaten für die ausgefallenen Mengen an Vitaminen, Eisen und Zink. Erst recht nicht aber legitimiert die Notwendigkeit der Ernährung das Ausmaß,

in dem in den Industriegesellschaften Fleisch gegessen wird: Fleisch wird zu einem großen Teil nicht konsumiert, um die Gesundheit zu erhalten, sondern weil sein Geschmack willkommen ist.

Ein anderer häufiger Einwand gegen den ethisch begründeten Vegetarismus ist der Hinweis auf die Gesetze der Evolution. Wie unter den verschiedenen Tierarten das Recht des Stärkeren herrscht, so daß eine Tierart von der anderen lebt, so dürfe auch der Mensch Tiere essen, ja, da er biologisch gesehen selbst ein Fleischesser sei, müsse er es sogar. Dieser Einwand verfehlt seine Wirkung häufig nicht, scheint es doch, als ob hierbei mit einem einzigen Hinweis, den jedermann leicht nachvollziehen kann, die Berechtigung einer Problematisierung der Ernährungsgewohnheiten und -vorlieben insgesamt hoffnungslos in sich zusammenstürzen muß. Doch so einfach verhält es sich bei genauerer Nachprüfung nicht. Denn zumindest dann, wenn man mit der anthropologischen, ethischen und christlich-theologischen Tradition an der *qualitativen* Andersheit des Menschen zum Tier festhält, kann man sich nicht widerspruchsfrei auf die biologische Gleichheit des Menschen mit dem Tier berufen, wenn es um die Rechtfertigung von Ernährungsgewohnheiten und Geschmacksvorlieben geht. Im Gegensatz zu den Tieren (selbstverständlich nur den fleischfressenden) muß der Mensch nicht Fleisch essen, sondern kann es lediglich. Er hat die Fähigkeit, eine Wahl zu treffen; auf dieser Fähigkeit, eine Wahl treffen zu können und sie mit Gründen zu treffen, beruht seine Moralität, zu der Tiere nach übereinstimmender Überzeugung der Tradition gerade nicht befähigt sind. Wenn aber die Tiere nicht moralfähig sind, kann ihr Verhalten kaum Orientierungspunkt für das moralische Handeln des Menschen sein. So gesehen vermag die in der Natur waltende Gesetzmäßigkeit des Rechts des Stärkeren nicht einfach pauschal alles zu legitimieren, was Menschen mit Tieren im Bereich der Gewinnung von Nahrung, aber genau genommen nicht nur hier, tun.

Liegt aber nicht gerade in der eben erwähnten qualitativen Differenz zwischen Mensch und Tier der entscheidende Einwand gegen eine moralische Verpflichtung zum Vegetarismus? Daß Rinder, Schweine, Hühner und alle anderen Tiere, die Menschen gerne essen, nicht oder nicht im selben Maß wie Menschen moralische Überlegungen anstellen, Gründe vorbringen und Einwände diskutieren können, dürfte außer Frage stehen. Genauso unzweifelhaft ist es auch, daß man von Tieren nicht erwarten kann, daß sie sich nach moralischen Regeln, wie sie von Menschen anerkannt sind, richten. Tiere können also nicht für das verantwortlich gemacht werden, was sie „tun“; sie befinden sich aber auch nicht in einem Verhältnis der Gegenseitigkeit mit Menschen. Aber ergibt sich daraus für Menschen auch schon eine Berechtigung, sie schlecht behandeln zu dürfen? Eines nämlich haben die genannten Tiere wie viele andere Tierarten ebenfalls gewiß: nämlich die Fähigkeit, Schmerzen zu empfinden und zu leiden. Die in diesem Zusammenhang immer wieder angeführte, philosophisch und theologisch eingespielte Gegenüberstellung von Mensch und Tier läßt außer acht, ja verdeckt geradezu den Sachverhalt, daß die biologische Verwandtschaft und Ähnlichkeit zwischen den Menschen und jenen Tieren, die sie zu ihrer Nahrung wählen, meistens sehr viel größer ist als diejenige zwischen denselben Tieren und anderen Spezies, die unter der Kollektivkategorie „Tier“ zusammengefaßt werden. Man darf den Abstand der Qualität zwischen Mensch und Tieren nicht so weit übertreiben, daß Tiere nur noch als Sachen, die man gebrauchen bzw. verbrauchen kann¹⁰, oder belebte Automaten¹¹ erscheinen. Auch wenn man gegen Peter Singer Personalität den Menschen vorbehält¹², sind Mensch und Tier nicht nur und total verschieden, sondern haben einiges gemeinsam: Leben, Empfindsamkeit, Bewußtsein, soziales Leben, Intelligenz, Kommunikation, Hilfe, die eigene Interessen relativiert, zum Beispiel. In der Moral gelten diese Eigenschaften und Verhaltensweisen traditionel-

erweise als etwas, was wertvoll ist. Mit welcher Berechtigung sollen sie, wenn ihre Träger Tiere sind, belanglos sein? Somit gibt es keine wirklich durchschlagenden Gründe, das subjektiv empfundene Leiden bei den einen Lebewesen als berücksichtigenswert, bei den anderen als irrelevant zu nehmen.¹³

Ein weiterer Einwand lautet, Vegetarismus sei realitätsfern und letztlich nicht konsequent durchzuhalten: realitätsfern insofern, als es aussichtslos und obendrein wirtschaftlich schädlich sei, den Menschen in großer Zahl oder gar mehrheitlich das Fleischessen als etwas moralisch Unzulässiges darzustellen, zu vergällen oder gar abzugewöhnen; nicht konsequent durchhaltbar, insofern auch der Vegetarier aus moralischer Überzeugung nicht leben könne, ohne andere Lebewesen zu verbrauchen und ihnen Leiden zuzumuten oder sie gar zu zerstören. Die Situation, daß Tiere die Gesundheit oder das Leben von Menschen bedrohen oder wenigstens deren Lebensgrundlagen, wird hierbei ebenso häufig als praktische Grenze der Konsequenz genannt wie die Ungewißheit, ob nicht auch Pflanzen durch ihre Nutzung als Nahrung Schaden und Schmerz zugefügt würden. Auch wenn die Gründe, die bei Tieren für deren Leidensfähigkeit sprechen (insbesondere die sichtbare Reaktion, die der von leidenden Menschen entspricht, und das Vorhandensein eines zentralen Nervensystems), auf Pflanzen nicht zutreffen, gibt es keine sicheren Beweise für das Nichtfühlenkönnen von Pflanzen.¹⁴ Aber selbst wenn man davon ausgeht, daß Pflanzen lebendige, jedoch nichtempfindungsfähige Wesen sind, kann man immer noch die Frage stellen, warum statt des Bewußtseins nicht das Vermögen, die Fortdauer des eigenen individuellen Organismus mittels Stoffwechsels zu organisieren, und darin das Sich-selbst-zum-Ziel-haben und in diesem Sinne: die vegetative Bedürftigkeit als entscheidende Grundlage direkter Pflichten des Menschen gegenüber der Natur angesehen wird.¹⁵ Während Realitätsferne im ethischen Diskurs kein hinreichendes Argument

sein kann und durch die Praxis motivierter Individuen faktisch wenigstens in Einzelfällen relativiert wird, ist der Hinweis auf die Grenzen konsequenter Praktikabilität also durchaus ein ernstzunehmender Einwand.¹⁶ Ihm standhalten kann letztlich nur der Vegetarier, der wie *Albert Schweitzer* die Verwicklung in tragische Schuld als Strukturprinzip der Schöpfung nach dem Sündenfall anerkennt.¹⁷

Schließlich verdient auch der Hinweis auf die Ökonomie moralischen Engagements Beachtung. Er besagt, daß es in den moralischen Aufgaben, die sich den Menschen einer Zeit jeweils stellen, eine Rangfolge gibt. Diese resultiert den einen zufolge aus der Bedeutung der jeweiligen Defizienz für das unmittelbare Existieren und Zusammenleben der Menschen. Nach den anderen ergibt sich die unterschiedliche Dringlichkeit aus dem Grad der Nähe, in dem wir, die moralfähigen Wesen, mit denen verbunden sind, denen unser moralischer Einsatz zugute kommen soll. Der Hinweis auf diese Rangfolge ist unseriös, wenn er unterstellt, die Rücksichtnahme auf die Belange von Tieren lasse notwendig die vielfältige Not der Menschen vergessen oder müsse sie bagatellisieren. Moral ist vielmehr unteilbar. Berechtigt ist er aber, wenn er zur Sprache bringt, daß die Fähigkeit, sich betreffen zu lassen, mitzufühlen und sich zugunsten anderer praktisch zu engagieren, individuell und sozial begrenzt ist.¹⁸ „Wie bei begrenzten Hilfsressourcen trägt man auch bei begrenzten Mitleidsressourcen für seine Nächsten (Familie usw.) eine größere Verantwortung als für Fernerstehende“¹⁹ – freilich nicht stets und überall, aber immer dort, wo die Notlage ähnlich schwerwiegend ist. Aber nur im Konfliktfall heißt „größere Verantwortung“ Vorrang des einen vor dem anderen; im Normalfall genügt es, daß dort, wo man sich um mehr Gerechtigkeit gegenüber den Tieren bemüht, die dringlichen Aufgaben des Friedens, der Gerechtigkeit, der Fürsorge, des Einander-Akzeptierens in seiner Andersheit und der Erhaltung der Lebensgrundlagen nicht vernachlässigt werden.

III. Eine noch vorläufige Bilanz

Moralisch begründeter Vegetarismus argumentiert mit der Berücksichtigungswürdigkeit des tierischen Befindens oder bzw. mit der Verschwendung wertvoller pflanzlicher Nahrungsressourcen. Die im ersten Teil vorgestellten Argumentationswege werden durch die im zweiten Teil referierten Einwände in Teilen modifiziert und problematisiert, aber nicht einfach widerlegt.

Aus dieser Feststellung folgt freilich nicht schon die Forderung einer lückenlosen Unantastbarkeit aller nichtmenschlichen Organismen. Sie verlangt aber auf jeden Fall, daß Eingriffe in tierisches Leben, die Menschen vornehmen, um bestimmte Zwecke zu verfolgen, einer Rechtfertigung bedürfen. Diese betrifft zum einen das mit dem jeweiligen Eingriff verbundene Maß an Schmerzen für das Tier, zum anderen die Gewichtigkeit des jeweiligen menschlichen Interesses. Nicht jedes Interesse eines Menschen wiegt von vornherein schwerer als jedes Interesse eines Tieres, wie die Diskussion über Tierversuche deutlich gemacht hat. Bloße ökonomische Ersparnis etwa ist keine ausreichende Rechtfertigung, den Tieren andauernde Schmerzen zuzufügen. Nur dann können die Interessen von Menschen größeres Gewicht haben, wenn es sich um wenigstens gleichgewichtige Güter bzw. Übel handelt.

Vorausgesetzt, dies trifft bei der Ernährung wenigstens im Grundsatz zu, womit weder sämtliche Formen der Feinschmeckerei noch die Überernährung mit tierischen Proteinen ihrer Fragwürdigkeit enthoben sind, bleibt immer noch das Kriterium des Maßes an Schmerzen. Soweit Schmerzen vermieden werden können, dürfen sie nicht absichtsvoll zugefügt oder wissentlich in Kauf genommen werden, auch dann nicht, wenn dies Fleisch teurer machen würde und ästhetisch weniger ansprechend erscheinen ließe. Gerade von diesem Kriterium des Maßes an vermeidbaren Schmerzen her erscheinen große Teile unseres Systems der Bereitstellung von fleischlicher Ernährung

als ethisch fragwürdig und skandalös. Die Vorenthaltung von Bewegungsfreiheit, die Stimulierung des Wachstums durch hormonelle Präparate, Licht und Streß, die Bedingungen des Zusammenlebens mit Artgenossen, die Gleichgültigkeit gegenüber Unfällen, die Behandlung bei Transport und Verladung, die panische Angst bei der Schlachtung von Artgenossen und derartiges mehr²⁰, was der Konsument gebratener Lekerbissen sich bewußt zu machen nie benötigt wird, sind mit dem Fleischessen verbundene Praktiken, die dem genannten ethischen Kriterium nicht standhalten. Darauf hinzuwirken, daß sie abgestellt werden, ist eines der unzweifelhaft berechtigten Ziele des Vegetarismus. Ein strenger Vegetarismus wäre allerdings nur dann unausweichliches handlungsmäßiges Mittel zu diesem Ziel, wenn ein Töten von Tieren ohne Leidenszufügung prinzipiell ausgeschlossen ist. Die Verschiedenheit zwischen der Frage, ob die Schmerzen von Tieren moralisch berücksichtigt werden müssen, und der Frage, ob das Töten von Tieren zulässig ist, wird zwar weitgehend anerkannt; doch stellen viele engagierte Tierschützer nachdrücklich in Abrede, daß sich in der Realität beides – die Zufügung von Schmerzen und das Töten – so scharf trennen ließe, daß eine schmerzlose Tötung möglich wäre.²¹ Dann freilich ist Vegetarismus eine geradezu zwingende Konsequenz. Hält man jedoch die hierbei zugrunde gelegte Behauptung nicht für erwiesen oder sogar für falsch, erscheint der Vegetarismus immer noch als moralisch beachtlicher Ausdruck für den Wert der dem Menschen nächstverwandten Lebewesen und zugleich als Protest gegen die gefühllose Behandlung der Tiere als bloßer Nahrungsressourcen, die allein dazu bestimmt seien, um den Menschen zu nutzen. Er trifft sich darin mit dem erstaunlichen, erst seit kurzem wiederentdeckten biblischen Gedanken, daß die Ermächtigung an den Menschen, sich auch vom Fleisch der Tiere ernähren zu dürfen, nicht Teil der ursprünglichen Schöpfungsordnung ist, sondern Element einer modifizierten Ordnung, die erst in der durch

die Eigensinnigkeit und Gewalttätigkeit des Menschen gebrochenen Lebenswelt gilt und der Begrenzung der andauernden Konflikte dient (Gen 9,3f im Vergleich zu Gen 1,29f).²²

Allerdings werfen moralische Postulate, die in so massivem Widerspruch zu einer über lange Zeiträume geübten und kulturell nie problematisierten Praxis stehen und so nachhaltig in die Alltagsgewohnheiten von Milliarden von Menschen eingreifen, auch die Frage auf, ob man einem ethischen Argument realistischerweise soviel Veränderung zutrauen dürfe.

Zumindest kann vermutet werden, daß sich moralische Forderungen zum Vegetarismus leichter in die Denkwelt der von fernöstlichen Religionen geprägten Kulturen einbringen lassen als in die von Antike und Christentum geprägten des Westens.

Anmerkungen

¹ So die dominierende Position der abendländischen philosophischen Tradition, wie sie sich etwa bei *J. Kant* niedergeschlagen hat: „[...] weil Tiere nur als Mittel da sind, indem sie sich ihrer selbst nicht bewußt sind, der Mensch aber der Zweck ist, wo ich nicht mehr fragen kann: „Warum ist der Mensch da?“ [...], so haben wir gegen die Tiere unmittelbar keine Pflichten, sondern die Pflichten gegen die Tiere sind indirekte Pflichten gegen die Menschheit. Weil die Tiere ein Analogon der Menschheit sind, so beobachten wir Pflichten gegen die Menschheit, wenn wir sie gegen Analoga desselben beobachten, und dadurch befördern wir unsere Pflichten gegen die Menschheit.“ (Eine Vorlesung über Ethik, hrsg. v. G. Gerhardt, Frankfurt 1990, 256).

² Bes. *P. Singer*, *Praktische Ethik* (orig.: *Practical Ethics*, Cambridge 1979), Stuttgart 1984, 78–100. Ferner: *H. F. Kaplan*, *Sind wir Kannibalen? Fleischessen im Lichte des Gleichheitsprinzips*, Frankfurt u. a. 1991.

³ Bes. *U. Wolf*, *Das Tier in der Moral*, Frankfurt 1990. Weniger anspruchsvoll, aber in der Sache vielfach übereinstimmend *H. F. Kaplan*, *Leichenschmaus*. Ethische Gründe für eine vegetarische Ernährung, Reinbek 1993.

⁴ Z. B. *Singer*, *Praktische Ethik* (Anm. 2), 101–128. 136–145. Zur Diskussion s. u. a. *D. Birnbacher*, *Das Tötungsverbot aus der Sicht des klassischen Utilitarismus*, in: *R. Hegselmann/R. Merkel* (Hrsg.), *Zur Debatte über Euthanasie*. Beiträge und Stellungnahmen, Frankfurt 1991, 25–50.

⁵ *A. Schweitzer*, *Kultur und Ethik* (Kulturphilosophie – Zweiter Teil), in: *Gesammelte Werke in 5 Bänden*, hrsg. v. *R. Grabs*, München o. J., Bd. II, 377.

⁶ Ebenda 378.

- ⁷ P. Singer, *Befreiung der Tiere. Eine neue Ethik der Behandlung der Tiere* (orig.: *Animal Liberation. A New Ethics for Our Treatment of Animals*), München 1982, 183–188; H. F. Kaplan, Leichenschmaus (Anm. 3), 160–163.
- ⁸ Nach Kaplan, *Sind wir Kannibalen?* (Anm. 2), 191–193.
- ⁹ S. die bei Singer, *Befreiung der Tiere* (Anm. 7), 185–187, referierten Berechnungen.
- ¹⁰ Die traditionelle Rechtslehre und -praxis ordnete Tiere in Fortführung des römischen Rechtsdenkens bis in die jüngste Zeit den Sachen zu. Diese Zuordnung ist allerdings nicht so sehr Ausdruck einer Verachtung und Willkür als Konsequenz einer binären Logik, die alles, was nicht Person ist, nur als Sache klassifizieren kann.
- ¹¹ R. Descartes, *Discours de la Méthode*, Teil V, Abschnitte 5–12. Daß der in der heutigen Diskussion Descartes oft angelastete Zynismus an der Intention dieser Stelle vorbeigeht, betont O. Höffe, *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*, Frankfurt 1993, 223: „[...] er will verhindern, daß der Mensch aufgrund einer zu großen Nähe zum Tier von seiner Sonderverantwortung, der Moral, sich entlastet fühlt. Daß man mit Wesen, denen jede Vernunft fehlt, deshalb beliebig umgehen dürfe, davon ist nicht einmal andeutungsweise die Rede.“
- ¹² Zu wichtigen Aspekten dieser Option s. A. Anzenbacher, *Sterbehilfe für unverfügbares Leben? Eine Auseinandersetzung mit Peter Singer*, in: H. Hepp (Hrsg.), *Hilfe zum Sterben? Hilfe beim Sterben!*, Düsseldorf 1992, 74–93; K. Hilpert, *Wer hat ein Lebensrecht? Peter Singers „Praktische Ethik“ in der Diskussion*, in: *Katechetische Blätter* 117 (1992) 338–348.
- ¹³ Zum moralischen Status von Tieren s. jetzt außer dem o. g. Buch von U. Wolf auch J.-C. Wolf, *Tierethik: neue Perspektiven für Menschen und Tiere*, Freiburg i. Ue. 1992. Wolf geht freilich auf die Frage des Vegetarismus nicht gezielt ein (trotz: 106–111). Bei den praktischen Konkretionen steht vielmehr die Problematik des Tierversuchs im Zentrum seiner Aufmerksamkeit.
- ¹⁴ S. etwa L. H. Tribe, *Was spricht gegen Plastikbäume?*, in: D. Birnbacher (Hrsg.), *Ökologie und Ethik*, Stuttgart 1980, 20–71, hier: 61.
- ¹⁵ Diese Möglichkeit wird im Anschluß an H. Jonas ausführlich erörtert bei F. Ricken, *Anthropozentrismus oder Biozentrismus? Begründungsprobleme der ökologischen Ethik*, in: *Theologie und Philosophie* 62 (1987) 1–21, bes. 12–20.
- ¹⁶ Der Umgang mit diesem Einwand in dem sonst sehr sorgfältig argumentierenden Buch von U. Wolf, *Das Tier* (Anm. 3), 94, ist dürftig. Überzeugender hingegen ist die Abwägungs-Argumentation (mit Berufung auf Singer), bei Kaplan, Leichenschmaus (Anm. 3), 195f.
- ¹⁷ Schweitzer, *Kultur und Ethik* (Anm. 5), 387.
- ¹⁸ Es geht also nicht allein um den Aufwand an Zeit für das Helfen, wie es in der Kritik dieses Arguments bei Wolf, *Das Tier* (Anm. 3), 113, erscheint.
- ¹⁹ O. Höffe, *Moral als Preis der Moderne* (Anm. 11), 225.
- ²⁰ Exemplarische Einblicke vermitteln die Reportagen „Fleiß, Vogel – und stirb“ und „Die Fleisch-Automaten“ in der Zeitschrift *Geo*: Nr. 10/Okt. 1984 (134–158) und Nr. 6/Juni 1985 (102–118). Erstaunliche Zahlen über die Zahl der für die Fleischproduktion verbrauchten Tiere finden sich in der Einleitung zu U. Wolf, *Das Tier* (Anm. 3), 9–11.
- ²¹ Singer, *Befreiung der Tiere* (Anm. 7), 177–179; T. Regan, *In Sachen Rechte der Tiere. Überlegungen für eine neue Menschlichkeit* (orig.: *In Defense of Animals*, 1985), Frankfurt/Berlin 1988, 28–47, hier: 29f; Wolf, *Das Tier* (Anm. 3), 116–120; Kaplan, Leichenschmaus (Anm. 3), 197–199.
- ²² S. dazu statt anderer O. H. Steck, *Welt und Umwelt*, Stuttgart u. a. 1978, 70–85. Vgl. ferner E. Zenger, *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte*, Stuttgart (=SBS 112), 116–124.