

Schweinesystem

Ein Plädoyer für fleischlose Ernährung

Von **Bernd Ladwig**

Könnten Sie sich vorstellen, einen Golden Retriever zu essen? Nein? Warum eigentlich nicht? Weil er Ihnen nicht schmecken würde? Das käme auf einen Versuch an. Weil es ein hübscher Hund ist? Würden Sie dann wenigstens einen Mops oder einen Bullterrier probieren? Auch nicht? Weil es sich um Hunde handelt und Hunde Gefährten und keine Lebensmittel sind? Weil wir sie als Haustiere und nicht als Nutztiere betrachten? Dass wir das tun, ist nicht zu bestreiten, auch wenn aufgeklärte Zeitgenossen hinzufügen, das sei kulturell relativ, siehe China. Vor allem aber stellt sich die Frage: Ist es moralisch gerechtfertigt, etwa zwischen Hund und Schwein zu unterscheiden?

Wir instrumentalisieren Tiere in ungeheurer Zahl: Allein in deutschen Schlachthäusern werden jährlich fast 628 Millionen Hühner und mehr als 58 Millionen Schweine getötet.¹ Ein Schicksal aber wie das der Giraffe Marius, die im Kopenhagener Zoo an Löwen verfüttert wurde, ruft zehntausendfach echte Empörung hervor. Und wenig gewagt ist die Vermutung, dass unter den Empörten auch Fleischesser waren. Empörung ist ein moralisches Gefühl. Wer sich diesem Gefühl willentlich hingibt, erhebt damit Geltungsansprüche. Er glaubt, sein Gefühl sei begründet. Und moralische Gründe müssen unter allen möglichen Normadressaten teilbar sein.²

Anders verhält es sich mit bloßen Geschmacksfragen: Du magst Tiere, ich dagegen finde Gefallen daran, sie zu quälen und zu töten. Die Frage nach allgemein teilbaren Gründen stellt sich hier scheinbar nicht. Wer sich aber empört, dem stellt sich diese Frage. Könnte es also tatsächlich allgemein teilbare Gründe dafür geben, sich über das Schicksal der Giraffe Marius zu empören, während man genussvoll in ein Wurstbrot beißt? Was könnte – frei von Willkür – dafür sprechen, Schweinen ebendas anzutun, was wir Hunden oder Giraffen niemals antun würden?

Man mag meinen, die Gründe lägen allein in unseren eigenen, menschlichen Vorlieben: Weil viele Menschen Hunde mögen und Giraffen bewundern, sollten wir Hunde nicht essen und Giraffen wenigstens nicht vor aller Augen an Löwen verfüttern. Maßgeblich wäre demnach, dass viele Men-

1 Fleischatlas 2014, hg. von Heinrich-Böll-Stiftung in Zusammenarbeit mit BUND und „Le Monde diplomatique“, S. 21, www.boell.de.

2 Bernd Ladwig, *Gerechtigkeitstheorien zur Einführung*, Hamburg 2013, S. 26-30.

schen darunter litten, ihre Lieblingstiere oder deren Artgenossen zu Futter oder zu Wurstbrot verarbeitet zu wissen. Dagegen raubt das zumindest abstrakte Wissen, dass millionenfach Schweine verwurstet werden, nur wenigen Menschen den Schlaf.³ Ist das nicht vielmehr das normale Los von Schweinen, die ja zu diesem Zweck erst erzeugt worden sind? Oder in den Worten des früheren deutschen Landwirtschaftsministers Karl-Heinz Funke (SPD): „Die Bestimmung des Schweins ist das Kotelett.“⁴

Wären unsere Vorlieben der einzige Grund für unsere Verteilung von Empörung und Gleichgültigkeit in Ansehung von Tieren, so hätten die Tiere selbst keinen moralischen Status. Sie wären nicht um ihretwillen beachtenswert, sondern nur, soweit Menschen an ihnen Anteil nehmen. Man könnte ihre Stellung im Raum der Moral mit der einer Zeichnung vergleichen: Ist die Zeichnung schlampig gemacht oder stammt sie von einer namenlosen Dilettantin, die selbst nichts von ihr hält, so würde wohl keiner ihre Zerstörung besonders bedauern. Ist sie aber aus der Hand einer Meisterin hervorgegangen, so würden viele im Namen der Kunst protestieren. Sie würden einen rücksichtsvollen Umgang mit der Zeichnung einfordern, doch nicht um der Zeichnung selbst willen, sondern um der Kunstfreunde willen, denen die Zeichnung etwas bedeuten könnte. Einen moralischen Status hätten allein die Kunstfreunde, nicht die Zeichnung.

Heute aber herrscht zu Recht die Überzeugung vor, dass Tiere einen eigenen moralischen Status haben. Einem Tier unnötige Qualen zuzufügen, ist moralisch falsch, und die direkteste Begründung dafür nimmt auf das Tierleid selbst Bezug. Wir benötigen dazu nicht den Umweg über Interessen oder Empfindungen menschlicher Halter oder Betrachter.

Das gesetzliche Gebot des Tierschutzes

Das ist auch längst nicht mehr nur eine Frage der Moral, sondern ebenso des Rechts. Das deutsche Tierschutzgesetz etwa verbietet, einem Tier „ohne vernünftigen Grund Schmerzen, Leiden oder Schäden“ zuzufügen. Dies folge „aus der Verantwortung des Menschen für das Tier als Mitgeschöpf“.⁵ Das Tierschutzgesetz besagt sogar, dass wir „ein Wirbeltier“ nicht ohne vernünftigen Grund töten dürfen. Es zählt somit auch den Tod zu den Schäden, für deren Zufügung wir gute rechtfertigende Gründe brauchen, wollen wir uns nicht strafbar machen. Zumindest soll dies für Wirbeltiere gelten. Diese Einschränkung mag letztendlich willkürlich sein, aber sie enthält zugleich einen Hinweis darauf, *warum* manche Tiere einen eigenen rechtlich erheblichen moralischen Status haben.

Wirbeltiere sind uns nicht nur biologisch näher als andere Tiere – wir sind schließlich selbst welche –, sie teilen mit uns auch eine grundlegende mora-

3 Im Unterschied zu manchen Bildern aus der Massentierhaltung, die jedenfalls kurzzeitig für Zweifel sorgen und Gewissensfragen aufwerfen, ehe die meisten Menschen dann doch zu ihrer gewohnten Ernährung zurückkehren.

4 Vgl. „Der Standard“, 29.6.2011.

5 So die Formulierung in Paragraph 1 des Deutschen Tierschutzgesetzes.

lich erhebliche Eigenschaft: die Leidensfähigkeit. Selbst für Fische ist recht gut belegt, dass ein Haken im Maul ihnen Schmerzen bereitet.⁶ Damit ist nicht ausgeschlossen, dass auch einfachere Tiere wie Insekten oder Muscheln etwas empfinden können; aber das Tierschutzgesetz hält zumindest den Minimalkonsens fest, dass Tiere, deren Leidensfähigkeit keinem vernünftigen Zweifel unterliegt, um ihrer selbst willen zählen. Wer sie besitzt und benutzt, muss immer auch beachten, dass sie subjektiv etwas zu verlieren haben: dass es ihnen etwas ausmachen kann, was Menschen mit ihnen anstellen.

Das Tierschutzgesetz sagt zudem, dass wir Tiere nicht nur mit Blick auf ihr mögliches Wohlbefinden, sondern auch mit Blick auf ihr mögliches Weiterleben um ihrer selbst willen berücksichtigen sollen. Das heißt, es reicht grundsätzlich nicht aus, ein gedeihliches Leben bis zum Tode zu garantieren. Die Tötung selbst muss gerechtfertigt sein. Damit geht das Tierschutzgesetz sogar weiter als manche tierethisch engagierten Philosophen – aber keineswegs schon weit genug. Denn der allgemeine Gedanke des Tierschutzes besagt noch nichts darüber, wie das Gesetz den Status der Tiere ganz grundsätzlich festlegt.

Augenfällig ist vor allem, dass es den Status der Tiere *nicht egalitaristisch* bestimmt. Eine egalitaristische Bestimmung wäre etwa die folgende: Gleiche moralisch erhebliche Interessen zählen gleich, egal, wessen Interessen es sind – ob von Menschen oder von Tieren.⁷ Doch das Tierschutzgesetz schreibt dies nicht vor. Es erlaubt vielmehr, dass wir grundlegende Interessen von „Nutztieren“ und auch von Haustieren um vergleichsweise trivialere menschlicher Interessen willen verletzen dürfen. Ein vernünftiger Grund im Sinne des Gesetzes kann dabei alles Mögliche sein, solange es nur intersubjektiv nachvollziehbar ist.

Als vernünftige Gründe gelten etwa die Nachfrage nach billigem Fleisch und das Bestreben, solches Fleisch preisdeckend zu produzieren. Fleisch gehört jedoch nicht zu den Dingen, die Menschen jedenfalls in unseren Breiten brauchen, um sich auf bezahlbare Weise gesund, geschmackvoll und menschenwürdig zu ernähren. Wir haben genügend vegetarische und zunehmend auch vegane Alternativen. Also sind wir nicht dazu gezwungen, Fleisch zu essen. Wenn wir es dennoch tun, dann aus Gewohnheit, gesellschaftlicher Konvention oder Gründen des Geschmacks.

Das Skandalon der Schweinehaltung

Was steht dagegen für die Tiere auf dem Spiel, die dazu bestimmt sind, auf unseren Tellern zu enden? Buchstäblich alles, mag man sogleich antworten, denn ohne das Leben ist alles andere nichts. Aber klammern wir die Frage der Tötung von Tieren zunächst aus. Betrachten wir stattdessen die Haltungsbestimmungen von Tieren, exemplarisch die von Zuchtsauen in Deutschland.

6 Helmut Segner, *Fish. Nociception and pain. A biological perspective*, Bern 2012, sowie: Markus Wild, *Fische. Kognition, Bewusstsein und Schmerz – Eine philosophische Perspektive*, Bern 2012.

7 Peter Singer, *Praktische Ethik*, Stuttgart 1994, S. 39.

Diese weiblichen Schweine⁸ leben in Ställen ohne Sonnenlicht, auf Voll- oder Teilspaltenböden, in der Regel ohne jedes Stroh und über den eigenen, infernalisch stinkenden Exkrementen. An den spitzen Metallkanten kommt es immer wieder zu schlimmen Verletzungen. Die Sauen werden künstlich besamt und dabei einzeln in sogenannten Kastenständen gehalten. Die Stände sind 55 bis 70 Zentimeter breit und 1,6 bis 1,9 Meter lang und somit nur geringfügig größer als die Sauen selbst. Diese können sich erheben, sich niederlegen, ihre Gliedmaßen strecken; sich umdrehen oder ihr Laufbedürfnis ausleben können sie nicht. Gewiss, es gibt eine gesetzlich vorgesehene Abwechslung: Vier Wochen nach der Besamung werden die Sauen in den Wartestall verlegt, wo sie in Gruppen von 10 bis zu 100 Sauen leben. Jede Sau hat dort bis zu zweieinhalb Quadratmeter Platz für sich selbst – allerdings auch hier ohne Stroh oder sonstige schweineübliche Lebensumstände.

Eine Woche vor der Geburt der Ferkel ist es mit diesem „Luxus“ aber schon wieder vorbei. Die folgenden fünf Wochen wird die Sau in der Abferkelbucht verbringen. Die Abferkelbucht ist kaum breiter als der Kastenstand, was der Sau das vertraute Gefühl der Beengung wiedergibt. Einem natürlichen Kontakt zwischen Muttersau und Neugeborenen steht die Metallabspernung entgegen. Die Kinder haben Zugang zu den Zitzen, die Mutter kann ihre Kinder aber nicht pflegen, ihnen nichts beibringen, nicht mit ihnen spielen. Nach vier Wochen werden die Ferkel ganz von der Muttersau getrennt. Diese kommt zurück in den Kastenstand, wo sie etwa fünf Tage später erneut besamt wird. Nach durchschnittlich zweieinhalb Jahren mit fünf bis sechs Geburten ist eine solche Zuchtsau gesundheitlich am Ende. Sie ist dann reif für die Schlachtung.

Das ist das gesetzlich erlaubte Los für große, soziale Säugetiere, die ebenso intelligent sind wie unsere Hunde. Worin besteht hier der vom Gesetz verlangte vernünftige Grund? Im menschlichen Verlangen nach erschwinglichem Fleisch. Was kostet dies die Schweine? Worauf müssen sie verzichten? Auf Sonnenlicht, Naturböden und Suhlen, eine sinnlich anregende Umgebung, freie Bewegung und geselliges Verhalten in Formen, die zu ihren Veranlagungen passen, und schließlich, am Ende dieses armseligen Daseins, auf das Weiterleben selbst.

Werden hier wesentlich gleiche Interessen gleich beachtet?

Die Frage ist rhetorisch. Unser Tierschutzgesetz lässt Gründe für das Quälen und Töten von Tieren als „vernünftig“ gelten, die wir im menschlichen Fall schlechterdings indiskutabel fänden. Das ist seinem Zweck geschuldet. Das Tierschutzgesetz soll Praktiken des Ge- und Verbrauchens von Tieren regeln – nicht etwa ausschließen –, die schon voraussetzen, dass Tiere einzig zu unseren Zwecken da sein könnten. Und die Zwecke müssen nicht einmal moralisch erheblich sein. Es genügt, dass sie intersubjektiv nachvollziehbar sind, wie die Erzeugung großer Mengen bezahlbaren Fleisches. Nur relativ zu einem solchen *vorausgesetzten* Zweck schließt das Tierschutzgesetz

8 Die folgenden Informationen entnehme ich der Website der Albert-Schweitzer-Stiftung für unsere Mitwelt, www.albert-schweitzer-stiftung.de/massentierhaltung. Zu den rechtlichen Grundlagen vgl. die Tierschutz-Nutztierhaltungsverordnung, www.gesetze-im-internet.de.

bestimmte Praktiken aus. Zum Beispiel schließt es eine ökonomisch nicht notwendige oder sogar kontraproduktive Quälerei als unverhältnismäßig aus. Es disqualifiziert den Exzess, nicht den Normalfall der Nutzung.

Warum Speziesismus keine Option ist

Was folgt aus alledem? Sollte das Tierschutzgesetz nach Maßgabe des Grundsatzes gleicher Interessenbeachtung geändert werden? Dafür spricht eine einfache Überlegung. Das formale Grundgebot der Moral verlangt, wesentlich gleiche Fälle gleich zu behandeln. Zwei Individuen mit moralischem Status dürfen nur dann ungleich behandelt werden, wenn sie sich in moralisch erheblichen Hinsichten voneinander unterscheiden. Das können zum Beispiel ungleiche Bedürfnisse oder Interessen sein.

Nun unterscheiden sich die Interessen von Menschen und von Schweinen natürlich inhaltlich in allen möglichen Hinsichten. Trotzdem gibt es jeweils Interessen, von deren zumindest möglicher Befriedigung in beiden Fällen ein minimal gutes Leben abhängt. Beim Menschen mögen dazu Spielräume für autonome Entscheidungen gehören, beim Schwein Gelegenheiten, sich zu suhlen. Aber es gibt auch grundlegende, gleichsam kreatürliche Gemeinsamkeiten. Dazu zählen die Bedeutung von Mutter-Kind-Bindungen für die Neugeborenen und auch für die Mütter selbst, die Freude an Licht und Luft, an Spiel und Bewegung, das Leiden an schweren und anhaltenden Schmerzen.

Ein minimales Gebot der Willkürfreiheit wäre also etwa, gleiche Schmerzen gleich zu berücksichtigen, egal wen sie betreffen. Warum findet dieser Grundsatz im Mensch-Tier-Verhältnis keine Beachtung? Die letztendliche Antwort lautet, dass wir verschiedene Wesen einfach deshalb ungleich beachten, weil sie verschiedenen biologischen Arten angehören. Der sprachlich unschöne, aber sachlich zutreffende Ausdruck dafür ist „Speziesismus“. Damit ist eine Diskriminierung, eine ungerechtfertigte Ungleichbehandlung, vergleichbar mit Rassismus oder Sexismus gemeint. Ungerechtfertigt ist die Ungleichbehandlung, weil sie *nur* mit Bezug auf ein Merkmal gerechtfertigt werden kann, dem keine moralische Bedeutung zukommt. Im Falle von Rassismus ist dies eine – wissenschaftlich ohnehin fragwürdige – Rassenkonstruktion, im Falle von Sexismus ist es das biologische Geschlecht und im Falle von Speziesismus eben die biologische Artgrenze.

Worin aber sollte die moralische Bedeutung gerade der menschlichen DNA bestehen? Denken wir an den Filmklassiker *Planet der Affen*: Infolge selbstdestruktiver menschlicher Dummheit haben genetisch veränderte und deshalb hochintelligente Schimpansen die Herrschaft über die Erde erlangt. Nun muten sie Menschen zu, was Menschen heute, in der realen Welt, anderen Primaten zumuten: etwa schmerzvolle und lebensverkürzende Versuche: „Es sind ja bloß Menschen.“ Wenn wir dies auf dem Planeten der Affen willkürlich fänden, müssen wir es generell, also auch für unsere reale Welt, willkürlich finden. Daher ist Speziesismus keine Option.

Verdient keine Moral, wer der Moral selbst nicht fähig ist?

Sie ist es übrigens auch keiner ernst zu nehmenden Moralphilosophie zufolge. Auch Denker, die Tieren gar keinen eigenen moralischen Status zuerkennen, wussten sehr wohl, dass sie dazu nicht auf das biologische Faktum unserer Artangehörigkeit rekurrieren konnten. Immanuel Kant etwa argumentierte, nur wer selbst moralfähig sei, verdiene auch um seiner selbst willen Achtung und Rücksicht. Die Moralfähigkeit, von Kant „Autonomie“ genannt, sei die notwendige und auch hinreichende Bedingung unseres moralischen Status. Alle anderen Lebewesen, seien sie noch so leidensfähig oder auch intelligent, besäßen bloß einen Tauschwert. Nur der Mensch, der normative Verantwortung trage und aus Einsicht seine Pflicht tun könne, habe einen unbedingten Wert, eine Würde.⁹ Kant hat die Moral als eine Angelegenheit von Vernunftwesen für Vernunftwesen betrachtet. Er hat dem Menschen eine Sonderstellung zugesprochen, weil der Mensch hier auf Erden das einzige Vernunftwesen sei. Aber er hat dazu keinen biologischen Umstand wie die Artangehörigkeit bemüht. Einem moralfähigen Marsmenschen hätte auch Kant den moralischen Status nicht abgesprochen.

Nun ist die Moralfähigkeit ohne Zweifel moralisch erheblich. Gibt uns dies nicht doch einen von Willkür freien Grund, Tieren einen eigenen moralischen Status abzusprechen, wie Kant es tat – oder zumindest ihre Interessen generell geringer zu gewichten, wie das Tierschutzgesetz es erlaubt? Sind wir aufgrund unserer moralischen Zurechnungsfähigkeit nicht einfach mehr wert als die Tiere?

Dazu ist zunächst zu sagen, dass dieses Argument, konsequent angewandt, auch viele Mitmenschen auf einen minderen moralischen Rang verweisen oder ganz ausschließen würde. Schließlich sind längst nicht alle Menschen moralfähig. Kleine Kinder sind noch nicht, schwer Altersdemente sind nicht mehr, geistig erheblich Behinderte sind überhaupt nicht zu moralisch verantwortlichem Urteilen und Handeln imstande. Manche Artgenossen sind nicht einmal potentiell normativ zurechnungsfähige Personen. Dürften nur die möglichen Träger moralischer Pflichten auch deren gleichberechtigte Nutznießer sein, so wäre der menschenrechtliche Minimalkonsens nicht zu begründen. Dieser besagt ja, dass wenigstens jeder geborene und nicht (ganz) hirntote Angehörige unserer Art unverlierbare Rechte besitzt.

Aber für die Ausweitung des Empfängerkreises moralisch geschuldeter Beachtung über den Kreis der moralischen Akteure hinaus spricht auch ein systematisches Argument.¹⁰ Als moralisch Urteilende müssen wir uns fragen, welche unserer Interessen *uns* gute Gründe geben, den jeweils anderen um seiner selbst willen zu beachten. Dabei hat uns nicht zu kümmern, wer außerdem von unserer Begründung profitieren könnte.

9 Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: ders., Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Sonderausgabe, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a.M. 1995 [1786]; zur Kritik vgl. Bernd Ladwig, Menschenwürde als Grund der Menschenrechte? Eine Kritik an Kant und über Kant hinaus, in: „Zeitschrift für Politische Theorie“, 1/2010, S. 51-69.

10 Martin Seel, Versuch über die Form des Glücks. Studien zur Ethik, Frankfurt a.M. 1995, S. 319.

So erleben wir schwere Schmerzen als in sich schlecht, weshalb wir normalerweise nicht wollen, dass andere sie uns antun. Unter anderem deshalb legen wir Wert auf Rechte. Das Interesse, nicht unnötig schweren Schmerz zu leiden, verbindet uns der Sache nach aber mit allen anderen Individuen, die schmerzempfindliche Kreaturen sind wie wir selbst. Es wäre darum willkürlich, sie nicht in wenigstens dieser einen Hinsicht grundsätzlich gleichberechtigt einzubeziehen. Das gilt für geistig beeinträchtigte Menschen, aber ebenso für alle erlebensfähigen Tiere.

Aus dem Grundsatz gleicher Interessenbeachtung folgt, dass allenfalls Interessen von vergleichbarem Gewicht gegeneinander aufgewogen werden dürfen. Als guter Grund für die Verletzung eines moralisch erheblichen Interesses auf Seiten anderer Tiere kommen nur andere moralisch erheblichere Interessen in Betracht. Das könnte etwa dafür sprechen, aus einem brennenden Haus ein Menschenbaby zu retten und nicht einen Korb voller Katzenbabys.¹¹ Bloße Geschmacksvorlieben sind dagegen ungeeignet, in einer unparteiischen Abwägung gegen grundlegende Interessen anderer Tiere zu bestehen. Mehr noch, sie sollten in eine solche Abwägung gar nicht erst eintreten dürfen. Das Tierschutzgesetz aber gewichtet die Geschmacksvorlieben von Menschen höher als die grundlegenden Interessen von Tieren. Es gibt dem Speziesismus seinen Segen. Darum sollte es im Sinne des Grundsatzes gleicher Interessenbeachtung geändert werden.

Die Dimensionen des Tierwohls

Das herrschende Tierschutzdenken wird vielfach noch vom Bild des Tieres als eines empfindungsfähigen Stoffwechselautomaten bestimmt.¹² Ein Tier ist demnach hinreichend gut dran, wenn wir es nur füttern, tränken, säubern, warm halten und vor anderen Fressfeinden als uns selber schützen.¹³ Dieses Bild ist eindimensional, weil es nur die passive Seite des möglichen Tierwohls erfasst. Auf dieser Seite stehen Interessen an angenehmen Empfindungen und erfreulichen Erlebnissen. Schädigen kann man Tiere in diesen Hinsichten, indem man ihnen leibliches oder seelisches Leiden zufügt.

Aber erlebensfähige Tiere sind auch aktive Wesen. Freiheiten der Bewegung oder auch des Handelns können für sie zweifach wertvoll sein: instrumentell als Voraussetzungen, um andere Güter zu erlangen, und intrinsisch als eigene Quellen für befriedigende und freudvolle Erfahrungen. Wir können Tiere folglich auch schädigen, indem wir sie an Aktivitäten hindern, die für sie freudvoll (gewesen) wären. Zur Möglichkeit der Schädigung durch *Leidzufügung* kommt die Möglichkeit der Schädigung durch *Deprivation* hinzu. Ein bestimmtes Tier mag nicht darunter leiden, wenn es nie frei her-

11 Jedenfalls gilt dies, sofern ein Mensch durch den Tod mehr zu verlieren hätte als eine Katze.

12 Hilal Sezgin's Buch „Artgerecht ist nur die Freiheit. Eine Ethik für Tiere oder Warum wir umdenken müssen“ (München 2014) ist ein eindrucksvolles Plädoyer dafür, von diesem reduktiven Bild abzurücken, um ein angemessen reiches Verständnis von tierischen Daseinsmöglichkeiten zu gewinnen (vgl. S. 183ff.).

13 Wir Menschen sind natürlich die größten Fressfeinde für nahezu alle Nutztiere.

umlaufen darf – eine alles andere als triviale Annahme, bedenkt man die stereotypen Verhaltensweisen bei vielen Zootieren! Doch es würde das Spiel der eigenen Muskeln und Gliedmaßen wohl genießen; es würde daher ein subjektiv besseres Leben führen, wenn es frei herumtollen dürfte. Der Möglichkeit eines solchen Lebens berauben wir das Tier, wenn wir es auf engem Raum gefangen halten.

Eine dritte, dazu querliegende Dimension des Tierwohls ist die soziale. Sie ist allerdings nur für gesellige Tiere einschlägig. In ihrem Fall können Leid-zufügung und Deprivation auch darin bestehen, dass wir sie angemessener Möglichkeiten des Zusammenlebens berauben: etwa Mutterkühe und Kälber auseinanderreißen oder Hühner zu Tausenden in einem Raum einsperren, in dem sie keine stabilen Sozialverbände bilden können.¹⁴

Unter aller Sau

Welche dieser Interessen werden verletzt, wenn etwa Zuchtsauen so gehalten werden, wie das deutsche Tierschutzgesetz es erlaubt? In welchen Hinsichten erleidet eine solche Sau eine Frustration ihres Interesses am Wohlergehen? In nahezu jeder, ist die naheliegende Antwort. Die Sau lebt die ganze Zeit über auf Spaltenböden. Durch die Spalten fallen die Exkreme, die sie ständig riechen muss. Ihre Gelenke sind höchstwahrscheinlich entzündet. Jedes Aufstehen und jedes Niederlegen tun dann weh. Ihre Kinder darf sie nur vier Wochen lang sehen und säugen, durch ein Metallgitter hindurch. Kontakt zu anderen erwachsenen Schweinen hat sie einzig im Wartestall, unter beengten Bedingungen, die nichts mit der Gruppenbildung bei frei lebenden Schweinen zu tun haben. Die Zuchtsau sieht nie das Sonnenlicht, kann sich nie suhlen oder in Seen baden, nie auf Waldböden herumlaufen.

Das Ende ihres Lebens beginnt mit dem Tiertransport. Dieser darf bis zu 24 Stunden lang dauern. Einem 100 Kilogramm schweren Schwein steht dabei ein halber Quadratmeter Platz zu. Je länger die Fahrt dauert, umso größer ist die Wahrscheinlichkeit, dass die Schweine einander beißen, sich vollschießen, vor Angst, Hunger und Durst zu brüllen beginnen.¹⁵ Im Schlachthof riechen sie das Blut ihrer Artgenossen, worauf sie manchen Berichten zufolge mit panischer Angst reagieren.¹⁶ Die Arbeit im Schlachthof erfolgt im Akkord. Von 58 Millionen Schweinen, die allein in Deutschland jährlich geschlachtet werden, wachen etwa eine halbe Million im 60 Grad heißen Brühwasser wieder auf, weil sie nicht richtig „abgestochen“ wurden.¹⁷ Und

14 Dieses pluralistische Bild tierlicher Interessen ist angeregt von Ursula Wolf, Ethik der Mensch-Tier-Beziehung, Frankfurt a.M., S. 92-94; ein ähnlich facettenreiches Bild zeichnet Martha C. Nussbaum, *Frontiers of Justice. Disability. Nationality. Species Membership*, Cambridge/Mass. und London 2006, S. 392-401, mit ihrer Liste tierlicher Grundfähigkeiten.

15 Heinrich Thies, Eine quälend lange Schweine-Tour im Tiertransporter, in: „Hannoversche Allgemeine Zeitung“, 26.1.2012.

16 Wolf, a.a.O., S. 122f.

17 Sezgin, a.a.O., S.120; Sezgin entnimmt diese Zahlen einer Antwort der Bundesregierung auf eine Kleine Anfrage der Bundestagsfraktion Bündnis 90/Die Grünen zum „Tierschutz bei der Tötung von Schlachttieren“, BT-Ds. 17/10021.

auch alle anderen Schweine kommen wohl kaum leidfrei ums Leben. Die verbreitete Methode der CO₂-Betäubung etwa besteht darin, mehrere Tiere zusammen in Gondeln zu einer Grube zu befördern und sie dort einem Gasgemisch mit mehr als 40 Prozent Kohlendioxid auszusetzen. Bis zu 25 Sekunden lang unternehmen die Tiere verzweifelte Fluchtversuche, sie strampeln, schreien und schnappen nach Luft.

Der Hinweis auf die Qualen beim Transport und bei der Tötung ist wichtig, weil nicht alle Tiere, die wir verspeisen, zuvor intensiv gehalten worden sind. Zwar stammen 98 Prozent der in Deutschland zum Verzehr bestimmten Tiere aus Betrieben der Massentierhaltung; bei Schweinen sind es 99,3 Prozent – auch wer „weniger Fleisch“ zu essen beabsichtigt, wird also höchstwahrscheinlich am System der Massentierhaltung teilhaben.¹⁸ Aber immerhin gibt es auch Betriebe mit einem Bio-Siegel. Sie akzeptieren strengere Bestimmungen und Kontrollen. Zum Beispiel müssen die einzelnen Tiere genügend Platz bekommen, um ihre „artspezifischen Bedürfnisse“ ausleben zu können: Sie müssen sich hinlegen, umdrehen, stehen, strecken und säubern können. Die Kastration, das Verkürzen von Schwänzen, das Verstümmeln von Schnäbeln, das Zerstören von Hornanlagen und das Abschleifen von Zähnen, alles schmerzhaftes Prozeduren, sind in Betrieben mit Bio-Siegel nur unter Betäubung erlaubt; in der Massentierhaltung erfolgen sie ohne Betäubung. Nehmen wir die – nicht so seltenen – Fälle von Missbrauch einmal aus, so haben es die Tiere in Bio-Betrieben also besser. Das ist relativ zu sehen, denn auch Bio-Betriebe unterliegen der wirtschaftlichen Konkurrenz, auch ihre Tierhaltung muss sich rechnen. Vor allem aber: Auch die Bio-Tiere werden zum Ende ihres Lebens bis zu vier Stunden lang zum Schlachthof gefahren, wo sie das Gleiche erleben und erleiden wie ihre intensiv gehaltenen Artgenossen auch.

Massentierhaltung ist die Regel, Bio-Haltung ist die große Ausnahme bei der Fleischgewinnung. In der Massentierhaltung werden den Tieren viele Qualen quasi schon angezchtet. Sie sind schließlich einzig dazu da, möglichst schnell möglichst viel Fleisch anzusetzen, ohne Rücksicht auf das Knochengestütze und auf Funktionen wie Atmung und freie Bewegung. Die Quälerei setzt sich fort in der Gefangenschaft und gipfelt im Transport und in der Tötung. Ehrliche Betriebe mit dem Bio-Siegel vermeiden Qualzuchtungen und muten den Tieren weniger Einbußen an Lebensqualität durch die Haltung zu. Am Ende aber sind auch ihre Tiere für die Tötung in gewöhnlichen Schlachthöfen bestimmt. Der leidfreie Tod ist deshalb ein Mythos. Dies rechtfertigt das Zwischenfazit, dass bereits die berechtigten Interessen der Tiere am eigenen Wohlergehen für eine fleischlose Ernährung sprechen. Ein distinktes Interesse am Weiterleben ist für dieses vorläufige Ergebnis gar nicht nötig.

Allerdings ist es immerhin *denkbar*, ein Tier ganz schnell und überraschend zu töten. Es kann daher sein, dass einigen wenigen Tieren, die auf menschlichen Tellern landen, tatsächlich ein leidfreies Ende vergönnt gew-

18 Die Zahlen beruhen auf einer Studie des Statistischen Bundesamtes von 2008.

sen ist.¹⁹ Sollten wir wenigstens für solche – verschwindend wenigen, äußerst unwahrscheinlichen – Fälle sagen, es sei in Ordnung, Tiere zu töten, damit Menschen sie verspeisen können? Oder steht dem ein genuines Lebensinteresse der Tiere entgegen? Das ist unter Philosophen umstritten; selbst tierethisch engagierte Kollegen wie Peter Singer und Ursula Wolf sind hier skeptisch. Diese Skepsis ist, wie ich glaube, allerdings nicht gut begründet. Meines Erachtens ist die Tötung eines erlebensfähigen Tieres unter normalen Umständen ein Fall von Schädigung, nicht durch Leidzufügung, doch durch Deprivation. Das eigene Weiterleben ist wertvoll, soweit es noch Aussicht auf erfreuliche Erlebnisse und Aktivitäten bietet. Und wer ein Tier tötet, beraubt es ebendieser Möglichkeit.

Das ist im menschlichen Fall gar nicht grundsätzlich anders, auch wenn bei uns die Möglichkeit hinzukommt, die eigene Existenz (selbst-)bewusst wertzuschätzen und das Weiterleben ausdrücklich zu wünschen. Vielleicht haben wir deshalb ein stärkeres Lebensinteresse als Tiere, die nicht selbstbewusst auf die Zeitlichkeit des eigenen Daseins Bezug nehmen können. Aber auch für sie bedeutete die Tötung einen – finalen und umfassenden – Verlust. Ein Tier zu töten ist daher, wie sogar das Tierschutzgesetz einräumt, jedenfalls rechtfertigungsbedürftig. Und bloße Geschmacksvorlieben können dafür, anders als das Tierschutzgesetz glauben macht, gewiss nicht genügen.

Können tierliche Interessen menschliche Pflichten begründen?

Bleibt am Ende die Frage, ob die tierlichen Interessen am Wohlergehen und am Weiterleben tatsächlich eine Pflicht auf Fleischverzicht begründen.

Das ist nicht von den Interessen der Tiere allein, sondern auch von weiteren Voraussetzungen abhängig: Verlangt die vorgebliche Pflicht von anderen nichts, was begrifflich oder faktisch von keinem verlangt werden kann? Lassen sich ihr konkrete Erwartungen an ganz bestimmte Akteure abgewinnen? Schreibt sie diesen keine unzumutbaren oder moralisch insgesamt falschen Handlungen vor? Begrifflich ist an der Forderung, kein Fleisch mehr zu essen, ersichtlich nichts auszusetzen. Wie aber steht es um die faktische Erfüllbarkeit einer solchen Pflicht?

Diese wäre wohl tatsächlich unerfüllbar, wenn sie von uns ganz generell verlangte, Tiere vor einem gewaltsamen Tod zu bewahren. Viele Tiere sterben in der Wildnis unter den Reißzähnen von Raubtieren. Wollten wir dies flächendeckend verhindern, so müssten wir ihre Lebensräume in einen einzigen riesigen Wildpark mit menschlichen Wärtern verwandeln. Das wäre allerdings absurd.

Aber die Pflicht auf Fleischverzicht verlangt bei vernünftiger Deutung keine generellen Eingriffe in das Verhältnis zwischen Raubtieren und Beutetieren.²⁰ Sie soll bloß Menschen daran hindern, Tiere, die zumeist schon

¹⁹ Oder es traf sie der saubere Schuss eines treffsicheren Jägers.

²⁰ Anders mag es sein, wenn wir selbst für ein Raubtier, etwa eine Katze, eine besondere Verantwortung tragen.

unter unserer Kontrolle leben, ohne Not zu töten. Und das ist für sich genommen weder faktisch unerfüllbar noch inhaltlich abwegig.

Können wir prinzipiell sagen, wer dadurch wofür genau in die Pflicht genommen werden soll? Ganz offenbar ja, denn die fragliche Pflicht bestünde in einem Schädigungsverbot, und Pflichten der Nichtschädigung sind allgemeine Pflichten. Das heißt: Jeder normativ zurechnungsfähige Akteur muss sie allen anderen gegenüber beachten. Strittig mag allenfalls sein, wann eine Ausnahmesituation der Notwehr, der Nothilfe oder der gerechtfertigten Sterbehilfe für ein schwer leidendes Tier vorliegt. Aber wer ein Tier tötet, allein um dessen Fleisch zu verzehren, kann sich nicht auf solche Ausnahmen berufen.

Könnte die Pflicht schließlich unzumutbar sein? Oder könnte sie Akteure zu etwas anhalten, was insgesamt moralisch verkehrt wäre, wie die Vernachlässigung der eigenen Kinder? Beides ist in der Tat denkbar. Manche Menschen leben unter sehr kargen Umständen, die ihnen kaum eine Wahl bei der Deckung ihrer Nahrungsbedürfnisse lassen. Schwerer zu beurteilen, aber ebenfalls ernst zu nehmen, ist die Gefahr, dass eine ganze Lebensform, Grundlage des Selbstverständnisses und des Stolzes ihrer Angehörigen, ohne die Jagd zusammenbräche. Vielleicht bestünde die einzige faktische Alternative zu einem kollektiven Leben als Jäger in einem Zustand der Anomie, des völligen moralischen Orientierungsverlustes, wie bei vielen indigenen Gruppen bereits beobachtbar.²¹

Die Zulässigkeit des *indigenous hunting* ist unter Tierethikern umstritten,²² aber diesen Streit können wir wiederum auf sich beruhen lassen: Wir selbst jedenfalls, als Bewohner wohlhabender westlicher Staaten und Städte, sind in einer ganz anderen Lage als arme afrikanische Fischer oder als grönländische Inuit, deren ganze Lebensform auf der Robbenjagd beruhen mag: Uns steht ein breites Spektrum an erschwinglichen, bekömmlichen, schmackhaften und menschenwürdigen Nahrungsmitteln zur Verfügung. Wir können uns pflanzlich ernähren, ohne dadurch unsere Gesundheit zu gefährden, asketischen Genussverzicht zu üben, identitäre Pflichten etwa religiöser Art zu verletzen oder einen Zusammenbruch unserer Lebensform zu erleiden. Also sollten wir uns pflanzlich ernähren.²³

Man könnte mir vorwerfen, ich ignorierte die vielen Menschen, die heute auch bei uns direkt oder indirekt von der Tierhaltung zu Nahrungszwecken leben. Was also ist mit den Beschäftigten in der Nahrungsmittelindustrie und mit den Landwirten? Die Antwort ist einfach: Sofern das System, an dem sie mitwirken und von dem sie abhängen, als solches gegen moralische Pflicht-

21 Laurence J. Kirmayer und Gail Guthrie Valaskakis (Hg.), *Healing Traditions. The Mental Health of Aboriginal Peoples in Canada*, Vancouver 2009.

22 Kritisch dazu: Jens Tuiderc und Ursula Wolf, *Gibt es eine ethische Rechtfertigung der Jagd?*, in: „Tierethik. Zeitschrift zur Mensch-Tier-Beziehung“, 7/2013, S. 33-46.

23 Ich habe meine Kritik hier auf den Fleischkonsum konzentriert, aber über die Tierhaltung von Legehennen oder Milchkühen wäre Ähnliches zu sagen. Es mag theoretisch möglich sein, Eier oder Milch zu gewinnen, ohne dass Tiere dafür leiden oder vorzeitig sterben müssen. Praktisch aber ist das so gut wie irrelevant, denn wenn man große Mengen bezahlbarer Eier und Milch gewinnen will, so muss man die männlichen Küken töten, den Kühen ihre Kälber wegnehmen und auch die Legehennen und die Milchkühe lange vor ihrem biologisch möglichen Ende umbringen.

ten verstößt, haben sie keinen gültigen Anspruch auf sein Fortbestehen. An dieser Stelle trägt der in anderer Hinsicht wohl fragwürdige²⁴ Vergleich zwischen Sklaverei und Tierhaltung. Die Sklaverei war Unrecht, selbst wenn sie als System sehr vielen Menschen, etwa in den Südstaaten der USA, die ökonomische Existenz sicherte. Diese Menschen mögen Ansprüche auf Hilfen beim Übergang zu einer Wirtschaft gehabt haben, die nicht länger auf Sklavenhaltung beruhte. Einen Anspruch darauf, weiter Sklaven zu halten, besaßen sie nicht.

Analog müssen auch wir institutionelle Lösungen finden, um die Menschen, deren ökonomische Existenz heute von der Tiernutzung abhängt, auf faire Weise zu entschädigen und ihnen bei der Umstellung auf neue Bewirtschaftungsweisen, ohne Ausbeutung und Tötung von Tieren, zu helfen. Das aber ist eine sekundäre Pflicht, die aus einer vorgängigen Pflicht folgt. Wir dürfen erlebensfähige Tiere nicht länger um ihr Wohl und um ihr Leben bringen, um vergleichsweise triviale Vorteile zu genießen. Die Ansprüche tierlicher Mitgeschöpfe wirklich ernst zu nehmen bedeutet daher, eine möglichst²⁵ vegane Ernährung zu wählen.

24 Fragwürdig ist daran die Suggestion, Tiere hätten ein ähnliches Interesse an einer selbstbestimmten Lebensführung wie mündige oder zur Mündigkeit begabte Menschen. Tatsächlich haben jedenfalls „höhere“ Tiere auch Interessen an Freiheiten des Handelns. Diese bilden aber eine Dimension ihres Wohlergehens. Ein weitergehendes Interesse, als autonomiefähig anerkannt zu werden, eine eigene Konzeption des Guten annehmen, verwirklichen und auch korrigieren zu dürfen, haben sie dagegen nicht (dazu Alasdair Cochrane, *Animal Rights Without Liberation. Applied Ethics and Human Obligations*, New York 2012).

25 Ich sage „möglichst“, weil empirische Zweifel bestehen, ob eine vegane Ernährung auch sämtlichen Schwangeren, Stillenden, kleinen Kindern und chronisch Kranken zumutbar ist. Soweit die Zweifel empirisch begründet sind, rechtfertigen sie für die Träger solcher Merkmale eine bloß vegetarische Ernährung. Wir anderen sollten uns gleichwohl vegan ernähren, wo und wann immer wir die Möglichkeit dazu haben.

Die »Blätter« vernetzt



facebook.com/blaetterverlag



twitter.com/blaetter



joindiaspora.com/u/blaetter



[Blätter](#)

Werden Sie Teil der »Blätter«-Community! Sie erhalten kostenlos aktuelle Hinweise auf Neuerscheinungen, Veranstaltungen und Aktionen. **Mehr Informationen auf www.blaetter.de.**