

Über individualistische Denkformen hinaus

(Tier-) Gerechtigkeit im Spannungsfeld individualistischer und systemischer Begründungen

Michael Rosenberger

Während klassische tierethische Ansätze vorrangig Individuen betrachten und jedes einzelne von ihnen schützen wollen, haben umweltethische Ansätze traditionell eine stark (öko-)systemische Blickweise. Ihnen geht es um das Ganze, für das im Konfliktfall Individuen ‚geopfert‘ werden dürfen und müssen. Der Systembegriff stammt aus der Systemtheorie, die Mitte des 20. Jahrhunderts zunächst von Biologen (Ludwig von Bertalanffy, Humberto Maturana, Francisco Varela) und Kybernetikern (Norbert Wiener, William Ross Ashby) entwickelt und bald in die Soziologie (Talcott Parsons, Niklas Luhmann) übertragen wurde. Zunehmend wurde neben dem analytischen, deskriptiven Potenzial des Systembegriffs auch sein normatives, präskriptives Potenzial erkannt, so dass der systemische Ansatz heute auch in (Psycho-)Therapie und (Sozial-)Ethik seinen Platz gefunden hat. Mit „System“ wird dabei eine Gesamtheit von Elementen bezeichnet, die miteinander verbunden sind und als strukturierte Einheit angesehen werden. Ein System umfasst daher Einzelelemente, deren Relationen und die Strukturgesetze dieser Relationen. Insofern geht eine Systemtheorie in doppelter Weise über relationistische Theorien hinaus: Einerseits betrachtet sie nicht nur bestimmte, quasi-personale Relationen (wie die zwischen einem Hund und einem Menschen), sondern auch apersonale (wie die zwischen einem Baum und den Nährstoffen, die er dem Boden entnimmt). Andererseits werden auch die Strukturgesetze der Relationen berücksichtigt (wie das, dass ein Tier andere Lebewesen fressen muss, wenn es selber überleben will).

Jedes Seiende kann sowohl als Einzelelement (sei es Individuum, sei es Teil- bzw. Subsystem) als auch als System betrachtet werden. Als Organismen sind Lebewesen Systeme aus Zellen und Organen. Als BewohnerInnen eines Ökosystems sind sie Individuen oder Einzelelemente. Wenn hier die Spannung zwischen Tier- und Umweltethik betrachtet werden soll, sind Tiere als Individuen und Umwelträume

als (Öko-)Systeme im Blick. Die individualistische und die systemische Betrachtungsweise sind dabei prinzipiell nicht aufeinander reduzierbar, sondern repräsentieren zwei eigenständige, legitime und in ethischer Hinsicht notwendige Perspektiven auf die Wirklichkeit. Ein System ist etwas anderes als die Summe seiner Individuen, und ein Individuum ist etwas anderes als der kleinste Teil eines Systems. Aus diesem Grund könnten individualistische und systemische Betrachtungsweise einander ergänzen. Aus dem Entweder-Oder könnte ein Sowohl-Als-auch werden.

Ansatzweise wird in der tierethischen Debatte die Notwendigkeit einer Ausweitung des Blicks über die Individuen hinaus gesehen. Die erste, die darauf hinwies, dass Menschen ihresgleichen anders wahrnehmen als Tiere und dass dies etwas mit einer ganzheitlichen Wahrnehmung zu tun hat, war Cora Diamond 1978 in ihrem legendären Aufsatz „Eating Meat and Eating People“.¹ Der Aufsatz, der die ausschließlich individualistisch ansetzenden Tierethiken als unterkomplex aufweist, ist nicht mehr als eine Problemanzeige. Als solche hat er aber nachhaltige Resonanz gefunden.

Einen deutlichen Schritt weiter geht Elizabeth Anderson in einem Aufsatz von 2004.² Um mögliche Rechte von Tieren gegenüber Menschen und Pflichten von Menschen gegenüber Tieren zu bestimmen, müsse man weit mehr berücksichtigen als die individualistisch verstandenen Fähigkeiten (Tierrechts-Ansätze) oder Interessen (Tierwohl-Ansätze) der Tiere. Insbesondere die natürlichen Beziehungen zwischen den Mitgliedern einer Spezies und die sozialen Beziehungen zwischen Individuen derselben oder verschiedener Arten hätten große Bedeutung für die Formulierung ethischer Rechte und Pflichten. Anderson kommt hier auf eine wichtige Spur: Relationale Aspekte müssen die individualistischen ergänzen, wenn es um die Formulierung tierethischer Normen geht. Aber die von ihr berücksichtigten Relationen sind nur eine kleine Teilmenge aller vorhandenen Relationen im Ökosystem Erde. Für eine reflektierte Verbindung von Tier- und Umweltethik sind sie ein unerlässlicher Baustein, reichen aber nicht aus. Die entscheidende Frage, wie

1 Cora Diamond: Eating Meat and Eating People. In: *Philosophy* 53 (1978), S. 465–479.

2 Elizabeth Anderson: Animal Rights and the Values of Nonhuman Life. In: Cass R. Sunstein / Martha Craven Nussbaum (Hrsg.): *Animal Rights: Current Debates and New Directions*. Oxford: Oxford UP 2004, S. 277–298.

eine methodisch reflektierte und metaethisch fundierte Verbindung von individualistischer und systemischer Betrachtungsweise gelingen kann, muss daher als unbeantwortet gelten. Ihr näher zu kommen, ist das Vorhaben dieses Beitrags.

1. Die unterschiedliche Offenheit ethischer Theorien für die Verbindung von individualistischer und systemischer Perspektive

Dazu wird in einem ersten Schritt gefragt, welche ethische Theoriegruppe überhaupt in der Lage ist, eine Verbindung von individualistischer und systemischer Perspektive herzustellen. Utilitarismus und Tierrechtsansatz schaffen das nicht, denn beide sind vom ‚genetischen Code‘ ihres Grundansatzes her individualistisch angelegt. Der Utilitarismus ersetzt das traditionelle Gemeinwohlprinzip durch das Prinzip der Maximierung der Nutzensumme („das größte Glück der größten Zahl“). Gesellschaft wird in diesem Prinzip nur als Summe von Individuen betrachtet. Die Beziehungen der Individuen untereinander spielen keine Rolle. In Tierrechtsansätzen stehen individuelle Rechte im Zentrum, die den Subjekten auf Grund individueller Fähigkeiten zugesprochen werden. Auch hier hat die Gemeinwohlorientierung der klassischen Ethik per definitionem keinen Platz. Tierrechtsethiken sind Individualismus pur.

Anders sieht dies in der großen Familie der Gerechtigkeitstheorien aus. Ob sie nun stärker naturrechtlich geprägt sind (wie z. B. bei Aristoteles, Thomas von Aquin oder Martha Nussbaum) oder ob sie stärker vertragstheoretisch argumentieren (wie z. B. die Hebräische Bibel, John Rawls, Jürgen Habermas oder Mark Rowlands), bemühen sie sich doch grundsätzlich um eine Verbindung von individualistischer und systemischer Sichtweise. Die individualistische Sicht kommt in ihnen v. a. durch die Vertragssituation und die sich ergebenden Rechte in den Blick, die systemische Sicht über den Rekurs auf ‚Natur‘ oder ‚allgemeine Tatsachen‘, auf den auch moderne Vertragstheorien nicht verzichten können.

Gerechtigkeitstheorien müssen vorab eine wichtige Frage klären³: Wer zählt als AdressatIn der Gerechtigkeit? Wer ist, anders gesagt, *moral patient*, hat moralischen Status und muss folglich als ein Subjekt von Gütern, Bedürfnissen und Interessen betrachtet werden? Diese Frage ist

3 Michael Rosenberger: *Der Traum vom Frieden zwischen Mensch und Tier. Eine christliche Tierethik*. München: Kösel 2015.

ausschließlich individualistisch lösbar. Sie darf gar nicht von einer systemischen Einbindung abhängen, wenn denn das Individuum als solches moralischen Status haben soll. Im Unterschied zum Utilitarismus, der die empirisch feststellbare Empfindungsfähigkeit zur Grundlage eines moralischen Status macht, und zu Tierrechtsansätzen, die gleich ein ganzes Bündel empirisch nachweisbarer Fähigkeiten als Bedingung für Subjektsein fordern, gehen klassische Gerechtigkeitstheorien jedoch transempirisch, d. h. metaphysisch an diese Frage heran: Nicht empirisch überprüfbare Eigenschaften als solche sind entscheidend, sondern deren formalisierte Deutung im Rahmen eines bestimmten Subjektverständnisses. Für sie ist daher allein (!) entscheidend, ob ein Seiendes ein praktisches Selbstverhältnis hat: Ob es sich von seiner Umwelt abgrenzt, eigene Bedürfnisse hat, selbständig nach diesen strebt und seine Ziele aus eigener Kraft zu verwirklichen sucht (so z. B. Aristoteles, Paul Taylor, Friedo Ricken u. a. m.⁴). Diese Frage muss man aber für jedes Lebewesen bejahen, auch für eine Pflanze. Ein Berg oder ein Fluss hingegen erfüllen diese Kriterien nicht. Sie sind Subsysteme, aber keine Subjekte. Letztlich tendieren Gerechtigkeitstheorien damit zu einer biozentrischen Sichtweise – wenn auch manche von ihnen das leugnen und anthropozentrisch bleiben.

2. Das Verbot der Menschentötung im Spannungsfeld individueller und systemischer Güter

Wie lösen Gerechtigkeitstheorien Konflikte zwischen Individuen und Systemen? Grundform solcher Lösungen sind stets Güterabwägungen. Diese sind nie ausschließlich Abwägungen zwischen den Gütern von Individuen. Denn auch Systeme brauchen zu ihrem Erhalt Güter. Güterabwägungen wägen also Güter

- verschiedener Individuen untereinander,
- verschiedener Systeme untereinander und
- von Individuen und Systemen miteinander ab.

⁴ Friedo Ricken: Anthropozentrismus oder Biozentrismus? Begründungsprobleme der ökologischen Ethik. In: *Theologie und Philosophie* 62 (1987), S. 1–21; Paul W. Taylor: The Ethics of Respect for Nature. In: *Environmental Ethics* 3 (1981), S. 197–218; Paul W. Taylor: In Defense of Biocentrism. In: *Environmental Ethics* 5 (1983), S. 237–243; Paul W. Taylor: Are Humans Superior to Animals and Plants? In: *Environmental Ethics* 6 (1984), S. 149–160.

Im dritten Fall – und das ist der für uns interessante – wird im zwischenmenschlichen Bereich die klassische Gemeinwohlregel der Güterabwägung angewandt: „Unter der Voraussetzung der Respektierung der Personwürde kommt den sich von der Gemeinschaft her ergebenden Ansprüchen gegenüber den Ansprüchen des einzelnen im Konfliktfall der Vorrang zu.“⁵ Kurz gesagt: Gemeinwohl geht, sofern jedes Individuum ohne Ansehen der Person formal gleich behandelt und nicht völlig verzweckt wird (das und nur das ist der Inhalt des „Würde-Vorbehalts“⁶), vor Einzelwohl. Das ist deswegen zwingend, weil das Individuum auf seine Gemeinschaft angewiesen ist, nicht aber die Gemeinschaft auf ein ganz bestimmtes Individuum. Daher ist es vernünftig, bei der Zuteilung der Güter material der Gemeinschaft, also dem System, den Vorrang zu geben.⁷ Man könnte also sagen: Formal hat das Individuum über Gleichbehandlungsgebot und Totalverzweckungsverbot einen Vorrang vor der Gemeinschaft. Material hat die Gemeinschaft im Blick auf die Zuteilung von Gütern einen Vorrang vor dem Individuum.

Nun sind ethische Normen zu Standards geronnene Güterabwägungen.⁸ Man muss daher davon ausgehen, dass auch Normen, die scheinbar vorrangig dem Schutz des Individuums dienen, in Wirklichkeit gleichursprünglich zum Schutz der Gemeinschaft formuliert und damit auch systemisch begründet wurden. Dies ist aber nicht nur eine Frage historischer Kontingenz, sondern auch eine ethische Notwendigkeit. Das möchte ich im Folgenden beispielhaft am Verbot der Menschentötung zeigen und durch Analogiebildung auf die Frage der Tiertötung übertragen. Damit könnte sich eine neue Methode ergeben, wie die Frage der Tiertötung jenseits individualistischer Tierrechte einerseits und

5 Wilhelm Korff: Güter- und Übelabwägung. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 4, hrsg. v. Walter Kasper. Freiburg i. B.: Herder 1995, S. 1118–1120.

6 Werner Wolbert: *Der Mensch als Mittel und Zweck. Die Idee der Menschenwürde in normativer Ethik und Metaethik*. Münster: Aschendorff 1987.

7 Dass das Gemeinwohl nicht die Summe des Einzelwohls der Individuen, sondern deren strukturelle, systemische Möglichkeitsbedingung ist, betonen mit Verweis auf verschiedene päpstliche Lehrschreiben sowie die Texte des II. Vatikanischen Konzils: Karlheinz Ruhstorfer: *Systematische Theologie Modul 3*. Paderborn: Schöningh 2012, S. 263; Valentin Zsifkovits: *Orientierungen für eine humane Welt*. Wien / Berlin: Lit 2012, S. 83.

8 Klaus Demmer: Sittlich handeln als Zeugnis geben. In: *Gregorianum* 64 (1983), S. 453–486.

überholter anthropozentrischer Gerechtigkeitstheorien andererseits einer differenzierten Lösung zugeführt werden kann.

Es ist ein typisches modernes Missverständnis, das Verbot der Menschentötung rein individualistisch zu begründen, also mit dem ausschließlichen Rekurs auf individuelle (Menschen-)Rechte. Denn das Menschenrecht auf Leben und körperliche Unversehrtheit ist nicht der Grund für das Verbot der Menschentötung, sondern dessen konkrete Gestalt. Und das andere individualistische Argument, die Tötung nehme dem Menschen genau jenes Gut, das die notwendige Voraussetzung zum Erlangen anderer Güter sei, ist zwar ein berechtigter Gesichtspunkt. Es kann aber z.B. nicht begründen, warum die allermeisten Gesellschaften noch immer die Tötung auf Verlangen ablehnen. Wenn primär oder ausschließlich mit dem Gut für den Einzelnen argumentiert wird, müsste man ihn töten, wenn er aus freien Stücken und nach sorgfältiger Überlegung danach verlangt.

Nein, das an Ausnahmen relativ arme Verbot der Menschentötung begründet sich gleichursprünglich daraus, dass es ein *Vertrauen in die Stabilität der Gesellschaft* bzw. der Gruppe herstellt. Soziale Stabilität ist ein hoher Wert. Wenn sich Menschen sicher sein können, dass sie nicht von anderen Menschen getötet werden, hat das eine Fülle positiver Auswirkungen auf den Zusammenhalt der Gesellschaft und die Kooperationsbereitschaft ihrer Mitglieder. In der Rechtsphilosophie nennt man dies (dort bezogen auf Strafrechtsnormen) die *positive Generalprävention* von Normen. Normen sollen Vertrauen in eine stabile Gesellschaftsordnung schaffen. Die Menschen sollen sich darauf verlassen können, dass das Recht gilt und sich durchsetzt. Sie sollen Rechtstreue lernen können und erleben, dass es zur Befriedung einer Gesellschaft führt, wenn sich alle an das Recht halten. Würde das Verbot der Menschentötung zu viele, noch dazu für Außenstehende schwer überprüfbare Ausnahmen zulassen, wäre die positive Generalprävention bedroht. Das gilt für Rechtsnormen und analog für ethische Normen.

Ein zweites systemisches Argument für ein an Ausnahmen armes Verbot der Menschentötung ist der *Erhalt der fundamentalen Gleichheit aller Menschen*. Dürften einige Menschen die Tötung anderer beschließen, würden sie sich über diese erheben und sich ein endgültiges Urteil über diese erlauben. Die Symmetrie zwischenmenschlicher Beziehungen wäre fundamental gestört. Dies ist das Kernargument

der „Gattungsethik“ bei Jürgen Habermas,⁹ das er dort zwar nur auf Fragen der Bioethik anwendet, dessen größere Reichweite er aber mit dem Begriff „Gattungsethik“ markiert. Normen müssen, so der Grundgedanke, die reziprok-symmetrische Anerkennung aller Mitglieder einer Gesellschaft absichern. Sie sollen verhindern, dass in die Gesellschaft asymmetrische Anerkennungsverhältnisse Einzug halten. Deswegen werden Normen, die die Beziehungen innerhalb einer „Gattung“ (biologisch korrekt müsste man von „Spezies“ oder „Art“ sprechen) regeln, anders aussehen müssen als Normen, die die Beziehungen zwischen Individuen unterschiedlicher „Gattungen“ regeln.

Aber nicht nur die Begründung des Verbots der Menschentötung, sondern auch die Begründung der Ausnahmen von diesem Verbot fallen weitgehend systemisch aus. Zunächst einmal kennt das Verbot wie alle ethischen Normen die *Ausnahme eines Notstands*: Individuell fällt darunter die Notwehrtötung, d. h. die Tötung eines Aggressors, wenn das eigene Leben bedroht ist und kein anderes Mittel zur Verteidigung des eigenen Lebens zur Verfügung steht. Systemisch wird dasselbe Argument im Falle eines Verteidigungskriegs in Anschlag gebracht, wenn also das Überleben des eigenen Staats nur durch die Tötung der angreifenden Kombattanten gesichert werden kann. Ebenfalls systemisch wird das Argument dort verwendet, wo es die Todesstrafe (die dann allerdings keine Strafe mehr wäre) nur für den Fall legitimieren will, dass der Staat gefährdet würde, wenn man den Missetäter am Leben lässt (was für einen normalen Mörder kaum, für einen organisierten Terroristen aber sehr wohl denkbar ist). Noch die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* der Vereinten Nationen von 1948 lehnt die Todesstrafe nicht ab. Das heute zentrale ethische und rechtsphilosophische Argument für ihre Ablehnung ist, dass sie keine (spezial- oder general-) präventive Wirkung hat, sondern Gesellschaft destabilisiert, weil sie die Tötung der ‚Bösen‘ zu erlauben scheint. Was bis ins 20. Jahrhundert ein Argument für die Todesstrafe war, nämlich dass sie ein Mittel der Selbstverteidigung des Staates ist, wird auf Basis empirischer Untersuchungen heute zum Argument gegen sie: Sie destabilisiert Gesellschaften mehr, als sie zu stabilisieren. Sie untergräbt staatliche Autorität mehr, als sie zu befestigen. Sie ermuntert zum Töten, anstatt es zu verhindern. Von Kriegen vermutet die

9 Jürgen Habermas: *Die Zukunft der menschlichen Natur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001.

Friedensforschung Ähnliches und ist daher selbst bei Verteidigungskriegen skeptisch. Die Notwehrtötung wird in ethischen Diskursen also zunehmend eingeschränkt – aus systemischen Gründen, nicht aus individualistischen.

Eine weitere Ausnahme vom Verbot der Menschentötung ist die *legitime unterlassene Hilfeleistung* für den Fall, dass diese den Zusammenbruch des Systems bedeuten würde. So haben halbnomadische indigene Gesellschaften ihre Alten zurückgelassen, wenn diese die anstehende Wanderung ins Sommer- oder Winterquartier nicht mehr aus eigenen Kräften bewältigen konnten. Hätte man versucht, sie auf dieser Wanderung mitzutragen, wäre der gesamte Stamm ‚auf der Strecke geblieben‘ und untergegangen. Wie schon für den Verteidigungskrieg und die Todesstrafe wird auch hier die klassische Gemeinwohlregel der Güterabwägung angewandt. Die Personwürde der Betroffenen wird gewahrt, denn weder findet eine völlige Instrumentalisierung der Zurückgelassenen statt noch wird nach dem Ansehen der Person geurteilt. Jedes Mitglied des Stammes profitiert als junger Mensch von der Regel und muss als alter Mensch zurückzahlen. Es handelt sich um einen für das Überleben der Gruppe notwendigen und somit gerechten Generationenvertrag. Eine analoge Regel gilt auch unter BergsteigerInnen: Wenn einE KameradIn in einer lebensgefährlichen Situation nicht aus eigener Kraft oder mit einer leistbaren Hilfe der anderen absteigen kann, dürfen und sollen (!) die anderen KameradInnen ihn oder sie zurücklassen, um ihr eigenes Leben zu retten. Denn wenn sie überhaupt noch helfen können, dann dadurch, dass sie selber ins Tal kommen und Hilfe organisieren. Der oder die verletzte oder geschwächte BergsteigerIn kann ohne die Gruppe nicht überleben, die Gruppe aber vielleicht ohne ihn oder sie. Diese Möglichkeit soll sie ergreifen.

Sowohl das Verbot der Menschentötung als auch seine sparsamen Ausnahmen werden also zu einem erheblichen Teil systemisch begründet: Gemeinwohl geht vor Einzelwohl, der Erhalt der menschlichen Gemeinschaft geht dem Erhalt des individuellen Lebens vor. Sowohl das individuelle Menschenrecht auf Leben und körperliche Unversehrtheit als auch seine Ausnahmen beruhen folglich nicht auf individuellen Fähigkeiten (wie z. B. das Verbot der Tötung Behinderter zeigt) oder Interessen (wie z. B. das Verbot der aktiven Sterbehilfe manifestiert), sondern primär auf deren Zugehörigkeit zu einer Spezies bzw. zur Gemeinschaft ihrer Individuen. Dass die Legalisierung der aktiven

Sterbehilfe gegenwärtig immer lautstärker verlangt wird, ist meines Erachtens ein klassisches Symptom dafür, dass in der Moderne das Individuum und sein freier Wille überbewertet, die gesellschaftlich-systemischen Zusammenhänge und Wechselwirkungen aber unterbewertet werden. Die Dominanz individualistischer Argumente in der Tierethik ist nichts anderes als das Spiegelbild der Vorherrschaft individualistischer Argumente in der zwischenmenschlichen Ethik.

3. Plädoyer für eine aufgeklärte „Speziesethik“

Was lässt sich aus den Betrachtungen zum Verbot der Menschentötung für die ethische Bewertung der Tiertötung lernen? Zunächst einmal ziehen die beiden systemischen Hauptgründe für ein an Ausnahmen sehr armes Tötungsverbot, nämlich das Vertrauen in die Stabilität der Gesellschaft und der Erhalt der fundamentalen Gleichheit aller, dort nicht, wo es um die Frage der Tötung eines Tieres durch einen Menschen geht. Ist der Tötende ein Artfremder, bedroht er in keiner Weise die innere Stabilität der Gruppe und die fundamentale Gleichheit ihrer Individuen. Das gilt auch im Umkehrschluss. Frans de Waal berichtet von einem Schimpansen im Gombe-Nationalpark, der einer jungen Menschenfrau ihren Säugling entriss, diesen tötete und verspeiste.¹⁰ Das Töten von Tieraffen zu Nahrungszwecken ist unter Schimpansen ohnehin weit verbreitet. Innerhalb ihres Rudels (nicht innerhalb ihrer Art!) beachten Schimpansen hingegen ein striktes Tötungsverbot. Sie haben keine „Speziesethik“, wie wir Menschen sie mit den Menschenrechten vereinbart haben, sondern eine „Rudelethik“, wie sie wohl auch wir Menschen ursprünglich hatten.

Das spricht dafür, die Gruppenzugehörigkeit als einen wesentlichen Bestimmungsgrund ethischer Normen anzuerkennen. Umso entscheidender ist die Frage, wie die Gruppe definiert wird und was als Kriterium für die Mitgliedschaft in ihr dient. Ist es die Hautfarbe? Das Geschlecht? Die Rasse? Oder doch eine bestimmte Fähigkeit? Mir scheint die Artzugehörigkeit entgegen ihrer pauschalen Diskreditierung als „Speziesismus“ das am wenigsten willkürliche Kriterium. Nur Mitglieder derselben Art können miteinander biologisch verwandt sein, sei es horizontal im Sinne der Geschwisterschaft, sei es vertikal

10 Frans de Waal: *Der Affe in uns. Warum wir sind, wie wir sind*. München / Wien: dtv 2005.

im Sinne von Eltern- oder Kindschaft, sei es in einer Kombination aus beiden als Onkel und Tanten, Neffen und Nichten. Nur Mitglieder derselben Art können miteinander tragfähige sexuelle Beziehungen eingehen und Nachkommen zeugen – von seltenen biologischen Ausnahmen abgesehen. Die Stabilität ihrer Beziehungen sowie ihre Gleichheit untereinander sind existenzielle Bedingungen für das dauerhafte Bestehen der Gruppe. Und damit auch für stabile Beziehungen zwischen ihnen und Individuen anderer Arten.

Eine Konsequenz aus der ethischen Bedeutsamkeit der Spezieszugehörigkeit ist, dass das Tötungsverbot über Artgrenzen hinweg nicht so strikt gefasst werden braucht und kann wie innerhalb einer Art. Das heißt nicht, dass eine Tötung über Artgrenzen hinweg ethisch unproblematisch wäre. Sie bedarf gleichwohl der Rechtfertigung, da alle Arten der größeren ‚Verwandtschaft‘ aller Lebewesen angehören. Wie beim Verbot der Mordtötung und seinen Ausnahmen ist aber auch in der Frage der Tiertötung damit zu rechnen, dass systemische Gründe für oder gegen eine Tötung wichtiger sind als individualistische.¹¹ Wann also ist das Töten von Tieren zu rechtfertigen?

Bei der *Jagd von Wildtieren* und beim *Fischfang* ist das die Tiere einbettende System das Ökosystem, in dem die Tiere leben. Im Idealfall wird durch die Tötung der erlegten Tiere das Überleben der ArtgenossInnen gesichert, weil diese nur so dauerhaft genügend Ressourcen zu ihrem Lebenserhalt haben. Eine solche Jagd und ein solcher Fischfang wären nicht fremdnützig, sondern gruppennützig, wie die ethischen Fachbegriffe lauten. Sie zeigen eine starke Analogie zur Situation der Halbnomaden, die ihre Alten auf der Wanderung zurücklassen – mit dem Unterschied, dass die Halbnomaden aus Gründen der Speziesethik nicht aktiv töten, sondern passiv Hilfe unterlassen. Beide Male aber steht das Überleben des Systems an erster Stelle, für das das Individuum seine Bedürfnisse zurückstellen muss. Beide Male ist zugleich unerlässliche Bedingung, dass es ‚kein Ansehen der Person‘ gibt. Auf der Jagd entspricht dem z. B. das Verbot, bevorzugt Trophäenträger zu jagen.

Im Falle der *Tierhaltung und anschließenden Tiertötung* ist die Konstellation eine andere: Das die Tiere einbettende System ist hier v. a. das landwirtschaftliche System, ein menschengemachtes System des

11 Rosenberger: *Der Traum vom Frieden*, S. 184–185.

Wirtschaftens mit Tieren. Wiederum am Kriterium der Gruppennützigkeit orientiert heißt das: Das Kollektiv aller Tiere eines landwirtschaftlichen Betriebs muss von dem in diesem Betrieb angewandten landwirtschaftlichen System so viel profitieren, dass ein einzelnes Tier vernünftigerweise bereit wäre, für dessen Erhalt sein Leben zu geben (ein Gedankenexperiment im Rawls'schen Urzustand hinter dem Schleier des Nichtwissens¹²). Das ist in der Massentierhaltung gewiss nicht der Fall, in einer ganzjährigen extensiven Freilandhaltung hingegen schon. Dort gibt der Bauer dem Tier eine sichere, vor Fressfeinden geschützte Weide, achtet auf die Bedürfnisse des Tieres in Gesundheit und Krankheit und ist ein guter Hirte. Im Vergleich zu Wildtieren können gut gehaltene Nutztiere viele Vorteile in Anspruch nehmen. Diese können ein angemessener Grund sein, die vorzeitige schmerzfreie Tötung in Kauf zu nehmen.¹³ Das tierethische Gebot wäre es also, das Haltungssystem so zu organisieren, dass es dem eben geschilderten Bild nahekommt.

Bisher haben wir nur auf die Abwägung von Gütern der Tiere und des sie einbettenden Systems geschaut. Es gibt aber auch Fälle, in denen der Umgang mit Tieren Auswirkungen auf ganz andere Systeme hat. Extensive Weidehaltung beispielsweise fördert in hohem Maße die Biodiversität und baut gleichzeitig Humus auf, ganz im Gegenteil zum landwirtschaftlichen Anbau von Lebensmittelpflanzen. Nun nutzen Biodiversität und Humusaufbau dem *umfassenderen* regionalen Ökosystem. Davon profitieren Menschen, Nutztiere und Wildtiere. Wiederum geht es um den Bereich der Gruppennützigkeit. So wie der Mensch um der Biodiversität willen Naturschutzgebiete ausweisen und damit ein ‚Opfer‘ erbringen soll, kann man analoge ‚Opfer‘ von Tieren erwarten – und wenn es die Verkürzung ihres Lebens ist.

12 John Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1975, S. 140–222.

13 Mark Rowlands führt dasselbe Gedankenexperiment durch. Allerdings bietet er nur zwei Alternativen an: Eine Welt mit und eine Welt ohne industrielle Massentierhaltung. In diesem Fall, so seine These, werden die Individuen im Rawls'schen Urzustand die Welt ohne industrielle Massentierhaltung wählen. Vgl. Mark Rowlands: *Animal Rights. Moral Theory and Practice*. Basingstoke: Palgrave Macmillan 2009, S. 174. Bis hierhin stimme ich Rowlands zu. Dann allerdings schließt er daraus, dass Tierhaltung und Tiertötung generell ethisch abzulehnen seien. Und hier widerspreche ich: Tertium datur!

Was aber ist, wenn es nicht um den Nutzen eines umfassenderen Systems geht, sondern um den eines *anderen Teilsystems auf derselben Ebene*, an dem das Tier jedoch nicht beteiligt ist und von dem folglich weder es selbst noch seine ArtgenossInnen je profitieren werden? Ein solches System wäre z. B. das der Ernährung der Menschheit. Müssen sich Fische ‚opfern‘, damit die Menschheit ernährt werden kann? Solange der Fischfang nachhaltig abläuft und so geschieht, dass die Fischbestände stabil bleiben, dient der Fischfang auch den Fischen selbst und ist gruppennützig. Derzeit aber werden die Weltmeere überfischt. Könnte die Ernährung der Menschheit dafür ein legitimierender Grund sein? Systemisch könnte man dagegen argumentieren, dass auch der Menschheit nur sehr kurzfristig gedient ist, wenn die Meere leerfischt werden. Aber hier sehe ich ein Vorrecht des tierethischen Individualismus: Ein Opfer kann nicht von dem gefordert werden, der mit der Sache selbst nichts zu tun hat. Es wäre ausschließlich fremdnützig. Und fremdnütziges Handeln kann nur aus freien Stücken geschenkt, aber nie von Dritten eingefordert oder auferlegt werden. Den Kabeljau interessiert (wieder im Rawls’schen Urzustand gesehen) das Überleben seiner Art. Ihn interessiert aber nicht das Überleben der Menschheit. „Gemeinwohl vor Einzelwohl“ gilt also nur dort, wo der Einzelne Teil der betreffenden Gemeinschaft ist und Gruppennützigkeit besteht. Sobald reine Fremdnützigkeit vorliegt, greift das Gemeinwohlprinzip der Güterabwägung ins Leere.

Die vorangehenden Überlegungen haben gezeigt, dass klassische Gerechtigkeitsethiken durchaus in der Lage sind, differenzierte Maßstäbe für die Tiertötung zur Verfügung zu stellen. Zugleich ermöglichen sie mit ‚Brückenprinzipien‘ wie der Gemeinwohlorientierung und dem Gruppennützigkeitsprinzip eine angemessene Verbindung tierethischer, ökologischer und ökonomischer Aspekte. Es braucht eine „ganzheitliche Ökologie“¹⁴, in der die Zusammenhänge der unzähligen lebenden Wesen untereinander und mit ihren Lebensräumen wahrgenommen und gewürdigt werden. Bei allem Recht jedes Individuums darf dabei nie vergessen werden, dass es eingebettet ist in die größere Gemeinschaft aller Lebewesen. Ohne sie kann es weder überleben noch gut leben.

14 Papst Franziskus: *Enzyklika Laudato si über die gemeinsame Sorge für das gemeinsame Haus*. Roma: Libreria Editrice Vaticana 2015, Nr. 11, 63, 137–162.