

Der Mann, der sein Abendessen mit einem Huhn verwechselte

Über Sinne, Sinn und Unsinn im Verhältnis von
Religion und Ernährung

So schnell sie auch lief,
der Wolf war schneller.
Sergej Prokofjew

Der US-amerikanische Neurologe Oliver Sacks veröffentlichte 1985 den – seitdem mehrfach aufgelegten – Band »Der Mann, der seine Frau mit einem Hut verwechselte«.¹ Auch ohne eigene Expertise im Bereich der Neuropathologie wird man schnell einsehen, dass die titelgebende Verwechslung von *Frau* und *Hut*, die einem Patienten von Sacks wohl in der Tat unterlief, offenkundig genau dies ist: eine tatsächliche Verwechslung nämlich, eine absurde Fehlwahrnehmung, ein pathologisches Missgeschick, ein grotesker und daher womöglich peinlicher Fehler, eine Handlung in jedem Fall, die nach den explanatorischen Möglichkeiten von Psychologie oder Psychotherapie ruft. Während Sacks' Buchtitel seinen Charme nicht zuletzt daraus gewinnt, dass er Lesenden jeder Couleur ganz unmittelbar gestattet, in die diagnostizierende Rolle eines Menschen mit entsprechendem Sachverstand zu schlüpfen und die Verwechslung deswegen unmittelbar als eine solche zu erkennen und zu entlarven, sind andere Verwechslungen weit weniger offensichtlich und dementsprechend schwieriger zu identifizieren. Dies gilt insbesondere dann, wenn die Verwechslungen in wesentlich höherem Grad sozial einnormalisiert erscheinen als im Fall des erwähnten Buchtitels – und es gilt vor allem dann, wenn sie von entsprechend vielen Menschen geteilt und insofern gerade nicht (mehr) als unmittelbar Verwechslung erkannt werden. Mit anderen Worten: Jenem *Mann, der sein Abendessen mit einem Huhn verwechselte*, eine ebensolche Verwechslung mit der gleichen Leichtigkeit nachzuweisen, die Oliver Sacks' Patienten eines Fehlers überführt, scheint nicht ohne weiteres möglich. Warum sollte ein Huhn nicht ein idealtypisches Abendessen

1 Sacks (2015/1985): Der Mann, der seine Frau mit einem Hut verwechselte.

sein, würde sich wohl die Mehrheit (der Menschen zumindest) fragen. Dieser Beitrag hat das Ziel, den sozial so stark einnormalisierten Konsum von Tieren zu problematisieren: Dabei sollen religiöse Denkstrukturen rekonstruiert und dekonstruiert werden, die diese Überzeugung von der Essbarkeit von Tieren bis in heutige, bisweilen vollkommen säkulare Kontexte hinein geprägt haben. Drei zentrale Aspekte dieser Überzeugung werde ich im Folgenden zunächst beschreiben.

1. Religion(en) und die Frage der Essbarkeit

Wenn ich in diesem Beitrag darüber nachdenken werde, wie genau religiöse Vorstellungen unsere Überzeugungen darüber geprägt haben, was bzw. wer essbar ist und wer oder was nicht, dann werde ich mir dabei die von Sacks abgeschauten Hermeneutik der Verwechslung zunutze machen. Ziel ist es aber nicht (anders als bei Oliver Sacks), bestimmte unterstellte Verwechslungen als pathologisch zurückweisen. Ich möchte vielmehr drei ganz konkrete Konstellationen thematisieren, die jeweils um die Beziehung von Tieren, Tierethik, Religion und Ernährung kreisen. Diese drei Konstellationen werde ich dann als Verwechslungen rekonstruieren, um auf diese Weise besser diskutieren zu können, welche grundlegenden tiertheologischen Einsichten die jeweilige Konstellation bewahrt, welche sie aber auch zugleich verdunkelt. Diese drei untersuchten Verwechslungen funktionieren ihrer Form nach dabei stets so, dass eine scheinbar gesetzte und selbstverständliche Grundannahme, die für eine Tiertheologie maßgeblich scheint, in ihren wesentlichen Theoriepositionen zunächst experimentell umgestellt wird, um auf diesem Weg klarer ermessen zu können, was genau diese jeweilige Grundannahme zeigt und was nicht. Die Idee ist dabei also nicht, einfach nur vermeintliche »Verrücktheiten« auszuweisen, sondern vielmehr die durchaus diffizilen Dialektiken nachzuzeichnen, die sich in der religiös-gedeuteten Mensch-Tier-Beziehung immer wieder dadurch ergeben haben bzw. die nach wie vor dazu beigetragen, dass sich bestimmte einnormalisierte Überzeugungen hinsichtlich der sozial-akzeptablen Essbarkeiten so habitualisieren konnten, wie dies augenscheinlich noch heute überwiegend der Fall ist.

Vorausgesetzt wird dabei zunächst, dass Religionen Essbarkeiten verhandeln. Neben vielen anderen Funktionen, die man mit ihnen assoziieren kann, ist das Interesse der allermeisten Religionen an der Regulierung und Normierung von Fragen der Essbarkeit und des Verzehrs überdeutlich.² Das betrifft die Speisevorschriften im Judentum und Islam, es betrifft aber auch das Christentum und seine Theologien, die an verschiedensten – und überraschend vielen – Stellen das Moment des Verzehrs und der Ernährung reflektieren: Man denke an Kommunion und Eucha-

2 Vgl. dazu umfassend Wirzba (2018): Food and Faith.

ristie, an das Bild des himmlischen Festmahls, an das biblische Manna in der Wüste oder den vermeintlichen Apfel im Paradies, ebenso an viele andere Bezüge.

Mit dem Hinweis auf die Ver- und Aushandlung, die Regulierung und Normierung von Essbarkeit(en) ist nun zugleich eine wesentliche Voraussetzung für diesen Beitrag benannt: Wenn nämlich die Frage der Essbarkeit als soziale und zumal religiöse Verhandlungssache gelten kann, dann zeigt dies zunächst einmal, dass durchaus nicht von Anfang an und immer schon geklärt ist, was gegessen werden darf und kann, was also als essbar gilt und was nicht. Das Merkmal *Essbarkeit* ist keine alleinige Angelegenheit der Biologie oder Ökotrophologie, und die Regulierung von Essbarkeiten kann ebenfalls nicht allein im Modus der Naturwissenschaften gedacht werden: Die Erkundigung nach der Essbarkeit von Dingen und Wesen ist also keine Frage, die vollständig auf dem Weg der Empirie beantwortet werden kann und vielmehr wesentliche ideelle Anteile aufweist, die in den entsprechenden Diskussionen aber zumeist unterbelichtet bleiben. Deswegen sind auch (Selbst-)Bezeichnungen mit der Tendenz zur Totalisierung wie die gern verwendete Begrifflichkeit des »Omnivoren« mit Vorsicht zu genießen: Auch der Omnivore isst ja entgegen dem Wortlaut dieses Begriffs durchaus nicht »alles« – seine Ernährung wird eingeschränkt durch biologische bzw. physiologische Grenzen (Kies und Granit etwa wird auch der selbsterklärte Omnivore wohl der Loriotschen Steinlaus zum Verzehr überlassen), aber vor allem auch durch kulturelle, ethische oder sonst wie normativ geartete Grenzen – so verzehren die allermeisten »Omnivoren« beispielsweise weder Hunde, Katzen, Reptilien, Mäuse, Ratten usw. und in aller Regel auch keine Menschen. *De facto* verzehren sie also nur einen bemerkenswert geringen Teil der biologisch zumindest theoretisch verzehrbaren Spezies und konterkarieren den Begriff des »Omnivoren« insofern bereits überdeutlich. Diskursive und normative Geltung räumen »Omnivore« auf Nachfrage allerdings trotzdem meist nur der physiologischen Grenze ein.

Neben diesem einleitenden Hinweis auf die noch weiter zu klärende Rolle religiöser Normierungen im Kontext der menschlichen Ernährung ist vorab noch eine weitere methodische Vorbemerkung wichtig: Wie der Untertitel bereits andeutet, soll die Diskussion darüber, wie Religionen Fragen der Essbarkeit diskursivieren und wie sie dabei Sinn, aber bisweilen auch Unsinn produzieren, in einem durchaus wörtlichen Sinne aufgenommen werden. Sinn und Unsinn verbindet schließlich der Verweis auf die ganz konkreten Sinne, d.h. auf Erfahrungen und deren Deutungen. Auf diese Verbindung von religiösem Diskurs und konkret sinnlicher Erfahrung werde ich deswegen in der Diskussion der drei Verwechslungen immer wieder zurückkommen.

2. »Fressen und gefressen werden« oder »gefressen werden und fressen«? Eine erste Verwechslung

Die Diskussion der ersten Verwechslung setzt bei der Annahme an, dass sehr basale Selbstverständlichkeiten, die in Ernährungsfragen sowohl in intra- wie extrareligiösen Kontexten oft vorausgesetzt werden, sich bei näherem Hinsehen vielleicht nicht schlicht als falsch erweisen, aber doch dazu tendieren, die Plausibilität und Wirkmächtigkeit ihres Gegenteils zu überdecken. Dies scheint zunächst für die Darwin'sche Logik des »Fressen-und-gefressen-Werdens« zu gelten, die auch in theologischen Kontexten, wenngleich subtiler und weniger offensichtlich, als Legitimation für den Verzehr von Tieren verwendet wird und zweifelsohne als zentrale Deutungsfolie für viele Ernährungsfragen gelten kann. Hier interessiert mich deswegen nicht so sehr die problematische Verkürzung von Darwins komplexem Entwurf einer Evolutionstheorie auf die knappe Formel des Fressen-und-gefressen-Werdens³; vielmehr darf wohl unterstellt werden, dass gerade diese Verkürzung Anlass für eine breitenwirksame Rezeption gewesen sein dürfte. Die Vorstellung, dass es einen ›Kreislauf des Lebens‹ gibt, der den Verzehr und Konsum von anderen Subjekten dadurch legitimiert, dass auch das verzehrende Subjekt eines Tages verzehrt würde und sich damit selbst in den unterstellten ›Kreislauf‹ einfügt, ist jedenfalls ungebrochen präsent in theologischen wie säkularen Lesarten.⁴ Theologisch wird dieses vermeintliche Axiom unserer Daseinsbedingung dann mit einem Ausdruck des Bedauerns oder dem Verweis auf die *natura lapsa* verbunden – meist jedoch so, dass die entscheidende Logik, dass Leben immer anderes Leben konsumieren müsse, als ›base line‹, als ultimative Bedingung dieser Wirklichkeit gesetzt gilt, an der sich jegliche ethische Forderung zu messen habe (und dies gerade dann, wenn die jeweilige Ethik die *ought-implies-can*-Regel akzeptiert, der zufolge ein jegliches moralisches Sollen auch ein faktisches Können impliziert). Argumentativ scheint

3 Wörtlich stammt diese Formulierung aus der Feder von (Charles) Darwins Großvater, Erasmus Darwin: »Such is the condition of organic nature! Whose first law might be expressed in the words ›Eat or be eaten!‹ and which would seem to be one great slaughterhouse, one universal scene of rapacity and injustice!« Darwin (1800): *Phytologia*, 556.

4 »Das Töten eines Tieres braucht also gewichtige Gründe. Wer töten will, muss sich rechtfertigen. Nun lebt jedes Lebewesen dieser Erde auf Kosten anderer Lebewesen. Auch Pflanzen können nur überleben, wenn sie sich gegen Schädlinge zur Wehr und gegen Konkurrenten durchsetzen. Die Ressourcen der Erde sind begrenzt – kein Leben ist ohne Sterben anderer möglich. Erst recht gilt dies für Tiere einschließlich des Menschen. Sie können nur überleben, wenn sie organisches Material essen, das heißt, wenn sie andere Lebewesen töten. Auch Vegetarier_innen und Veganer_innen töten Pflanzen, um sich zu ernähren. Der Unterschied zur Tiertötung ist nur ein gradueller, kein prinzipieller.« Rosenberger (2019): *Jedem Wildtier dienen*, 273. Noch deutlicher zeigt sich diese Annahme in einer Rezension, in der vom »gottgewollten (!) [sic!] Sterben der Lebewesen« die Rede ist. Rosenberger (2021): *Rezension zu »Alles, was atmet«*, 331.

dies zunächst gar kein schlechter Zug zu sein, denn der behauptete Zusammenhang ist zumindest auf den ersten Blick unbestreitbar: Auch die beste Veganerin kommt nicht aus dieser Nummer raus.

Reaktionen auf derartige Einwände folgen oft einem ethischen Impetus und betonen dann beispielsweise gegen die Suggestion eines Kreislaufs des Fressen-und-gefressen-Werdens, dass Menschen sich durchaus nicht vollumfänglich in diesen Kreislauf fügen müssen, dass es nicht unbeträchtliche Freiheitsgrade gibt, die zumindest eine weitgehende Emanzipation von dieser Logik erlauben. Für den Moment will ich – ohne dieser Kritik in der Sache zu widersprechen – in diesem Beitrag allerdings einer ganz anderen Form der Erwiderung folgen und eher danach fragen, ob das Problem der Logik des »Fressen und Gefressenwerdens« nicht nur der offenkundige Biologismus ist, der für die Theologien wohl auch deswegen so attraktiv wirkt, weil die Adaption seiner scheinbaren naturwissenschaftlichen Logik die bisweilen als prekär wahrgenommene Plausibilität der Theologien zu stärken scheint. Vielmehr scheint es mir wichtig zu fragen, ob nicht vor allem die implizite Chronologie dieser Formel einen Sachverhalt verunklart, der sich womöglich bald als das eigentliche Problem entpuppt. Wir hätten schließlich, wollte man dieser prominenten Deutungsformel genau folgen, davon auszugehen, dass das Fressen zuerst stattfindet, und die biologische Konzession des eigenen Gefressenwerdens erst danach – im Idealfall: lange Zeit danach eintritt. Das Jagen, Töten und Fressen von Tieren durch die Mitglieder der Spezies *homo sapiens* scheint unter dieser Prämisse das *historische Apriori* vieler, auch heute noch herbeizitierter Begründungen dafür zu sein, von dieser Praxis auch im Bewusstsein ihrer vollständigen Entbehrlichkeit nicht lassen zu wollen – schließlich füge sich ja auch der *homo sapiens* einst wieder in den großen Kreislauf des Lebens ein, wenn auch sein Körper von Insekten, Würmern und Bakterien zersetzt wird.

Stellt man nun diese beiden Theoriepositionen im Sinne der hier verfolgten Hermeneutik der Verwechslung um, dann zeigt sich ein anderes Bild, von dem ich meinen würde, dass es der Wirklichkeit wesentlich besser entspricht. Diese zunächst experimentelle Verwechslung würde dann besagen: Das Fressen folgt auf die Erfahrung des Gefressenwerden; der legitimatorische Verweis auf das »Fressen« hätte also gegenüber dem Gefressenwerden sekundären Charakter. Als historisches Apriori menschlicher Erfahrungen kann demnach gerade nicht das Töten und Fressen von anderen Wesen gelten. Die basalste und wohl auch wesentlich prägendere Erfahrung unserer Spezies dürfte vielmehr darin liegen, selbst Opfer zu werden, selbst gefressen zu werden oder mitanzusehen zu müssen, wie andere Menschen von Raubtieren verletzt, verstümmelt, getötet und gefressen werden. Wie angekündigt, stößt eine solche Deutung auf eine erste und durchaus grundlegende Erfahrung hinter (nicht nur, aber auch) religiösen Weltdeutungen: die Erfahrung nämlich, dass eine der ersten Begegnungs- und Beziehungsweisen des Menschen mit anderen Tieren die war, von ihnen verletzt oder gar gefressen zu werden: Die

Begegnung mit einem anderen Wesen, das den Tod des Menschen sucht, das ihm aktiv, bewusst und zugleich mit scheinbar naturaler Gleichgültigkeit nach dem Leben trachtet, scheint mir eine noch viel zu wenig reflektierte Grundbedingung theologischer Weltdeutung zu sein. Tiere waren in einem Ausmaß, das wir heute vermutlich kaum überschätzen können, zuallererst Raubtiere, und Menschen waren dementsprechend zuallererst Beute. Heute hat sich diese Konstellation in ihr Gegenteil verkehrt – die Erfahrung, dass Menschen von Tieren gefressen werden (können), ist uns nahezu vollständig abhandengekommen; wenn überhaupt, so taugt sie bestenfalls zu aufmerksamkeitsheischenden Pressemeldungen, hinter denen die tiefe Erschütterung der beschriebenen Vorkommnisse nicht selten gänzlich zurücktritt.

Abb. 1: Coppo di Marcovaldo: Satan verschlingt die Sünder. Mosaik (Ausschnitt), Baptisterium San Giovanni, Florenz, 13. Jhd.



Quelle: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/c2/Coppo_di_Marcovaldo%2C_Hell.JPG (Public Domain)

Umso überraschender scheint demgegenüber die Beobachtung, dass die Erfahrung des Gefressenwerdens, das Bewusstsein dieser äußersten und abgründigsten Gefahr, gerade in der Theologie zumindest unterschwellig erhalten geblieben ist – und dass es sich lohnt, zuallererst dieser Fährte der Erfahrung des Gefressenwerdens und ihrer theologischen Wahrnehmung und Verarbeitung zu folgen. Gefres-

sen zu werden, das war – unzählige künstlerische Darstellungen bezeugen dies⁵ – eine regelrecht teuflische Erfahrung, und zumal auch eine Erfahrung, die theologisch beinahe ausnahmslos als Tiererfahrung reflektiert wurde. Der Höllenschlund als eigenständige, ungeheuer produktive christliche Ikonografie⁶ ist fast immer der Rachen eines Tieres. Die Drohung der Hölle erscheint als die pure Möglichkeit, von einem alptraumhaften Tier verschlungen und gefressen zu werden.

Abb. 2: Höllenschlund-Illustration aus dem Stundenbuch der Katharina von Cleves, um 1440, Morgan Library & Museum, MS M.945.f. 107r



Quelle: <https://de.wikipedia.org/wiki/Datei:Hellmouth.jpg> (Public Domain)

-
- 5 Eine eindrückliche Übersicht über künstlerische Adaptionen des Höllenschlund-Motivs findet sich unter <https://www.pinterest.de/fleurdemal/hellmouth/>.
- 6 Zugleich ist das Motiv nicht nur ikonografisch, sondern auch biblisch belegt: »Seid nüchtern, seid wachsam! Euer Widersacher, der Teufel, geht wie ein brüllender Löwe umher und sucht, wen er verschlingen kann« (1Petr 5,8); letztlich impliziert auch das neutestamentliche Bild von Christus als Hirten die Wirklichkeit einer teuflischen Gegenmacht, die insbes. den Wolf als Konkurrenten um die Schafe impliziert.

Abb. 3: J. Pitkä: Höllenschlund, Deckenfresko der Kirche in Lohja, Finnland.



Quelle: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Helvetlohja.jpg>
(GNU Free Documentation License)

Wenn sich die Verwechslung bestätigen sollte, dass die Erfahrung des Gefressenwerdens dem legitimierenden Hinweis auf das »Fressen« vorausgeht, dann fällt von dieser Beobachtung her auch neues Licht auf die menschliche Beziehung zu anderen Tieren: Viele dieser Beziehungen sind dann womöglich auch deswegen so außerordentlich gewalthaltig, weil wir diese so prägende menscheits- und religionsgeschichtliche Erfahrung nie überwunden haben. Gegessen, und mehr noch: aufgefressen zu werden, anderen Wesen als etwas Essbares zu gelten, bedeutet schließlich, als Person bzw. eher noch als Subjekt radikal missachtet zu werden. Wer als Subjekt von einem anderen Subjekt als etwas Verzehrbares betrachtet wird, muss seinem Gegenüber unterstellen, an einer falschen Wirklichkeitswahrnehmung zu leiden, zumindest aber, in einer anderen, mit der eigenen Wahrnehmung inkompatiblen Welt zu leben. Dass wir heute Tiere nicht als Personen anerkennen wollen, spiegelt dann vielleicht auch die seitdem gebliebene Angst, dass sie uns auch nicht als Personen erkennen könnten bzw. dies zumindest im Rückblick auf unsere historischen Erfahrungen oft nicht getan haben. Wer einmal aufmerksam in die Untiefen der Alltagssprache hineinhört, wird von dieser grundstürzenden Kränkung des Menschen durch die Tiere durchaus Spuren entdecken, auch wenn sie bisweilen – zwecks ihrer inhaltlichen Entschärfung – ironisch verklausuliert daherkommen. Die so gern herbeizitierte Angst etwa, als Mensch nur der ›Dosenöffner‹ für die Haustiere zu sein, variiert dann eben diese Sorge, von den Tieren selbst nur als Mittel, nicht aber als Selbstzweck und insofern als Person erkannt zu werden; ebenso das im sonntäglichen Tatort immer mal wieder ausgebreitete Szenario, nach einem

unbemerkt Herzinfarkt in der eigenen Wohnung von den Haustieren gefressen zu werden. Die Frage, wer wir in den Augen der Tiere sind, und was die Erfahrung der Zurückweisung durch Tiere – ihr schlichtes, aber wohl durchaus häufiges Desinteresse an uns, oder schlimmer noch die Erfahrung, von ihnen als bloßes Mittel und insofern nicht als eigenständiges Subjekt betrachtet zu werden – existenziell, aber auch *religionsgeschichtlich* für uns bedeutet, hat in meinen Augen eine Schlüssel-funktion auch für das tiertheologische Nachdenken. Freud hat bekanntlich von den neuzeitlichen Kränkungen des Menschen gesprochen – wesentlicher ist aber vielleicht die überhaupt erste, insofern vormoderne Kränkung des Menschen durch die Tiere, durch das brutale Faktum des Gefressenwerdens, das wir ihnen heute umso mehr heimzuzahlen scheinen.

Abb. 4: Ben Skalá: »Höllenschlund« im Garten von Bomarzo, 2013



Quelle: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Bomarzo2013parco21.jpg>
(GNU Free Documentation License)

Noch einige weitere Indizien mögen als Hinweis darauf verstanden werden, wie sensibel die Theologie gegenüber einer Wirklichkeit war, in der ein Individuum zum Gegenteil seiner selbst, zu etwas Zerteilbarem wird. Dies belegt etwa die die Art und Weise, wie theologisch über Schöpfung nachgedacht wurde: Nicht nur die Lehre von der *creatio ex nihilo* wurde häufig so gedeutet, dass Gott – in Abgrenzung zu den Mythen der Antike – keine vorherige Vernichtung anstellen muss, dass es keinen tödlichen Götterkampf braucht, um zu erschaffen. Mit höchster Dringlichkeit wollte die Theologie an dem Bild einer Schöpfung festhalten, der nicht zuerst die Vernichtung des Vorherigen vorausging. Der Schöpfungshymnus in Gen 1 und die – für die (Neu-)Scholastik so prägende – Vorstellung einer *scala naturae* haben vielleicht auch

deswegen eine entscheidende Gemeinsamkeit: Sie teilen sich den blinden Fleck der Raubtiere. Die aristotelische Vorstellung von einem stufenhaften Aufbau der Wirklichkeit, in der eine Ebene des Seins auf die nächsthöhere hingebordnet ist, kennt keine Raubtiere, die Menschen fressen – vermutlich deswegen, weil man das tiefe Entsetzen des Gefressenwerden(könnens) nicht in das Bild einer heilvollen und gebordneten Schöpfung einzeichnen wollte.

Abb. 5: K. Bassler, T. Bassler: Kalvarienberg Pleyben (Pleiben, FR), Bildausschnitt. Die Erlösung aus dem Höllenschlund, um 1550.



Quelle: <https://www.visit-a-church.info/sacred-buildings/church/detail/1566525631063?lang=de> (Creative Commons Lizenz 4.0 BY-SA)

Weil also die schiere Möglichkeit, dass das eigene Leben seine letzte Wahrheit darin findet, unfreiwillig Fraß für andere zu sein, derart entsetzlich und der Widerspruch gegen diese Logik geboten ist, kann man die christliche Dogmatik auch als Geschichte von der fortschreitenden Ent-Ökologisierung des Menschen begreifen. Konkret heißt das zunächst einmal: Die Hoffnung auf Erlösung, die mit dem skizzierten schöpfungstheologischen Grundanliegen korrespondiert, ist auf ihrer elementarsten Ebene die Hoffnung darauf, nicht-essbar, nicht-verstoffwechselbar und insofern auch nicht-ökologiefähig zu sein. Hier liegt also zumindest ein Grund dafür, dass der Mensch zum »uneaten eater« (Michel Serres) geworden ist, zu einem

Wesen, das die ökologischen Zusammenhänge und das heute so idyllisch gedachte Eingebundensein in die Natur nach Möglichkeit meidet, weil sie zur ultimativen Bedrohung von Subjektivität werden – und zugleich nimmt die Kurzformel vom »uneaten eater« auch schon die mit dieser Erkenntnis faktisch verknüpfte Folgerung vorweg: Gerade die Nicht-Essbarkeit des Menschen wurde erkaufte auf Kosten der Essbarkeit der restlichen Welt. Diese Erlösungshoffnung spiegelt sich nicht nur in eschatologischen Visionen, die auffällig ökologiefreudig gedacht wurden (so kennt das klassische Bild des Himmels als Gemeinschaft aller Erlösten weder Ernährung, Sexualität noch Stoffwechsel); sie spiegelt sich aber auch in Ikonografien von Erlösung, die nicht selten als ein Ausgespienwerden aus dem Höllenschlund ins Bild gesetzt wurden (Abb. 2, 5, 6): Der nichtessbare Mensch wird in diesen künstlerischen Umsetzungen aus dem Höllenschlund herausgewürgt – von einem teuflischen Unwesen oder gleich von all jenen konkreten und realistisch gedachten Tieren, die, wie in einer Abbildung aus einer frühmittelalterlichen Handschrift⁷, zu Lebzeiten tatsächlich die Körper von Menschen gefressen hatten.

Diese wenigen Beispiele sprechen sehr für die Annahme, dass es sich bei der menschlichen Angst vor dem Gefressenwerden durch Tiere um eine hochgradig religionsproduktive Erfahrung handelt bzw. gehandelt hat, auf die dann auch viele soteriologische Ansätze reagieren. Die moderne Dogmatik ist gut darüber informiert, dass soteriologische Entwürfe stets historisch kontextualisiert sind und dementsprechend auch unterschiedliche lebensweltliche Erfahrungen und dominante soziale Paradigmen reflektieren.⁸ Im Kontext der frühen *redemptio*-Lehre etwa bedeutet Erlösung die Befreiung aus der Unfreiheit, aus Leibeigenschaft und Sklaverei; im Kontext der späteren *satisfactio*-Lehre des Mittelalters reagiert die Hoffnung auf Erlösung auf die Erfahrung von ökonomischen Schuldverhältnissen. Legt man die oben skizzierten Überlegungen zugrunde, dann scheint es eine noch elementarere Ebene der Erlösungsvorstellungen zu geben, die dogmatisch bislang allerdings kaum einen Ort hat: Die verheißene Erlösung, wie sie das Christentum gedacht hat, befreit auf ihrer wohl elementarsten Ebene von der entsetzlichen Möglichkeit, gegessen zu werden, essbar zu sein, von anderen als etwas Essbares wahrgenommen zu werden. Das ursprünglichste *Entanglement* war dementsprechend diese Erfahrung, in den Schlund eines Raubtiers zu blicken: Die von dort in das menschliche Bewusstsein aufsteigende Drohung der eigenen, ultimativen Vernichtung scheint mir unabstreitbar mit dem christlichen Bild der Hölle und *vice versa* auch dem christlichen Bild der Erlösungshoffnung verwoben zu sein.

7 Siehe dazu den Beitrag »Wem gehört das Fleisch?« in diesem Band.

8 Ruster (2012): Über das Verhältnis von Heilsökonomie und Ökonomie, 232–251.

Abb. 6: Unbekannt (ca. 1121–1161): Ein Engel verschließt die Pforten der Hölle mit einem Schlüssel. Miniatur aus dem Psalter von Winchester [Priory of St. Swithun, or Hyde Abbey]. Digitalisiert von der British Library, London.



Quelle: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Harrowing_of_Hell_-_Winchester_Psalter_%2812th_C%29,_f.39_-_BL_Cotton_MS_Nero_C_IV.jpg (Creative Commons Lizenz CC0 1.0)

Schaut man von diesen ersten Eindrücken dazu, wie stark sich die Theologie seit jeher von dem ökologischen »Ideal« des Fressen-und-gefressen-Werdens distanziert hat, nun auf heutige Ansätze, dann ist es umso bezeichnender zu sehen, wie affirmativ diese Denkansätze das Thema Ökologie bisweilen aufgreifen. Eine zentrale Vordenkerin der neuen Ökologien ist die US-amerikanische Philosophin und Wissenschaftshistorikerin Donna Haraway, die mit dem Begriff des Entanglements (der ursprünglich das quantenphysikalische Phänomen der Verschränktheit

von Teilchen meinte, zumeist aber allgemeiner als Verbundenheit bzw. Verschlungenheit verstanden wird) einen der markantesten Deutungsbegriffe geprägt hat, den sie immer wieder auch in schroffer und vielfach übergeneralisierter, polemischer Weise von den ihrer Ansicht nach kolonialen Ansätzen christlicher Theologie abgegrenzt hat – was umso bemerkenswerter ist, wenn man die vielfach unkritische Rezeption Haraways innerhalb der christlichen Theologie damit vergleicht.⁹ Das von Haraway beschriebene Entanglement – die Vorstellung der Verbundenheit alles Lebendigen – dient bei ihr und vielen vergleichbaren Ansätzen dann als Therapeutikum gegen die ökologische Krise. Gerade der Mensch müsse seine Eingebundenheit in die ökologischen Zusammenhänge, und das heißt bei Haraway: in das eigene »Kompostiertwerden« neu einwilligen lernen.¹⁰ Die Aussöhnung mit der Ökologie ist hier also das tragende Moment. Auch im deutschen Sprachraum finden sich vergleichbare Argumentationen: So hat der Augsburger Philosoph Jens Soentgen in einem Essay mit dem Titel »Ökologie der Angst« dem Christentum attestiert, es sei für den »ökologischen Selbstentzug«¹¹ des Menschen verantwortlich, den er wiederum als Grund der ökologischen Krise ausmacht. Auch hier hat die ökologische Krise also religiöse Wurzeln, und das entsprechende Heilmittel heißt wie schon bei Haraway: mehr ökologische Verbundenheit und größere Konzessionen an den nunmehr als natürlich begriffenen Tod.

Eine christliche Perspektive auf diese zentralen Anfragen hätte m.E. mehrere Aspekte zu bedenken. Beide Ansätze diagnostizieren den westlichen und speziell christlichen Traditionen eine folgenschwere Dissoziation zwischen menschlicher Subjektivität und Ökologie. Diese Diagnose scheint mir vollkommen zutreffend. Anstatt aber gründlicher zu erfassen, woher genau diese Dissoziation rührt – nämlich aus dem theologischen und existenziellen Bewusstsein dafür, welche Schrecken eine umfassende Ökologisierung für Subjekte bedeutet –, setzen Haraway und Soentgen einschließlich ihrer theologischen Adepten in ihren Entwürfen fatalerweise darauf, gerade jene historische Situation zu wiederholen, die ja überhaupt erst Grund für diese Dissoziation war. Sie wollen m.a.W. zurück ins »Verbundensein« – begreifen aber nicht, dass gerade diese Erfahrung, das eigene Leben unter den Bedingungen einer gleichgültigen Ökologie zu erleben, das Verschlungensein also

9 »Die Kategorie des Glaubens ist erbarmungslos verschmutzt durch die vernichtenden und kolonisierenden Dispute des Christentums, einschließlich ihrer gebildeten und bürgerlichen, säkularen Versionen. Sie ist gefesselt an Doktrin, Profession, Konfession und die Taxonomien des Fehlerhaften. Das heißt, die Kategorie Glaube ist nicht sensibel. Ich spreche [...] über Praktiken der Verweltlichung, über Sympoesis, die nicht nur symbiogenetisch ist, sondern immer ein sensibler Materialismus. Die sensiblen Materialismen des involutionsären Impulses sind viel innovativer, als es der säkulare Modernismus erlauben möchte.« Haraway (2018): Unruhig bleiben, 122.

10 Ebd., 13.

11 Soentgen (2019): Ökologie der Angst, 13ff.

nicht nur metaphorisch-beschönigt, sondern ganz real zu erfahren, zuallererst ein (und mir scheint: ganz zentraler und nachvollziehbarer) Grund dafür war, diesem Entanglement möglichst vollständig entkommen zu wollen. Ansätze wie die von Haraway und Soentgen verwechseln also – um auf die für diesen Beitrag leitende Metapher zurückzukommen – das gewünschte Ziel gesellschaftlicher Transformation ausgerechnet mit dem Anfang der Entwicklung, der sie doch gerade etwas entgegensetzen wollen. Noch gravierender ist aber möglicherweise eine zweite Sollbruchstelle: Denn Ansätze, die ein unterschiedsloses Entanglement lehren, wiederholen nicht einfach nur eins zu eins einen historischen Ausgangspunkt, den sie dann als historischen Zielpunkt für ihre ökologische Utopie verstehen wollen. Sie sind darin – und das macht sie beinahe unredlich – häufig außerordentlich uneindeutig, weil sie wesentliche Grundbedingungen des favorisierten Entanglements systematisch verschleiern. Das Verschlungensein, von dem das Entanglement kündet, ontologisiert das reale Verschlingen gerade dort, wo es doch keinen berechtigten Platz mehr einnehmen muss. Das zeigt sich sehr klar an Haraways Formel des »Kompostierens«. Ihre Lesart von Entanglement, von einer Aussöhnung des Menschen mit der Ökologie, besagt ja: Als Mensch ernährt man sich von anderen Lebewesen und landet dann, irgendwann, idealerweise am Ende eines 105jährigen langen Lebens, selbst auf dem Kompost, wird zu Humus und Nährstoffen für andere (Kleinst-)Lebewesen – frei nach der Logik des Fressen-und-gefressen-Werdens. Darin scheint Haraway eine Konzession des Menschen an die Bedingungen des natürlichen Lebens auszumachen. Auffällig ist aber auch: In diesem Szenario liegt ehrlicherweise keine wirkliche Zumutung für den Menschen, nichts, was uns tatsächlich etwas kosten würde – man darf annehmen, dass Haraway mit diesem Aspekt selbst innerhalb des von ihr als heillos kolonial apostrophierten Christentums heute nicht wenig Zustimmung ernten würde. Haraway fordert also an keiner Stelle ein Entanglement, das konkret bedeutet, man solle sich, zumal in der »Blüte des eigenen Lebens« und um des ökologischen Gleichgewichts willen oder aus Artenschutz-Sorgen, dem vom Aussterben bedrohten indischen Löwen zum gefälligen Fraß ausliefern. Lediglich das »Kompostieren« ist die ökologische Konzession, die Menschen zu machen hätten. Zugleich aber mutet Haraway Tieren zu, weiter geschlachtet zu werden. Denn auch sie dürfen der Ökologie ja nicht entkommen. Dieses Töten soll natürlich nicht »industriell« passieren, aber es *soll* passieren – grundlegende Einwände oder Bedenken sucht man bei Haraway vergebens. Wollte man es sehr polemisch formulieren, dann müsste man wohl konstatieren: Haraway versucht, unter dem Tarnbegriff der Ökologie nettere Schlachthäuser zu installieren, und sie tut so, als sei es dasselbe, geschlachtet oder am Ende eines langen Lebens »kompostiert« zu werden. Sie würden selbstredend nie fordern, dass sich Menschen etwa aus ökologischen Gründen der Überbevölkerung schlachten lassen müssten. Tieren aber mutet sie genau dies zu, ohne den Unterschied erklären zu können und zu wollen. Und diese zweite, ich vermute: sehr bewusste Umbesetzung bzw. Verwechslung erklärt womöglich auch

die Beliebtheit von Haraways Ansatz: Er verspricht nämlich, Gewalt an Tieren weiterhin naturalisieren, Tiere also weiterhin schlachten zu können, diesmal aber in der beruhigenden Gewissheit, dass das ja alles ganz »ökologisch«, wesentlich natürlicher und keinesfalls industriell passieren soll.

Dennoch halten die nun kritisierten Ansätze auch wichtige Impulse für die christlichen Theologien bereit: Denn ebenso, wie die Theologien zurecht darauf insistieren können und sollten, ihr Veto gegen eine Ökologie aufrechtzuerhalten, die zugunsten abstrakter Kalküle vergleichsgültigend über Subjekte hinweggeht, sollten sie sich durch die von Haraway, Soentgen und anderen vorgebrachten Entwürfe zugleich auch mit dem in der Tat richtig beobachteten Problem konfrontiert sehen, dass die christlichen Traditionen ihr berechtigtes anti-ökologisches Veto und ihre Vorbehalte gegen eine kritiklose Übernahme ökologischer Kalküle in die theologischen Binnenlogiken zwar aus Sorge um eine Vergleichsgültigung von Subjekten vorgebracht haben, dass ihnen dabei allerdings zugleich der sich heute fatal auswirkende Fehlschluss unterlief, Subjektivität ausschließlich in der biologischen Spezies des *homo sapiens* zu verorten. Für diese Identifikation – die die Naturalisierung des Nicht-Naturalisierbaren vermeiden will und sie andernorts zugleich produziert! – gibt es keine tragfähigen Gründe. Zur allfälligen Korrektur dieser historisch folgenschweren Einschätzung können die zuvor besprochenen Ansätze daher durchaus hilfreich sein.

3. Normierte Essbarkeit oder erfahrene Essbarkeit? Eine zweite Verwechslung

Wenn Religionen Essbarkeiten verhandeln, dann liegt auch die Thematisierung der religiösen Speisegebote als wohl augenfälligste Konkretion dieser Tatsache nicht fern. Für eine christliche Perspektive scheint dieser Aspekt zunächst weniger relevant zu sein, weil religiöse Speisegebote überwiegend in der jüdischen und islamischen Theologie verortet werden. *Koscher* oder *halal* sind dann die entsprechenden Stichworte, denen gegenüber im christlichen Raum *prima facie* eine Negativanzeige festzustellen ist, sofern man anlassbezogene (und weitestgehend historische) Regulierungen wie etwa den freitäglichen Fischverzehr außen vor lässt¹². So entsteht der Eindruck, Fragen der Ernährung seien christlicherseits gar nicht gesondert reguliert – mitunter führt diese Deutung dann zu der mal positiv affirmierten, mal kritisch zurückgewiesenen Annahme, dass für Christ:innen schlicht *alles* essbar sei. Ei-

12 Remele (2022): Kaltblütig, 136–150. Ähnlich auch Allison Covey: »Where Christian ecclesiastical practices of fasting and abstinence or individual fasts by particular saints resemble veganism, they are rarely, if ever, motivated by the same concerns as ethical veganism.« Covey (2021): Veganism and Christianity, 187.

ner solchen These von der Geburt des omnivoren Menschen aus dem Geist des Christentums¹³ dürfte dabei zumindest in ihrer historischen Folgenträchtigkeit einige Plausibilität zukommen; zugleich unterschlägt diese Annahme aber die Tatsache, dass die christlichen Theologien sehr deutlich zur Bedeutung des Essens und der Ernährung generell Stellung genommen haben und dabei weniger die tendenziell konkretistischen Fragen danach, wer oder was gegessen werden dürfe, im Blick hatten. Für die theologischen Debatten hat diese Entwicklung heute gelegentlich zur Folge, dass christlicherseits Orientierung bei den v. a. jüdischen Speisevorschriften gesucht wird. Insbesondere eine christliche Adaption des betäubungslosen Schlachtens wird gelegentlich vorgeschlagen und als vermeintlich bessere Alternative zur industriellen Tötung von Tieren aufgefasst¹⁴; die Möglichkeit einer pflanzlichen Ernährung hingegen, als wohl unstrittig besserer Alternative zu jeglicher Form des Tötens von Tieren, wird dabei üblicherweise ignoriert.¹⁵

-
- 13 Eine vergleichbare These vertritt etwa der jüdische Religionswissenschaftler Jonathan Schorsch, der von der »Christian imperialistic theological omnivory« spricht – Schorsch (2018): Food Movement, 78. Er betont zugleich: »Despite the eventual Christian eschewal of Jewish dietary laws and restrictions, Christians were never absolute omnivores. They erected their own set of religiously or culturally forbidden or discouraged manners of eating and species. According to various early Christian authorities, this meant one should avoid upper-class food, wine, too much meat, or gluttonous consumption, especially for monastics and clerics. Some scholars argue that early Christians, following Jesus' example, opted to avoid meat and made a vegetarian meal, the Eucharist, central to their spiritual life.« (Ebd., 71)
- 14 Umgekehrt lässt sich eine vergleichbare Tendenz in letzter Zeit bei einigen Stimmen aus der islamischen Theologie feststellen, die jegliche Kritik an der Halal-Schlachtung per se als »kolonialistisch« zurückweisen. Vgl. dazu u. a. Dahlan (2021): Veganism and Islam, 230: »I argued that arguments against religious slaughter and animal sacrifice are best understood in the context of Western colonialism and the spread of industrialization.« Dahlans Ablehnung einer veganen Ernährung beruft sich ebenfalls auf ein Argument, das dem Entanglement nicht unähnlich ist, insofern sie dahinter den Versuch vermutet, »to transcend human nature« (ebd., 231), was ihrer Perspektive zufolge strikt abzulehnen sei – ratsam sei die religiöse Anerkennung der Eingebundenheit des Menschen in die belebte Mitwelt, die bei Dahlan dann als direktes Argument fungiert, um das Töten von Tieren und insbesondere das betäubungslose Schlachten zu legitimieren.
- 15 Dazu bilanzierend Otter (2018): Eating Animals, 483: »Numerous studies purported to demonstrate that simply bleeding an animal without prior stunning made death slower and more painful. The British Medical Journal argued that ›the animal, passing through the stages of terror, pain, faintness, and epileptiform convulsions, has a longer period of conscious suffering.« Ebenso sei darauf verwiesen, dass Menschen auch unabhängig religiöser Deutungssysteme dazu tendieren, das Töten und Betäuben von Tieren in den Schlachthöfen als einen beinahe friedlichen, leidfreien Akt zu imaginieren – dazu Arcari (2020): Making Sense of ›Food‹ Animals, 140, über die Ergebnisse ihrer empirischen Studie: »Therefore, for most of my participants, with few other means available, it is primarily hope and imagination that ensures meat does not become matter out of place due to unethical slaughter. Natalie [for example] ›hopes [the animals] don't have to travel too far, and that they can go to a fairly

Aber auch weit vor diesen modernen Ansätzen sind innerhalb der christlichen Theologie immer wieder Versuche zu verzeichnen gewesen, v.a. die jüdischen Speisegebote und allgemeiner noch: die Unterscheidung von ›reinen‹ und ›unreinen‹ Tieren etwa im Kontext der (früh-)mittelalterlichen Theologie christlich zu aktualisieren.¹⁶ Blickt man auf die Motivation derartiger Ansätze, dann fällt vielfach auf, dass sie vor allem eine Verheißung der Speisegebote auch christlicherseits lebendig werden lassen wollen. Diese Verheißung lautet, wie schon im Fall der ersten Verwechslung: Mehr Ökologie! Die monotheistischen Religionen scheinen in den Speisevorschriften demnach über ein Reservoir ökologischer Vorgaben zu verfügen, die auch heute ein Moment der Mäßigung in Ernährungsfragen als genuin religiösen Beitrag zur Tierethik und Ökologie bilden sollen. In den monotheistischen Religionen wird die Bedeutung der Speisegebote jedenfalls auffallend häufig ökologisch gedeutet – so schreibt der jüdische Religionsphilosoph Pinchas Lapide gemeinsam mit seiner Frau, der Historikerin und Religionsphilosophin Ruth Lapide: »Koscher-Bestimmungen sind keine atavistischen Stammesrituale, sondern gesundheitsfördernde, umweltschonende und artenkonservierende Maßnahmen. Sie gehören zu der Kategorie der schöpfungsbewahrenden Anweisungen der Bibel.«¹⁷ Selbst dann allerdings, wenn man die naheliegende Frage ausklammert, ob ein solcher Appell für stärkere Formen der Schonung und Mäßigung tatsächlich eine angemessene Antwort auf die Probleme bietet, über die es heute zu sprechen gilt, wird man doch einsehen müssen, dass die Deutung der Speisegebote als einer sehr frühen Version religiöser Tierethik gewisse Probleme mit sich bringt. Die wohl augenfälligste Anfrage zielt darauf ab, dass in der Lesart Lapides streng genommen gar keine genuin ethische Dimension genannt wird: Die genannten Appelle erschöpfen sich in rein technischen Klugheitsregeln, die die eigentliche ethische Frage nach der moralischen Bedeutung der nichtmenschlichen Welt gar nicht erst stellen bzw. als längst beantwortet voraussetzen. Hinzukommt: Der Versuch, die (vermeintlichen) ethischen Sinngehalte der Speisevorschriften zu betonen, scheint in den exegetischen und systematischen Debatten häufig gerade darauf zu reagieren, dass ein solcher historischer Sinn zumindest nicht in der gewünschten Eindeutigkeit aus den Texten zu entnehmen ist. Auch das Zitat

small abattoir where they can get processed quickly and quietly...that they can't see what's going on and that it's just quick. Referring to the use of CO2 gas chambers for rendering pigs unconscious prior to slaughter, Melanie says that to her knowledge, they ›all go into a little room as mates, and they're gone to sleep, so to me that's not bad.‹ Sophie has a similar conception of the process: ›they walk into this chamber with their friends and then they just gas them, and they just fall asleep and I thought that sounded about the most ideal way you could do it.‹ The notion that being with their ›mates‹ or ›friends‹ makes slaughter more benign is a common one.«

16 Grumett/Muers (2010): *Theology on the Menu*, 78ff.

17 Lapide/Lapide (2000): *Koscher essen – ein Stück jüdischer Identität*, 71.

von Ruth und Pinchas Lapide scheint dies ja anzudeuten: Indem beide die Lesart der Speisevorschriften als »atavistische Stammesrituale« harsch zurückweisen, zeigen sie ungewollt jene tiefe Ambivalenz auf, in der sich die Diskussion um die Speisevorschriften heute zumeist bewegt. Angesichts der wahrgenommenen Gefahr, die eigene Tradition ihrer Kontingenz zu überführen, betont man dann umso vehementer eine implizite Rationalität und verborgene Sinnhaftigkeit dieser Vorgaben mit Argumenten, die auch heute einleuchtend und plausibel erscheinen (Gesundheit, Umwelt, Artenschutz). Die theologischen Verstehensansätze machen jedenfalls hinreichend deutlich, dass der theologisch erkundete Sinn der Speisegebote meist die Form einer solchen Nachrationalisierung annimmt. In diesem Sinne kommentiert auch der Islamwissenschaftler Peter Heine die Bedeutung der islamischen Speisevorschriften wie folgt:

»Die Begründungen für das Verbot von Schweinefleisch [...] sind vielfältig. Muslime argumentieren häufig damit, dass das Fleisch von Schweinen mit Trichinen verseucht sein könnte. Sie sehen also eine Gefahr für die Gesundheit der Konsumenten [...]. Man muss dieses Argument als eine Form der ›Nachrationalisierung‹ eines Vorgangs betrachten, dessen eigentliche Ursache in Vergessenheit geraten ist. Wäre der hygienische Aspekt die Hauptursache für das Verbot, dann müsste Rindfleisch noch dringender verboten werden, da es einen Parasiten enthalten kann, der die tödliche Krankheit des Milzbrandes hervorruft, während die Folgen einer Trichinenkontamination weniger schwerer Natur sind und von der Medizin leicht geheilt werden können.«¹⁸

Das Beispiel zeigt, welche diskursiven Folgen der Kommunikationsdruck mit sich gebracht hat, dass die Religionen ihre Speisegebote, die sie keinesfalls als »atavistische Stammesrituale« verstanden wissen wollten, zu begründen hatten. Gerade dieser Versuch, nachträglich die Sinnhaftigkeit der Speisegebote ausweisen zu wollen und dabei gleichwohl die Erfahrung zu machen, dass es keine einzige vollumfänglich passende Erklärung gibt, bewirkt, dass der theologische Rationalisierungsversuch ungewollt doch nur die Irrationalität der religiösen Normen aufdeckt, zumindest aber zugeben muss, dass immer ein Restbestand zurückbleibt, der nicht mit Hinweis auf Arterhaltungs-, Hygiene- oder Gesundheitsgründe abgegolten ist – hier ergibt sich in der Tat ein »verwirrender Befund«,¹⁹ wie Thomas Ruster konstatiert, auch deswegen, weil keiner dieser heute debattierten Gründe in den zugrundeliegenden Texten selbst Erwähnung findet.²⁰ Diese Konstellation führt immer wieder dazu, dass nahezu jeglicher Versuch, die drohende Kontingenz der religiösen Normen rational auszustaffieren und deren Notwendigkeit damit theolo-

18 Heine (2000): Nahrung und Nahrungstabus im Islam, 89f.

19 Ruster (2018): Reine und unreine Tiere, 273.

20 Ebd., 279.

gisch zu begründen, die ursprüngliche Kontingenz ungewollt nur umso klarer hervortreten lässt.

Andere Deutungen haben sich vielleicht auch aus diesem Grund darauf bezogen, die Speisegebote weniger durch i.w.S. ethische als vielmehr durch epistemologische Konzepte zu erklären. Vor allem die – die Speisegebote fundierende – Unterscheidung zwischen *reinen* und *unreinen* Tieren trat so in den Fokus. Die britische Sozialanthropologin Mary Douglas etwa geht in ihrer einschlägigen Studie »Reinheit und Gefährdung« davon aus, dass in der hebräischen Bibel jene Tiere als unrein (und folglich nicht als verzehrbar) gelten, die aus den zur Entstehungszeit der Texte üblichen Klassifikationssystematiken herausfielen – Douglas spricht daher von »taxonomischer Dissonanz«, die die Unreinheit begründe.²¹ Fische ohne Flossen wie der Aal sind in dieser Logik dann ebenso als unrein zu klassifizieren wie flugunfähige Vögel oder Tiere, die keine Vögel sind, aber doch fliegen (wie die Fledermaus). Diese in außerordentlich vielen Fällen überzeugende Deutung scheidet allerdings am explanatorischen Stolperstein schlechthin – der »Unreinheit« des Schweins, das i.d.R. nicht als eine solche taxonomische Ausnahmestaltung verstanden wird. Vollständig rationalisieren lässt sich die Frage nach der religiösen Bedeutung von Reinheit bzw. Unreinheit also auch in diesem konzeptuellen Zusammenhang nicht.

Bevor deswegen im Anschluss der Frage nachgegangen werden soll, ob womöglich gerade dieses wissenschaftlich vermeintlich ärgerliche Moment – die Tatsache, dass sich die Speisevorschriften fast ausnahmslos einem einzelnen Rationalisierungsversuch entziehen – gerade wichtig für eine moderne theologische Tierethik sein kann, soll zuvor eine weitere Deutung angesprochen werden, die im deutschsprachigen Raum bislang kaum rezipiert wurde. Diese Deutung verweist darauf, dass die Unterscheidung von reinen und unreinen Tieren möglicherweise der Unterscheidung von Räuber- und Beutetieren (bzw. dem, was man zur damaligen Zeit dafür hielt) entspricht. Die britischen Religionsphilosoph:innen David Grumett und Rachel Muers gehen etwa davon aus, dass die häufige Assoziation von kultischer Unreinheit mit Tieren, die Klauen anstelle von Hufen aufweisen, damit zusammenhänge, dass Klauen auf Predatorenspezies hindeuten. Hier und auch in anderen vorherigen Zweifelsfällen zeigt sich für Grumett und Muers, dass die Ineinssetzung von Predatorenspezies und den unreinen Tieren erstaunlich gut aufgehe: »If an animal is predatory, it is regarded as unclean.«²² Den innerbiblischen Grund für diese Zuordnung sehen die Autor:innen dabei vorrangig in Gen 1: Auch hier ist der Ausschluss von Predatorenspezies auffällig, insofern auch den Tieren explizit pflanzliche Nahrung zugewiesen wird. Selbst mit dem Blutverbot im Kontext der Noachidischen Gebote, das den paradiesischen Veganismus von Gen 1 im biblischen Erzählkontext aufhebt, bleibt diese Vorschrift für die Tiere weiterhin gültig, ohne

21 Douglas (1988): Reinheit und Gefährdung.

22 Grumett/Muers (2010): Theology on the Menu, 77.

dass die Exegese dieser Tatsache bislang größere Aufmerksamkeit gewidmet hätte. Meist kaprizieren sich religiöse Deutungen dieses Erzählzusammenhangs auf die Annahme, dass das – sich aus dem Blutverbot ableitende – Schächten von Tieren eine vermeintlich besonders ›humane‹ Form des Tötens darstelle – und dies nicht deshalb, weil sie Tieren möglichst wenig Qual zumute, wie bis heute gern und fälschlicherweise gemutmaßt wird, sondern weil es eine spezifisch menschliche Form der Ernährung darstellen sollte, die durch den Vorgang des Schlachtens eine andere Form des Verzehrs ermöglichte als das unmittelbare Reißen und Fressen eines Beutetiers durch einen Predator: Menschen, die sich an die religiösen Vorgaben hielten, konnten sich auf diesem Weg von Predatoren abgrenzen, und doch in der Sache Raubtier bleiben – die Erfindung des Schlachtens konnte als vermeintlicher Kulturgewinn betrachtet werden, der eine Form des Tötens erlaubte, die für die tötenden Menschen zugleich eine Entfremdung von der Erfahrung der Predation erlaubte.²³ Die Erfindung des Schlachtens wird daher mitunter als zentrale menschliche Kulturtechnik glorifiziert und verklärt.²⁴

Die Deutung, die nun im Zentrum der in diesem Beitrag verfolgten Suche steht, der zufolge die religiöse Codierung der Reinheit bzw. Unreinheit etwas mit dem Fressverhalten der Tiere selbst zu tun hat, ist für das hier verfolgte Anliegen nun durchaus aufregend: Zunächst deswegen, weil es ihr gelingt, auch einige jener Zweifelsfälle klassifikatorisch zu bewältigen, die für die bisherigen Deutungsansätze rätselhaft blieben. Dass nämlich Schweine, Kamele und auch Hasen zu den unreinen Tieren gerechnet werden, ist herausfordernd für Lesarten, die (Un-)Reinheit mit taxonomischen Fragen in Beziehung setzen; für eine Lesart, die auf das Fressverhalten der Tiere abzielt, ist dies aber nur folgerichtig: Denn auch Schweine, Kamele und Hasen waren (und sind) dafür bekannt, durchaus auch kleinere Säugetiere und in extremen Fällen auch menschliches Fleisch zu verzehren – es ist nicht ganz unbedeutend zu erwähnen, dass wo immer heute ein solcher Fall eintritt, die jeweiligen Tiere fast immer drakonisch bestraft und ›mindestens‹ geschlachtet werden, obwohl sie sich auch nur selbst ernähren.²⁵ Gerade der lateinische Name des Schweins – *porcus* – spiegelt dann womöglich in Form eines Anagramms für den lateinischen Begriff *corpus* die Erfahrungstatsache wider, dass Schweine immer wieder als anthropophag wahrgenommen wurden.²⁶

Wenn die These zutrifft, dass die nichtessbaren, ›unreinen‹ Tiere mindestens eine außerordentlich große Schnittmenge mit den fleischfressenden Raubtieren ha-

23 Ebd., 76.

24 So z.B. Willmann (2023): Ein großer Schnitt für die Menschheit, 28. Der Beitrag wird mit dem Vorspann eingeleitet: »Der Fund einer drei Millionen Jahre alten Schlachtereier in Afrika zeigt: Womöglich waren unsere Ahnen nicht die ersten Werkzeugmacher.«

25 Horstmann (2021): Metaphysik der Mikrophysik, 89–114.

26 Steel (2011): How to Make a Human, 184.

ben, die letztlich auch vor dem Verzehr von Menschen nicht haltmachten, dann haben die sich an dieser Unterscheidung orientierenden Speisegebote wenig bis gar nichts mit Gesundheits-, Umwelt- oder Artenschutzgründen zu tun. Sie sind zunächst einmal wenig mehr als eine religiöse Reaktion auf eine biologische Tatsache – genauso, wie zuvor bereits die basalste Ebene der Erlöschungshoffnung eine religiöse Reaktion auf eine biologische Erfahrung bildete. Die Speisevorschriften, die den Verzehr unreiner Tiere untersagen, versuchen also entweder die zumindest denkbare (biologische) Möglichkeit zu verunmöglichen, dass Menschen andere Menschen über den organischen Umweg des Raubtiers verzehren. Die Speisegebote spiegelten dann wiederum eine Reaktion auf die als abgründig erfahrene Ökologie, in der ein solcher, indirekter Kannibalismus zumindest als Möglichkeit deutlich vor Augen gestanden haben dürfte. Diesen Zusammenhang kann man dann auch so übersetzen: Die Essbarkeiten, die Religion zu normieren sucht, entscheiden sich am Essverhalten der Tiere. Sie sind nicht-biologische Reaktionen auf erfahrene biologische Essbarkeiten. Nicht-essbar ist demnach, was selbst Menschen essen könnte. Theologische Reflexionen auf die Bedingungsstrukturen von Essbarkeiten, wie sie an prominentester Stelle wohl in den Speisegeboten verhandelt werden, reagieren also unmittelbar auf eben solche erfahrenen (biologischen) Essbarkeiten – und zwar gerade nicht so, dass sie diese schlicht naturalisieren: Sie schreiben vielmehr eine tiefe Dialektik in die Beziehung von biologischen und ethischen Essbarkeiten ein: Sie sind ein Widerspruch gegen die eigene Essbarkeit, der sich im Modus der Essbarkeit anderer Wesen zu artikulieren sucht.

Damit bleibt – aus heutiger Sicht – sowohl eine tiefe Unaufgeklärtheit dieser Systeme wie *zugleich* auch ein bleibend wertvoller Erkenntnisvorsprung in den Speisegeboten bewahrt: Bleibend richtig und wichtig für eine Tiertheologie ist nämlich, dass die scheinbar so hermetischen, beinahe vernunftwidrigen Konstrukte von Reinheit und Unreinheit von Tieren eine Kluft aufreißen zwischen biologischer und moralischer Essbarkeit²⁷; sie bilden einen auffälligen Kontrapunkt zu einer Reduktion der Frage nach dem, was essbar ist, auf die Ebene der bloßen Physiologie bzw. Biologie. Dem mag die Erfahrung zugrunde liegen, dass Menschen zunächst an sich selbst – am eigenen Leib und Leben – erkannt haben, dass nicht alles, was (biologisch) essbar ist, auch (religiös bzw. ethisch) essbar ist bzw. essbar sein sollte. So gesehen steht im Glutkern der Speisegebote in der Tat die ethische Erfahrung, wie schier entsetzlich es für ein Subjekt ist, als etwas Essbares betrachtet zu werden. Zugleich wird man konstatieren müssen, dass diese Erfahrung von den entsprechenden Traditionen fast immer auch bis ins Äußerste verdunkelt wird – das gilt bereits

27 Diesen Aspekt betonen implizit auch Ruth und Pinchas Lapide in ihrem zuvor zitierten Beitrag: »Dass es auch beim Essen darum geht, das Rechte zu tun, wird besonders anhand der religiösen Speisegebote und Speiseverbote deutlich.« Lapide/Lapide (2000): Koscher essen – ein Stück jüdischer Identität, 16.

insofern, als es in den entsprechenden religiösen Quellen naheliegenderweise kaum Ausführungen zum Essbarkeits-Status des Menschen gibt. Und doch scheint der begriffliche Zusammenhang von Reinheit und Unreinheit doch immer wieder auf diesen Aspekt zurückzuführen: Dies gilt zumindest dann, wenn man die Annahme zugrunde legt, dass der Verzehr von reinen Tieren zur Reinheit des Menschen beiträgt. Man könnte also unterstellen, dass diese religiösen Klassifikationen unter der Hand auch eine Lesart des Menschen als eines potentiell verzehrbaren, also reinen Wesens liefern – und damit in der Tat auch einen Grund dafür, die Essbarkeit anderer Wesen zu betonen, um die eigene nie erfahren zu müssen. In diesem Sinne bemerken auch Grumett und Muers: Die Nähe des Menschen gerade zu den ›reinen‹ Landtieren führte dazu, dass ihr Sterben beim Schlachten an die Nähe zum Menschen erinnerte – deswegen, so die Autoren, hätte die Klassifikation der Tiere auch die Funktion, die Grenze zwischen Menschen und Tieren immer wieder neu ziehen zu können: »Categorizing land animals as edible and consuming them as meat is a clear means by which humans continually re-enact this distinction.«²⁸

Zugleich gilt dann aber auch, dass eine Aktualisierung religiöser Speisevorschriften – und viele der heutigen Deutungen dürften dies leider bestätigen – immer wieder Gefahr läuft, die in den Normen bewahrte Dialektik von erfahrener biologischer Essbarkeit und regulierter, d.h. moralischer Essbarkeit aufzusprengen und den Sinn der Speisegebote also allein in ihrer unmittelbar normativ verbindlichen und quasi wörtlichen Anwendung zu verorten. In der Tat wird man zumindest bei unvoreingenommener Sicht nicht umhinkommen, den allmeisten religiösen Lesarten dieser Vorschriften einen nicht unbeträchtlichen Hang zum fundamentalistischen Obskurantismus zu bescheinigen. Solche Auslegungen perpetuieren m.a.W. freiwillig und ohne Not einen Zusammenhang, den sie doch zugleich als hochproblematisch hätten erkennen müssen. Angesichts der Schrecken, den die Predation durch Raubtiere bedeutet, vollziehen sie aber keine grundlegende ethische Entwicklung, die diesen Schrecken nach Möglichkeit zu verringern sucht, sondern sie vollziehen genau gegenteilig dazu einen Wechsel in den Theoriepositionen, der folgenreich ist und der gerade nicht den Ausweg aus diesem abgründigen Zusammenhang sucht, sondern den Menschen in die Theorieposition des Raubtiers katapultiert: Denn so, wie sich das unreine Raubtier zum Menschen verhielt, so verhält sich, *cum grano salis*, nun auch der Mensch zu den sog. reinen Tieren. Ein Zusammenhang, der also zunächst als hochproblematisch erkannt wird, wird zugleich dadurch verunklart und legitimiert, dass er sich auf einer anderen, aber strukturanalogen Ebene wiederholt. Ein solcher Rekurs auf religiöse Speisevorschriften handelt sich also das Problem ein, dass er die Erfahrung des Ethischen einerseits aktualisiert und wachhält, andererseits aber immer auch verdunkelt, weil er sich regelmäßig als unfähig erweist, die selbst als ultimative Ängstigung

28 Grumett/Muers (2010): *Theology on the Menu*, 75.

erfahrene Bedrohung durch Fressfeinde anderen Subjekten gerade aufgrund dieser prägenden Erfahrung zu ersparen. Im Gegenteil: Die allermeisten Lesarten, die heute auf die Speisegebote Bezug nehmen, bürden anderen Subjekten diesen furchtbaren Schrecken mit voller Absicht auf und verklären ihn in einer hochgefährlichen, oft fundamentalistischen Deutung von Bibel oder Koran zu einem vermeintlich gottgewollten Vorgang. Das gilt im Übrigen auch für jene christlichen Argumentationen, die die vermeintliche Redundanz der Speisevorschriften als christliche Innovation hervorheben und betonen, das Christentum habe mit einer bloßen »Verbotsmoral« gebrochen: In der grundsätzlich berechtigten Kritik an einer legalistisch verengten Moral übergehen sie zugleich das eigentliche ethische Moment, nämlich die in den Speisegeboten aufgehobene und zugleich verdeckte Kritik an der Abgründigkeit der Essbarkeit als solcher. Eben darin liegt die zweite hier besprochene Verwechslung.

Noch eine weitere Beobachtung ist wichtig: Wenn heute theologisch an die Speisegebote aktualisierend angeknüpft wird, dann passiert dies in der Regel im Sinne einer Motiv- bzw. einer Kontext-Übertragung: Bei der Motiv-Übertragung bezieht man sich auf ein (spekulatives, vermutetes oder unterstelltes) Motiv hinter den Speisevorschriften, das dann als religiöser Wert in die Moderne hinübergerettet werden soll. So funktionieren jene Argumente, die beispielsweise das Schächten als eine Art vormodernen Tierschutzes, als eine besonders »tierschonende« Tötungsform verstehen und aktualisieren wollen. Dieses Argument hat markante Sollbruchstellen, weil es ebenfalls wesentliche Theorieelemente verwechselt. Es funktioniert zum einen nur, wenn man es mit noch entsetzlicheren Formen der Tiertötung vergleicht: Einzig und allein angesichts der historisch vermutlich realistischen Tatsache, dass Tiere vor dem Verzehr nicht eigens getötet, sondern verstümmelt wurden, um dann qualvoll zugrunde zu gehen, kann das Schächten als »tierfreundlich« gelten. Dieser Vergleichspunkt fällt heute aus. Aus diesem Grund orientiert sich das Argument heute in aller Regel an einem anderen Kontrast, der sog. Massentierhaltung (eine Vokabel, deren strategische Funktion in theologischen Argumentationen näher zu untersuchen sich zweifellos lohnen würde²⁹). Meist scheint man damit insinuierten

29 Siehe dazu Paula Arcari, die betont: Die Einordnung von bestimmten Verfahren oder Arten von Fleisch als inakzeptabel [abominable] habe faktisch die Funktion, das vermeintlich Gute am ›guten‹ Fleisch in den Fokus zu rücken. Auch empirisch wird überdeutlich: Wer Fleisch aus Massentierhaltung ablehnt, gelangt damit nicht zu einer umfassenden Kritik, sondern lediglich zu annehmbarer erscheinenden Formen des Tierkonsums. Die mittlerweile vorhandene Kenntnis von industriellen Haltungsformen, insbesondere von Bildern mit Metallkäfigen, Kunstlicht usf. führt regelmäßig zu dem Wunsch, ›natürlichere‹ Haltungsformen zu präferieren. Das, was Menschen an der industriellen Tierhaltung stört, ist, dass das Bild wohlmeinender Menschen und einer ›natürlichen‹ Mensch-Tier-Beziehung nicht mehr aufrechterhalten werden kann: »The state of domination that these rights acutally support is made visible in the obvious repression of the lives and bodies of these animals so that the perception of a

zu wollen: Alles, was nicht unter das Label »Massentierhaltung« fällt, sei gut oder zumindest besser³⁰ – gemessen am Kontrast der industriellen Tierhaltung/-tötung scheint dann auch das Schächten besser zu sein. Tatsächlich gehört es mittlerweile zum Standardrepertoire der Theologien, sich apologetisch stets nur an den anderen schlechten Alternativen abzuarbeiten, um so eine Auseinandersetzung mit den Problemen der eigenen Tradition zu vermeiden. Man sieht hier deutlich, dass der Versuch, das (wie gesagt: spekulative) historische Motiv der Tierschonung in die Moderne zu übertragen, in einer strukturellen Weise darauf angewiesen ist, sich an anderen, noch schlechteren Alternativen abzuarbeiten. Auf diese Weise verstellt ein solches Argument des vormodernen Tierschutzes paradoxerweise gerade die Möglichkeit, Tiere wirklich zu schützen, sich also nicht immer nur an den schlechteren Alternativen zu messen, sondern an den besseren Alternativen, die heute dieses Label verdienen sollten.

Neben der Motiv-Übertragung finden sich aber auch (eng damit verwobene) Versuche einer Kontext-Übertragung: Sie besagen im Wesentlichen, dass eine Abkehr von den heute als so virulent wahrgenommenen Missständen dadurch möglich wird, dass der ursprüngliche historische Kontext und die ursprünglichen Sozialbeziehungen von Menschen und Tieren wiederhergestellt werden müssten. Häufig haben so argumentierende Ansätze eine starke Affinität zur Jagd bzw. zu vermeintlich natürlicheren Formen der Tiertötung. In diesem Sinne wird dann der »Sitz im Leben« der Texte – eine Metapher, die vielleicht nicht grundlos Konnotationen zu einer heute meist als bequem, faul und ungesund geltenden Tätigkeit aufweist und somit bereits indirekt auf die strategische Verwendung dieser exegetischen Metapher hindeutet – in einer Weise argumentativ berücksichtigt, die hochproblematisch ist: Die Verortung der Texte in einem bestimmten lebensweltlichen Kontext soll dann belegen, dass es heute im Umgang mit Tieren durchaus nicht grundsätzlich anders, sondern schlicht und vermeintlich natürlicher und ursprünglicher zugehen solle. Die wohl vorauszusetzende Tatsache, dass es zu damaligen Zeiten womöglich keine Alternative gab, als sich von Tieren zu ernähren, wird dann unter der Hand zu einem Argument dafür verwendet, dass es auch heute nicht anders zu funktionieren habe. Der Verweis auf einen bestimmten Kontext bzw. auf ein vermeintliches Motiv hinter den Speisegeboten zeigt sich damit

›relationship‹ (in the sense of mutuality and two-way connection that this word implies) becomes untenable.« Arcari (2020): Making Sense of ›Food‹ Animals, 126. Der Boom von sog. Biofleisch sei daher als Versuch zu werten, eine vermeintlich immer schon akzeptable Form der Repression an die Stelle der unerträglichen, industriellen Ausbeutung zu setzen und die Idee der menschlichen Vorherrschaft so zu zementieren. (ebd., 127)

30 Dieser in aller Regel auf sog. Formen ökologischer Tierhaltung bezogene Einschätzung muss allein deswegen widersprochen werden, weil die Unterschiede in den ökologischen und konventionellen Haltungformen und Tötungsformen derart unbedeutend ist, dass sie für die Tiere selbst kaum ins Gewicht fallen. Schmitz (2022): Anders satt.

in seiner eigentlichen argumentativen Funktion – als Versuch, den eigentlichen moralischen Anspruch abzuweisen.

4. »Erst das Fressen, dann die Moral« (B. Brecht) oder »erst die Moral, dann das Fressen«? Eine dritte Verwechslung

Im letzten Abschnitt dieses Beitrags soll nach den zuvor recht konkreten Aspekten nun eine etwas grundsätzlichere Frage in den Fokus rücken, die eine Verhältnisbestimmung von Ernährung und Ethik vornimmt, und somit, etwas salopper formuliert, die Beziehung von Moral und (Fr-)Essen auslotet. Auch diese Überlegungen setzen damit ein, dass der chronologische Index in dieser Verhältnisbestimmung umgekehrt wird. Das bedeutet konkret: Während üblicherweise davon ausgegangen wird, dass eine ethische Begründungstheorie die normative Grundlage und Vorbedingung für die Klärung der Essbarkeiten darstellt, werde ich im Folgenden Gründe dafür aufzuzeigen, warum auch hier die umgekehrte Relation mindestens eine ebenso große Plausibilität beanspruchen kann, wenn nicht gar wesentlich überzeugender ausfällt – dass m.a.W. also tatsächlich die (Essens-)Praxis der ethischen Theorie vorausgeht. Innerhalb der metaethischen Diskussionen der Moralphilosophie kann diese hier vertretene Perspektive einem Standpunkt des moralischen Realismus zugeordnet werden. Mit dieser metaethischen Theorie ist die Vorstellung verbunden, dass moralische Normen und Werte keine diskursiven Aushandlungsgegenstände darstellen, sondern vielmehr die Struktur von Tatsachen aufweisen oder zumindest (und diese Differenz ist in der metaethischen Theoriebildung keinesfalls unbedeutend) so erfahren werden: Ein:e moralische:r Realist:in geht also üblicherweise davon aus, dass Normen und Werten ein ontologischer (nicht aber: ein naturalistischer) Status zukommt – der Diskurs über moralische Gründe erscheint dann eher von sekundärer Bedeutung, weil der moralische Realismus vorrangig versucht, moralische Werte und Normen nicht diskursiv zu begründen, sondern vielmehr damit befasst ist, sie zu *zeigen*, sie sichtbar und wahrnehmbar werden zu lassen bzw. ihre Wahrnehmungsweise etwa entlang phänomenologischer Zugänge zu reflektieren, weil sie als etwas Erfahrbares, nicht nur als etwas Diskursivierbares verstanden werden. Unter Verweis auf den Standpunkt eines moralischen Realismus lässt sich also für die Formel »Erst das Fressen, dann die Moral« argumentieren, zumindest wenn damit gemeint ist, dass den ethischen Begründungsfragen eine gewisse Nachträglichkeit zukommt und die eigentliche moralische Frage bereits vorher praxeologisch entschieden wird.³¹

31 Eine in weiten Teilen vergleichbare Tierethik vertritt z.B. die US-amerikanische Moralphilosophin Alice Cary (2016): *Inside Ethics*.

Diese Annahme widerspricht zugleich der ethischen Mehrheitsmeinung: Meistens wird davon ausgegangen, dass wir *zunächst* eine möglich konsistente Ethik und damit auch gute Gründe brauchen, die als solche wiederum diskursive Geltung beanspruchen können und durch höhere Prinzipien abgesichert sind, um *danach* zu diskutieren, wie wir die Essbarkeit von Tieren ausgehend von diesem System der Gründe gestalten sollen – oder, etwas weniger vornehm ausgedrückt: wen oder was wir essen dürfen. Ganz analog zu den beiden vorherigen Verwechslungen soll hier dennoch zunächst experimentell unterstellt werden, dass diese scheinbar so selbst-evidente und konsensfähige Annahme, die sich auf die Formel »erst die Moral, dann das Fressen« bringen lässt, einen falschen, zumindest diskussionswürdigen chronologischen Index aufweist, und dass wichtige tierethische Erkenntnisgewinne aus der Möglichkeit erwachsen können, sich zumindest für einen Moment von der vermeintlichen Vorgängigkeit der (theoretischen) Ethik und der Nachträglichkeit der Essenspraxis zu distanzieren.

Bevor dieser Zugang nun näher erläutert werden kann, sei daran erinnert, dass bereits in den vorherigen Überlegungen zu den Speisegeboten eine vergleichbare Konstellation festgestellt wurde: Die Unterscheidung von reinen und unreinen Tieren wird von fast keiner der diskutierten Lesarten vollkommen eindeutig in eine auch heute plausible Dichotomie überführt; sie lässt sich m.a.W. kaum überschussfrei (in einigen Fällen aber durchaus deutlich besser als in anderen) in ethische Klassifikationen übersetzen; weder geht sie in Kalkülen der Hygiene, der Gesundheit noch des Artenschutzes udgl. auf. Am plausibelsten scheint die zuvor diskutierte Schnittmenge der unreinen Tiere mit (realen oder vermuteten) Predatoren bzw. Fleischfressern zu sein – aber auch hier geht die Gleichung nicht ganz auf, zumindest scheint diese Lesart wenig plausibel auf die Klassifikation von bspw. Pferden als unrein reagieren zu können.³² Dass viele dieser Übersetzungsversuche also derart »knirschen«, weil meist ein entscheidendes Puzzlestück fehlt oder übrigbleibt, wird dann oft als wissenschaftliches Ärgernis wahrgenommen. Andersherum ließe sich aber auch sagen: Die Speisegebote scheinen durchaus eine Art Vorgängigkeit des faktischen Essens gegenüber dem widerzuspiegeln, was wir heute als Ethik anerkennen würden. Auch Grumett und Muers diskutieren diese These kurz, wenn sie an einer Stelle die Vermutung äußern, dass die biblischen Speisegebote schlicht und einfach historisch vorhandene Essensgewohnheiten zur Norm erklären. Mich interessiert hier aber vor allem das Moment des Ärgernisses: Dass wir uns an der Hermetik religiöser Speisevorschriften stören, dass wir ihre Inkommensurabilität gegenüber heutigen ethischen Klassifikationen als Problem empfinden, ist womöglich gerade nicht das Problem, sondern ein entscheidender

32 Vielleicht ist das aber auch ein Trugschluss – hier bedürfte es m.E. einer Klärung der genauen Bedeutung, die das Wiederkäuen von Tieren (das den Pferden fehlt, um als rein zu gelten) für diese Klassifikationen und für die religiöse Wahrnehmung des Verzehrs generell hatte.

Schritt zum Verständnis dieser Normen: Sie tragen tatsächlich ein Moment der Begründungslosigkeit in sich, das nicht von der Hand zu weisen ist. Es gibt an manchen Stellen keinen exakten Grund für einige dieser Normen, insofern sind sie in der Tat ein Stück weit ir- oder eher vorrational, weil sie sich den üblichen Begründungsstrukturen und dem, was wir heute als ethisch gültig anerkennen würden, entziehen (noch etwas anders formuliert könnte man sagen: Die Speisegebote scheinen für sich in Anspruch zu nehmen, selbst Grund genug zu sein). Deswegen spricht einiges dafür, genau dieses Moment der Begründungslosigkeit, das heute oft als ein Makel dieser Klassifikationen erscheint, als das entscheidende Moment zu verstehen – allerdings nicht, ohne auch hier vorab auf ein naheliegendes Problem hinzuweisen: Denn die Feststellung der Begründungslosigkeit religiöser Normen kann einerseits ein Wegweiser hin zu einem vertieften Verständnis von Moral sein, sie kann allerdings auch Einfallstor eines rigorosen religiösen Fundamentalismus sein. Gerade im Angesicht der Erfahrung, dass biblische Normen nicht eins zu eins in ethische Begründungsstrukturen in einem heutigen Sinne überführt werden können, liegt der Versuch gefährlich nahe, sie fundamentalistisch zu lesen (also zu argumentieren: diese Norm gilt allein, *weil* es sie gibt und/oder weil sie Teil der Bibel ist, dafür gibt und brauche es keinen Grund), um so die Abgründigkeit dieser Begründungslosigkeit ertragen und wegerklären zu können.

Neben der fundamentalistischen Sackgasse kann die mindestens partielle Begründungslosigkeit der Speisegebote als einem wichtigen Ankerpunkt theologischer Ethik aber auch Anlass sein, gerade im Rahmen tierethischer Überlegungen vertieft über das Funktionieren von Moral nachzudenken. Üblicherweise erwarten wir von einer Ethik, dass sie Gründe liefert, dass sie unser Handeln also mit guten Gründen ausstattet. Solche Gründe machen eine moralisch-relevante Handlung dann ethisch »wasserdicht«, indem Gründe den Grundm d.h. die Basis dafür liefern, so oder so zu handeln. Auch die moderne Tierethik funktioniert nach diesem Muster und liefert Gründe, warum man mit Tieren in bestimmter Weise umgehen soll (oder auch nicht). Nahezu alle modernen Tierethiken gehen durch dieses Nadelöhr der Gründe und argumentieren dann dafür, dass bestimmte Eigenschaften oder Merkmale die Berücksichtigung von Tieren notwendig machen: Die Leidensfähigkeit von Tieren, die Tatsache, dass Tiere Interessen haben, dass sie bestimmte kognitive oder soziale Fähigkeiten aufweisen, um nur wenige Beispiele für die einschlägigsten Begründungsansätze der Tierethik zu nennen.

Zweifel an diesem Funktionszusammenhang einer gegenüber der Praxis vorrangigen Theorie in Form der Ethik entstehen zunächst angesichts der Erfahrung, wie wirkungslos selbst die besten Gründe häufig bleiben. Die Tierethik ist auch dafür ein gutes Beispiel: Es scheint, als seien nahezu alle Gründe, die sehr klar aufzeigen, warum etwa der heutige Umgang mit Tieren moralisch vollkommen indiskutabel ist, längst ausgetauscht und bekannt. Eingang in die Handlungsroutrinen der meisten Menschen finden sie dennoch nicht – die Ethik hat augenscheinlich

ein Praxisdefizit, auf das sie bislang allerdings fast immer dadurch reagiert hat, die Anstrengung der Begründungsarbeit immer weiter zu vertiefen. Der Erfolg dieses Unterfangens ist überschaubar. Nur wenige Tierethiker:innen haben diese Erfahrung zum Anlass genommen, grundlegend anders über die Fundamente einer Tierethik und das Funktionieren von Moral nachzudenken. Eine von ihnen ist die US-amerikanische Moralphilosophin Cora Diamond. Diamond hat deutlich gesehen, dass ethische Gründe für moralisches Handeln ausgesprochen nachträglich funktionieren. In einem ihrer Aufsätze schreibt sie: »Es geschieht nicht aus Achtung vor unseren Interessen, dass wir einander nicht gegenseitig auffressen.«³³ Dieser kurze, aber paradigmatische Satz stellt das zuvor angesprochene Modell von Ethik als vorgängiger Begründungsdisziplin für eine nachträgliche Handlungspraxis infrage, schließlich behauptet Diamond damit nichts anderes, als dass wir als Menschen bereits innerhalb unserer eigenen, gewissermaßen spezies-internen Sozialbeziehungen überhaupt nicht auf gute Gründe in einer Weise abstellen, die voraussetzt, dass wir zunächst bestimmte Merkmale unseres Gegenübers (wie dessen Fähigkeit, Interessen zu besitzen) registrieren, um ihn dann und deswegen zu achten. Gründe sind zwar diskursiv wichtig – aber sie sind nicht der Grund, moralisch zu handeln: Wer einen Grund für eine bestimmte Handlung einfordert, zeigt damit vor allem, wie unselbstverständlich die jeweilige Handlung für ihn/sie eigentlich ist. Denn das, was sowieso einleuchtet, muss nicht begründet werden – und was doch begründungsbedürftig scheint, leuchtet vielfach umso weniger ein. Auch sehr gute Gründe können diese annähernd dilemmatische Situation nur bedingt lösen. Ihre Bedeutung wird vor allem dann deutlich, wenn wir diesen Zusammenhang unmittelbar auf uns selbst beziehen. Wer beispielsweise von einem anderen Menschen darum gebeten wird, ihm doch bitte einen guten Grund dafür zu präsentieren, nicht sofort und umstandslos getötet zu werden, dürfte diese Brisanz der Gründe unmittelbar nachvollziehen können: Denn die wohl vernünftigste Reaktion der so angesprochenen Personen wäre ja gerade nicht, einen solchen guten Grund zu nennen – sondern möglichst schnell Reißaus zu nehmen! Wer Gründe braucht, um einen Menschen nicht zu töten, hat ein offensichtliches Problem, weil Gründe die extreme Ambivalenz haben, Notwendigkeit schaffen zu wollen und dabei aber immer zugleich auch die Kontingenz, also die Nicht-Notwendigkeit der Handlung offenzulegen. Einen Grund anzugeben kann also Sicherheit schaffen, es kann aber in mindestens gleichem Maße auch einen Abgrund aufreißen: Wenn Gründe Gewissheiten herstellen sollen, dann nur deswegen, weil sie offensichtlich fehlen.

Hilfreicher wäre es daher, zu begreifen, dass es in der Moral weniger um ein Konglomerat von Gründen als vielmehr um eine bestimmte Form der Wahrnehmung geht – deswegen kann der moralische Realismus auch behaupten, dass die Moral es mit (Erfahrungs-)Tatsachen zu tun hat. Die ethischen Gründe, die dann

33 Diamond (2017): Fleisch essen und Menschen essen, 90f.

im Diskurs dafür angeführt werden, sind keineswegs falsch oder irrelevant, sie sind lediglich nachträglich gegenüber dieser Form der Wahrnehmung – und sie können im besten Fall dazu beitragen, bestimmte Formen der Wahrnehmung zu ermöglichen. Der jüdische Philosoph Emmanuel Levinas hat deswegen einmal davon gesprochen, dass »die Ethik [...] eine Optik«³⁴ sei, die uns bestimmte Weisen der Aufmerksamkeit erlaubt, die über ein rein naturalistisches Registrieren von Fakten hinausgehen. Wir nehmen andere Menschen als Wesen wahr, die nicht getötet werden dürfen, von denen man also durchaus sagen kann, dass sie nicht tötbar sind. Und tatsächlich ist die Nicht-Tötbarkeit von Menschen etwas, von dem wir die Erfahrung machen, dass wir es an ihnen selbst erkennen, regelrecht sehen können. Auf derartige Erfahrungstatsachen hebt die Position des moralischen Realismus ab. Eine solche Form der Wahrnehmung, die keinen naturalistischen, im strengen Sinne aber durchaus einen empirischen Grund hat³⁵, hat sich bei uns – zurecht – zu einer Gewissheit und zu einer Wahrnehmungsweise verfestigt, die weder begründungsbedürftig noch begründungsfähig ist: Auch die Formulierung der Menschenrechte liefert im engen Sinne ja keine Begründung für diese Rechte, sondern bildet lediglich deren Kodifizierung.

Vielleicht erleben wir aber auch gerade, dass seit geraumer Zeit auch andere Subjekte von dieser sehr menschlichen Form der Wahrnehmung erfasst werden, auch wenn sie selbst nicht unserer Spezies angehören. Immer mehr Menschen teilen – auch innerhalb der Religionen – diese Wahrnehmung, was sich nicht zuletzt in vielen Ernährungsentscheidungen spiegelt. Und zugleich gilt aber auch, dass der Begriff der *Entscheidung* hier letztlich ebenso deplatziert ist wie der Begriff des *Verzichts*, mit dem vegetarische und insbesondere vegane Formen der Ernährung gern beschrieben werden (meistens übrigens von Menschen, die diese nicht teilen): Veganer:innen sind dann Menschen, die »auf tierische Produkte verzichten«, oder die man vorsichtig dazu befragt, was genau sie denn essen »dürfen«. Derartige Semantisierungen folgen einerseits dem hier dekonstruierten Muster: Erst die Moral, dann das Fressen – erst die ethische Entscheidung, dann das entsprechende Handeln. Andererseits sind sie stets so konstruiert, dass sie die Legitimität des Tierverzehrs angesichts seiner Infragestellung nur erneut behaupten: Denn Verzicht kann sinnvollerweise nur geübt werden, wenn das, worauf verzichtet wird, *eigentlich* doch essbar ist.

Meine Erfahrung ist, dass diese Begriffe in einer interessanten Weise an der Wirklichkeit vorbeigehen. Die wenigsten Veganer:innen dürften schließlich beim Blick in eine konventionelle Restaurant-Speisekarte darüber nachdenken, dass sie

34 Levinas (2014): Totalität und Unendlichkeit, 23.

35 Vgl. dazu den schon älteren, aber sehr instruktiven Beitrag von von Kutschera (1988): Empirische Grundlagen der Ethik, 659–670.

wieder einmal auf Lammgulasch, Kalbsragout und »Chicken Nuggets« zu *verzichten* hätten oder dass sie nur die Salatbeilage oder einige Pommes essen *dürften* – die oben beschriebene Perspektive einer moralischen Wahrnehmung kann helfen zu verstehen, warum auch darin eine Verwechslung liegt. Denn begriffliche Framings wie die Rede vom »Verzicht« übersehen ja, dass es in Ernährungsfragen fast nie um Verzicht geht (im engeren Sinne geht es noch nicht mal um eine Entscheidung), sondern um eine andere Wahrnehmung (die aber durchaus durch eine Phase des Verzichts initiiert werden kann): Einige Menschen sehen andere Tiere womöglich schlicht nicht mehr als Nahrungsquelle, auf die man freundlicherwise nur »verzichtet«. Auch die meisten sog. Omnivoren würden wohl ebenfalls nicht von sich behaupten, dass sie auf Menschenfleisch »verzichteten«. Ebenso gilt für Veganer:innen: Tiere sind in diesem Blickwinkel zu etwas geworden, das nicht länger als etwas Essbares wahrgenommen wird. Der Blick in die konventionelle Speisekarte führt deswegen nicht zu Verzichtserklärungen, sondern zu einem gewissen Befremden über die dort festzustellende Verwechslung, ein nichtmenschliches Subjekt für etwas Essbares zu halten. Vielleicht führt dies dazu, dass dann auch die »Speisekarte« womöglich eher als ein Dokument wahrgenommen wird, das zwar eine häufig unerträgliche Ansammlung menschlicher Grausamkeiten auflistet – aber kaum etwas wirklich Essbares. Aus diesem Grund kann dann auch nur bedingt davon gesprochen werden, dass Menschen sich dazu entscheiden, keine Tiere mehr zu konsumieren. Vielfach scheint es eher so zu sein, dass der Beschreibung einer Verhaltensänderung als eigener Entscheidung eine veränderte Wahrnehmung vorausgeht; insofern ratifiziert die Rede von der eigenen Entscheidung dann nur noch etwas, was sich in der eigenen Wahrnehmung längst schon verfestigt hat und der Entscheidung somit vorgeordnet ist. Mir scheint, dass diese Form der Wahrnehmung auch christlicherseits (wieder) erlernt und (wieder) trainiert werden sollte, weil sie doch derart tief in ihr verwurzelt ist – nicht zuletzt auch, um der fragwürdigen Verwechslung eines Huhns mit dem eigenen Abendessen vorzubeugen.

Hinweis zur Erstveröffentlichung:

Dieser Beitrag erscheint in gekürzter Form in: Zeitschrift für Altkatholische Theologie und Ökumene 8 (2023) (im Erscheinen)

Literatur

- Arcari, Paula: Making Sense of ›Food‹ Animals. A Critical Exploration of the Persistence of ›Meat‹, London: Palgrave Macmillan 2020
- Covey, Allison: Veganism and Christianity, in: Laura Wright (Hg.): The Routledge Handbook of Vegan Studies, London: Routledge 2021, 183–193

- Crary, Alice: *Inside Ethics. On the Demand of Moral Thought*, Oxford: Univ. Press 2016
- Dahlan, Magfirah: *Veganism and Islam*, in: Wright, Laura (ed.): *The Routledge Handbook of Vegan Studies*, London: Routledge 2021, 226–234
- Darwin, Erasmus: *Phytologia. Or the Philosophy of Agriculture and Gardening. With the theory of draining morasses, and with an improved construction of the drill plough*, London: Johnson 1800
- Diamond, Cora: *Fleisch essen und Menschen essen*, in: Dies.: *Menschen, Tiere und Begriffe. Aufsätze zur Moralphilosophie*, hg. von Ammann, Christoph/Hunziker, Andreas, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2017 [2012], 83–106
- Douglas, Mary: *Reinheit und Gefährdung: Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988
- Grumett, David/Muers, Rachel: *Theology on the Menu. Asceticism, Meat and Christian Diet*, London: Routledge 2010
- Haraway, Donna J.: *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*, Berlin: Campus 2018
- Heine, Peter: *Nahrung und Nahrungstabus im Islam*, in: Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): *Die Religionen und das Essen*, München: Diederichs 2000, 79–94
- Horstmann, Simone: *Metaphysik der Mikrophysik. Beobachtungen zu den theologischen Signaturen in (Tier-)Körperdiskursen*, in: *TIERethik. Zeitschrift zur Mensch-Tier-Beziehung* 22 (2021), 89–114
- Kutschera, Franz von: *Empirische Grundlagen der Ethik*, in: Henrich, Dieter/Horstmann, Rolf-Peter (Hg.): *Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegel-Kongress 1987*, Stuttgart: Klett Cotta 1988, 659–670
- Lapide, Pinchas/Lapide, Ruth: *Koscher essen – ein Stück jüdischer Identität*, in: Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): *Die Religionen und das Essen*, München: Diederichs 2000, 71–78
- Levinas, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, 5. Aufl., Freiburg i.Br.: Alber 2014.
- Otter, Chris: *Eating Animals*, in: Hilda Kean/Philip Howell (Hg.): *The Routledge Companion to Animal-Human-History*, London: Routledge 2018, 474–498
- Remele, Kurt: *Kaltblütig. Warum der Fisch zum Christussymbol und zur Fastenspeise wurde und wie sein konkretes Leben und anthropogenes Leiden bis heute ausgeblendet bleiben*, in: Enxing, Julia/Horstmann, Simone/Taxacher, Gregor (Hg.): *Animate theologies – ein (un-)mögliches Projekt? (= animate.theologies.dialogue 1)*, Darmstadt: WBG 2022, 136–150
- Rosenberger, Michael: *Jedem Wildtier dienen. Überlegungen zu einer aus tierethischer Sicht vertretbaren Jagd*, in: Diehl, Elke/Tuider, Jens (Hg.): *Haben Tiere Rechte? Aspekte und Dimensionen der Mensch-Tier-Beziehung*, Berlin: bpb 2019, 271–278

- Rosenberger, Michael: Rezension zu Simone Horstmann/Thomas Ruster/Gregor Taxacher, *Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere*, in: *ThPQ* 3 (2021), 330–332
- Ruster, Thomas: *Reine und unreine Tiere. Eine Zoologie der Heiligkeit*, in: Ders./Horstmann, Simone/Taxacher, Gregor: *Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere*, Regensburg: Pustet 2018, 273–291
- Ruster, Thomas: *Wem gehört die Zukunft? Über das Verhältnis von Heilsökonomie und Ökonomie*, in: Böttigheimer, Christoph/Bruckmann, Florian (Hg.): *Glaubensverantwortung im Horizont der ›Zeichen der Zeit‹* (= QD 248), Freiburg i. Br.: Herder 2012, 232–251
- Sacks, Oliver: *Der Mann, der seine Frau mit einem Hut verwechselte*, 37. Aufl., übers. von van Gunsteren, Dirk, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2015 [1985]
- Schmitz, Friederike: *Anders satt. Wie der Ausstieg aus der Tierindustrie gelingt*, Mainz: Ventil 2022
- Schorsch, Jonathan: *The Food Movement, Culture, and Religion. A Tale of Pigs, Christians, Jews, and Politics*, London: Palgrave Macmillan 2018
- Soentgen, Jens: *Ökologie der Angst* (= *Fröhliche Wissenschaft* 117), Berlin 2019
- Steel, Karl: *How to Make a Human. Animals and Violence in the Middle Ages*, Columbus/Ohio: Uni. Press 2011
- Willmann, Urs: *Ein großer Schnitt für die Menschheit*, in: *Die Zeit* 78,8 (2023), 28
- Wirzba, Norman: *Food and Faith. A Theology of Eating*, 2nd ed., Cambridge: Univ. Press 2018