

9. Tiere im anthroposophischen Kosmos und Hofalltag

9.1 Tierische Gottheiten und der sozialhybride Mensch-Tier-Lebensraum

Die Geschichte der Beziehungen zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Tieren, ihre Interaktionen und die Zuschreibungen von Gesellschaften an Tiere sind kulturell und historisch unterschiedlich gewachsen. Sie sind geprägt von religiösen Weltanschauungen, philosophischen Konzepten, biografischen Erfahrungen und seit dem 20. Jahrhundert zunehmend durch wissenschaftliche Studien sowie ökonomisches Kalkül. Im transkulturellen und transhistorischen Vergleich nehmen Tiere in religiösen Weltanschauungen eine bedeutende Rolle ein. Mythologien, ikonografische Darstellungen und die von Historiker:innen und Ethnolog:innen erforschten Verehrungspraktiken veranschaulichen die zahlreichen unscharfen und porösen Trennlinien, die zwischen Menschen und Tieren sowie Göttern und Tieren gezogen wurden beziehungsweise werden. Im antiken Griechenland wurden Wesen verehrt, die halb Gott, halb Tier waren, wie der Gott Pan, der halb Mann, halb Ziege war. Im alten Ägypten wurde Anubis, ein Gott mit Hundekopf verehrt und in Indien ist seit Jahrtausenden Ganesha, der Gott mit Elefantenkopf, besonders beliebt (vgl. DeMello 2012: 35ff., 308).

Für die ethnischen Minderheiten Amerikas und Australiens sind Totemtiere bezeugt, die die Genealogie von Ethnien maßgeblich beeinflussen sowie das soziale Leben strukturieren. Allgemein kommt ausgewählten Tieren innerhalb indigener Kulturen eine besondere Bedeutung zu: Sie fungieren als Symbol, das auf unterschiedliche Clan-Werte und Charaktereigenschaften verweist, oder sie haben eine bestimmte Aufgabe bei der Welterschaffung oder -Erhaltung inne – entweder sehr direkt und konkret im Rahmen von Opferritualen oder zumindest in den Mythologien. Beide Bereiche können sich auch überlappen: Bei den Tlingit Nordamerikas beispielsweise wird der Rabe als Erschaffungsgott und als Clan-Vorfahre verehrt. So wird er als Totemtier geachtet, aber dennoch für spezifische Anlässe innerhalb von Opferritualen getötet. In manchen Kulturen werden Tiere zwar nicht direkt sakralisiert, ihnen kommt aber zumindest die Rolle zu, enge Verbündete von Göttern zu sein: Die gallische Göttin Epona wurde beispielsweise angerufen, um Pferden Schutz zu gewähren (vgl. DeMello 2012: 34, 301, 304).

Schließlich lassen künstlerische und rituelle Gegenstände sowie überlieferte Mythen auf eine sehr früh ansetzende Haustierhaltung schließen, weshalb Haustiere nahezu als Bestandteil der Menschheitsgeschichte gelten können. Einige Wissenschaftler*innen lesen die Begegnung zwischen Mensch und Tier, die mit der Domestizierung und Zähmung einherging, als eine verstärkte Ausdifferenzierung zwischen der Lebenswelt des Menschen und des Tieres, zunächst vor allem in Europa, dem Nahen Osten und Asien: Bedingt durch den Beginn der Nutztier-Haltung, das heißt der Kontrollausübung über Tiere, teilte sich allmählich die menschliche Perspektive auf das Tier in die Bereiche Kultur und Natur. Mensch und Tier gehörten ab der Entwicklung der Landwirtschaft nicht mehr der gleichen Lebenswelt an, sondern sie nahmen einen zunehmend ausdifferenzierten sozialen Raum ein (vgl. Böhme 2004: 16, 315; Serpell 2017: 82). Diese Ansicht wird allerdings von anderen Geisteswissenschaftler*innen infrage gestellt: Tiere seien nicht lediglich dem Willen der Menschen ausgeliefert, sondern der Lebensraum von Tier und Mensch sei miteinander verwoben. Nicht nur hätten Menschen Pflanzen und Tiere verändert, diese würden ebenso den Menschen verändern. Domestizierte Tiere wiederum seien Sozialhybride, die auf eine künstliche Natur-Kultur-Trennung hinweisen (vgl. Stépanoff 2019: 4). Vor diesem Hintergrund wird im folgenden Kapitel herausgearbeitet, wo Biodynamiker*innen ihre Tiere in ihrem kosmologischen und sozialen Gefüge verorten, wie sie mit ihren Hoftieren kommunizieren, interagieren, wie sie sie interpretieren und welche Bewusstseins- und Gefühlsfähigkeiten sie ihnen zuschreiben. Es wird darum gehen, was die Landwirt*innen von Tieren lernen und umgekehrt sowie was das Schlachten eines Tieres impliziert.

9.3 Das Tier als Gegenstand der Kultur- und Sozialwissenschaften

Obwohl domestizierte Tiere und Wildtiere weitestgehend im Alltag der Menschen präsent waren und sind, wurde das Themenfeld »Tiere als soziale Akteure« in den Sozial- und Kulturwissenschaften bis weit ins 20. Jahrhundert überwiegend ignoriert. Innerhalb der Soziologie diskreditierte vor allem Goerge Herbert Mead diesbezügliche Forschungsprojekte. Er argumentierte, Tieren fehle die Fähigkeit, symbolisch zu denken und zu kommunizieren, sprich Bedeutung auszuhandeln und deshalb könnten sie kein Gegenstand von kulturwissenschaftlichen Studien bilden. Geisteswissenschaftler*innen urteilten ihrerseits überwiegend, Tiere seien sprachlose Wesen ohne Selbstbewusstsein und davon abweichende Positionen würden auf anthropomorphisierenden Projektionen beruhen (vgl. Arluke, Sanders 1996: 80f.).

Auch die Kulturanthropologie fragte in ihren Anfängen zunächst nach der Rolle des Tiers als Ressource, Ware oder Produktionsmittel. Anthropologische Studien sahen Tiere demnach primär als wesentlichen Bestandteil der menschlichen Ökonomie und Ökologie, in deren Zentrum der menschliche Standpunkt und seine Handlungs rationalität stand. Typisches Beispiel sind die Forschungsarbeiten des Kulturmateri alisten Marvin Harris, der vor allem die ökonomischen Gründe für die Zuneigung zu bestimmten Tieren untersucht hat: Die Verehrung der Kuh in Indien und die Verbundenheit der Neuguineer mit Schweinen führt er in seinem Modell auf ökonomische Vorteile zurück (vgl. Harris 1989: 11f., 35f.).

Eine weitere zentrale, frühe Arbeit ist die von Evans-Pritchard aus dem Jahr 1940 zu den afrikanischen Nuer. Er beschreibt darin die besondere Zuneigung der Nuer gegenüber ihren Nutztieren. Die Rinder dienten dabei nicht nur zur Nahrungsmittelsicherung, sondern sie seien auch ein zentrales Bindeglied in sozialen Beziehungen; so bestehe die Mitgift bei einer Hochzeit beispielsweise aus einer bestimmten Anzahl von Kühen. Das enge Beziehungsgeflecht zu den Tieren werde überdies bei den Frauen durch die Übernahme des Kuhnamens von der Kuh, die sie melken, markiert; Männer hingegen trügen einen Spitznamen, der an die Farbe oder die Form ihres Lieblingsochsen angelehnt sei. Schließlich seien sie aus den bedeutendsten Ritualen der Nuer nicht wegzudenken. Wie bei den meisten sozialen Interaktionen würden eine Reihe von Ambivalenzen das Verhältnis zu den Rindern prägen, denn die Nuer seien darin geschickt, die Tiere durch ihre Nähe für ihre Zwecke zu manipulieren (vgl. Evans-Pritchard 1940: 16f.).

In einer Studie zu Rinderherden bei den Lesotho in Südafrika geht der Anthropologe James Ferguson ebenfalls der Bedeutung der Rinder nach – vorrangig derjenigen, die sie für Männer einnehmen. Er spricht von der *Bovine Mystique*, um die Sozialbeziehungen der Menschen untereinander zu bezeichnen, die durch die Rinderhaltung modelliert werden. Bei arrangierten Hochzeiten würden Herdentiere von der Familie des Bräutigams an die der Braut weitergegeben. Männer könnten darüber hinaus ihre Tiere verleihen und über diesen Weg einen Patron-Status erlangen. Zwar könnten Frauen von Männern Wertgegenstände oder Geld verlangen, jedoch bleibe der Mann der Herr der Rinder, weshalb diese ihm zusätzlich Macht und Autorität sicherten: Die Rinder seien eine Männerangelegenheit. Dies erklärt Ferguson zufolge, warum die Rinderhaltung unter den derzeitigen Bedingungen der wirtschaftlichen Globalisierung – entgegen manchen Erwartungen – in Südafrika an Bedeutung gewinnt (vgl. Ferguson 1985: 647ff.).

Der Fokus dieser hier beschriebenen ethnografischen Arbeiten liegt vornehmlich auf einer funktionalen Analyse der Tier-Mensch-Beziehung und weniger darauf, wie durch Erfahrungswissen und Beobachtungen das domestizierte Tier konzeptualisiert wird. Fungieren Tiere nicht direkt als bedeutender Subsistenzfaktor, wurde ihnen symbolische Macht zugeschrieben: Sie dienen dem Menschen als Prestigeobjekt, Opfergabe oder Totem. In diesen Analyserastern bleiben Tiere vorrangig Objekte ohne Handlungsmacht (vgl. Noske 2015: 327f.). Die referierten früheren Arbeiten richteten vor allem das Augenmerk auf die Sozialstruktur der Menschen und eruierten, welchen soziökonomischen Einfluss oder symbolischen Wert die Tierhaltung in menschlichen Gesellschaften hatte. Diese Ethnografien, die vornehmlich das Sozialeben und Subsistenzfragen des Menschen behandelten, leisteten einen nicht unerheblichen Beitrag zum Verständnis von soziökonomischen Dynamiken, doch seit Anfang der 1990er Jahre werden Gemeinschaften breiter gefasst, indem das Feld des Sozialen zunehmend auf nichtmenschliche Lebewesen und Aktanten ausgedehnt wird. Unter anderem angeregt durch die Arbeiten von Bruno Latour kommen vermehrt Fragestellungen auf, die die Handlungsmacht der Nichtmenschen beinhalten und den Verflechtungen zwischen Menschen und Nichtmenschen nachgehen: Was leisten Tiere oder Maschinen für Menschen, welche Arbeit delegieren wir an sie und inwiefern sind sie Teil unserer sozialen Netzwerke? Wie interdependent sind Menschen und nichtmenschliche Akteure oder Aktanten? Welche Kollektive bestehen zwischen Menschen und Nichtmenschen? Was ist das »Soziale«? Oftmals können die Sozialwissenschaften ihren Gegenstand nicht

klar umreißen, da immer deutlicher wird, dass das, was »uns« ausmacht, eben nicht lediglich eine aus Menschen bestehende Gesellschaft sein kann, sondern ein Zusammenschluss an unterschiedlichen, sich immer wieder neu konstituierenden Netzwerken, Lebensknoten und Zusammenkünften, die eben nicht stets menschlicher Natur sind. Das Soziale ist demnach kein klar definierter Bereich, sondern wird viel eher durch Begegnungen zwischen Lebewesen, Halblebewesen (wie Viren) und Dingen geformt und hervorgerufen (vgl. Latour 2005: 7f.; 2021: 46, 63).

Donna Haraway beginnt ihr Buch *When Species Meet* mit dem Satz »ot hem never been human« (Haraway 2007: 1), als Anlehnung an Latour, der die Aussage »ot hem never been modern« (Latour 1991) popularisiert hat. Haraway möchte sich von der Idee verabschieden, der Mensch sei die Krone der Schöpfung und plädiert dafür, den Menschen als Teil eines Geflechts von Lebewesen zu sehen, die miteinander interagieren. Sie will eine neue Perspektive auf Lebewesen eröffnen, die unseren Umgang mit Tieren verändern soll:

[...] those who are ot h in the world are constituted in intra- and interaction. The partners do not precede the meeting; species of all kinds, living and not, are consequent on a subject- and object-shaping dance of encounters. Neither the partners nor the meetings in this book [When Species Meet] are merely literary conceits; rather, they are ordinary beings-in-encounter in the house, lab, field, zoo, park, oce, prison, ocean, stadium, barn, or factory. As ordinary knotted beings, they are also always meaning-making figures that gather up those who respond ot hem into unpredictable kinds of »we«. (Haraway 2007: 4f.)

Haraway schreibt, sie interessiere sich für *Companion Species*, dabei würden die meisten wohl an Hunde, Katzen oder tropische Fische denken. Aber sie denke zuvorderst an historisch situierte Lebewesen, Menschen einbegriffen, an ein *Becoming-with*, an Allianzen oder weniger harmlose Zusammenkünfte, bei denen Lebewesen sich in einem bestimmten Beziehungsgeflecht treffen. Gerade im Kontext der Globalisierung des 21. Jahrhunderts sei das Aufzeigen von dynamischen Prozessen sinnvoller als eine starre Kategorienbildung¹ (vgl. Haraway 2007: 16f.). Daneben spricht sich seit den 1970er Jahren der Philosoph Peter Singer gegen den Speziesismus aus, die Voreingenommenheit einer Spezies gegenüber anderen biologischen Gattungen zugunsten der eigenen Interessen. Menschen seien nicht berechtigt, die Bedürfnisse von Wesen deshalb als geringer zu bewerten, weil sie einer anderen Spezies angehören würden (vgl. Singer 1996: 35).

Auch in neueren Ethnografien und soziologischen Arbeiten lässt sich eine Verschiebung der Schwerpunkte feststellen, beispielsweise wird vermehrt versucht, zu verstehen

1 Eine explizite Anlehnung an Haraway lässt sich bei Räsänen und Syrjämaa finden, die ihre Arbeit in ein Kontinuum der Gender Studies einschreiben: »In recent decades a thorough transformation in societal research has taken place, as many groups that were previously perceived as being passive or subjugated objects have become active subjects. This fundamental reassessment, which was first promoted by feminist and radical studies, has subsequently been followed by spatial and material turns that have brought non-human agency to the fore. Human-animal studies belong to the same continuum, in the sense that they examine a previously ignored group of actors and foreground non-human agency.« (Räsänen, Syrjämaa 2019: 1)

unter welchen Bedingungen Tiere in indigenen Kulturen, in Laboren oder in landwirtschaftlichen Tierhaltungskontexten zu Akteuren werden und welche Interspezies-Kommunikation sich dort herausbildet. Zu nennen sind die Ethnologen Rane Willerslev (2007, 2012), Viveiros de Castro (1998, 2004), Tim Ingold (1980, 1988, 2011) und Philippe Descola (2011) für ihre Schriften über Ethnien im Amazonas und in den Polarregionen. Die Soziologin Jocelyne Porcher und die Wissenschaftsphilosophin Vinciane Despret (2007) legen ihrerseits den Fokus auf das Sozialleben, das Tiere untereinander und in kooperativen Verhältnissen zu Menschen pflegen. Die Soziologen Arnold Arluke und Clinton Sanders (1996) untersuchen wiederum, welche Tier-Mensch-Interaktionen in beruflichen Kontexten stattfinden und welche Formen von Stress sich darin entwickeln können. Margo DeMello (2012), eine Kulturanthropologin, zeigt ihrerseits Perspektiven für die zeitgenössische Forschung auf, die Mensch-Tier-Beziehungen analysiert: Wie Tiere gesehen und behandelt werden, bestimme auch der jeweilige gesellschaftliche Sinnzusammenhang, der innerhalb ein und dergleichen Gesellschaft zu einem gegebenen Zeitpunkt unterschiedlichen Perspektiven unterliegen kann; der Soziologe Frank Thieme schlussfolgert zum gleichen Thema: »Tiere widerfahren, sie erleben oder erleiden höchst unterschiedliche Zuschreibungen« (Thieme 2015: 7).

Die vorliegende Arbeit orientiert sich an diesen Werken, die nicht nur die symbolische und ökonomische Bedeutung von Tieren für den Menschen analysieren, sondern ebenfalls Fragestellungen nachgehen, die die Beziehungen und Interspezies-Kommunikation zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Tieren zum Gegenstand haben, wie sich diese materialisieren, und auch, welchen kontextuellen Anpassungen, Kontinuitäten oder Neuinterpretationen sie diesbezüglich unterliegen. Über die biodynamischen Binnendiskurse über Tierwohl, insbesondere im Hinblick auf das Schlachten, und unterschiedliche Annäherungspraktiken im hybriden Mensch-Tier-Sozialraum sollen sich zudem Profil und Selbstverständnis der Demeter-Landwirtschaft herauskristallisieren.

9.3 Das Tierverständnis der Biodynamiker·innen

9.3.1 Tiere: Astralische Wesen

In biodynamischen Kontexten werden unterschiedliche Fragen in Bezug auf Tiere diskutiert. Besitzen Hoftiere phänomenales Bewusstsein (beziehungsweise eine Seele oder wie Anthroposoph:innen häufig sagen »Astralität«), haben sie ein Gedächtnis, haben sie Handlungsmacht? Was heißt es, Tiere zu vermenschlichen und welche Art von Gefühlen können Haustiere ausdrücken und spüren: Trauern Rinder, unterhalten sie Freundschaften und ein Verwandtschaftsleben? Welche Erfahrungen machen Menschen, die mit Tieren arbeiten und umgekehrt? Die Antworten der Gesprächspartner:innen und der biodynamischen Literatur fallen unterschiedlich aus und sind in eine Matrix von zeitgenössischen Debatten, biografischen Erfahrungen und anthroposophisch-weltanschaulichen Postulierungen eingebettet.

Die Position, dass die Hoftiere der Landwirt:innen ein affektives Innenleben, Empfindsamkeit – im anthroposophischen Jargon: Astralität – erleben, wird überwiegend geteilt, wie in den folgenden Unterpunkten gezeigt werden wird. Dennoch werden ei-

nige Konzepte und Zuschreibungen gelegentlich kontrovers diskutiert, und es bestehen unterschiedliche Annäherungen an Tiere. Diese reichen von Alltagsbeobachtungen hin zur Anwendung der in anthroposophischen Kreisen verbreiteten Beobachtungs- und Einfühlungsmodelle sowie der Bildekräftewahrnehmung. Im nächsten Unterpunkt wird sich zunächst den offiziellen Tierzuschreibungen, also dem institutionalisierten Standpunkt, zugewendet und im Anschluss werden die Feldberichte und Interviews mit den Biodynamiker:innen erläutert.

Wie bereits im Zusammenhang mit dem anthroposophischen Naturkonzept dargelegt, beinhalten Steiners Kategorienbildungen evolutionistische Konzeptionen sowie bestimmte Hierarchisierungen. Wobei Tiere eine Zwischenposition zwischen Pflanze und Mensch einnehmen. Die Pflanze (wie auch das Tier und der Mensch) besitzt nach anthroposophischem Selbstverständnis eine ätherische Komponente, im anthroposophischen Sprachgebrauch auch »Lebendigkeit« genannt. Darüber hinaus sei das Tier zusätzlich mit Astralität, also einer Seele ausgestattet. Pflanzen besitzen der Anthroposophie zufolge zwar auch einen Astralleib, dieser sei jedoch nicht an den physischen Leib gekoppelt und verweile in der Astralwelt. Tiere und Menschen sind Steiner zufolge stärker emanzipiert von ihrer Umgebung, der »äußeren Welt« (GA 327: 32). Allerdings besitzen Tiere nach anthroposophischem Selbstverständnis kein selbstreflexives Ich, d.h. kein individuelles Ich-Bewusstsein und kein Ich-Konzept wie der Mensch. Sie seien zwar stärker individualisiert als Pflanzen, aber nicht im gleichen Maße wie der Mensch.

Anders als den Menschen betrachtet Steiner das Tier nicht als ein Wesen, das eine Dreigliederung des Organismus aufweist, sondern lediglich eine Zweigliederung. Dem Menschen attestiert Steiner, wie 1917 in seiner Menschenkunde *Von Seelenrätseln* dargelegt, eine Ausdifferenzierung in die drei Grundprinzipien Denken, Fühlen und Wollen, die jeweils mit den von ihm bestimmten Gliedern korrelieren sollen: – das Nervensinnesystem mit dem Denken, das Rhythmusssystem mit dem Fühlen und das Stoffwechsel- system mit dem Wollen. Beim Menschen stehe das Nervensystem, die bewusst im Kopf stattfindende Denkleistung, in einer Polarität zu den unbewussten Vorgängen des Stoffwechsels unterhalb des Zwerchfells; die Atmungsorgane und das Herz, also das rhythmische System, sollen ihrerseits beide Polaritäten trennen (GA 21). Bei Tieren, schlussfolgert Steiner, sei diese Trennung durch das mittlere Glied nicht derart gewährleistet wie beim Menschen und deshalb spricht er beim Tier von einer »Zweigliederung des Organismus« (GA 327: 205). Die Zweigliederung führe nun dazu, dass die Prozesse im Kopf vorzugsweise sinnlich bestimmt seien. Er zementiert so einmal mehr seine Annahme, das Tier sei, anders als der Mensch, nicht durchweg autonom von seinem Umfeld und kein selbstreflexives Wesen – denn seine Sinne hätten es »mit kosmischen Kräften zu tun« (GA 327: 206). Gelegentlich wird diese Unterteilung in Zwei- und Dreigliederung im biodynamischen Milieu weiterhin vertreten.

Allerdings sind die Werke, die über die Tierthematik innerhalb der Anthroposophie publiziert wurden, überschaubar. Im ifaust.de, Archiv des Forschungsrings, sticht die innerhalb der Demeter-Landwirtschaft besprochene Publikation *Mensch und Tier: Fünf Einblicke in ihren Wesensunterschied* (1928, weitere Auflagen folgten 1954 und 1981) hervor, die von Hermann Poppebaum verfasst und von Günther Wachsmuth und der Naturwissenschaftlichen Sektion in Dornach herausgegeben wurde. Diese Abhandlung gibt Einblick in die Attraktivität, die das anthroposophische Mensch-Tier-Ideengebilde

und das anthroposophische Selbst- und Wissenschaftsverständnis unter Umständen ausüben kann. Steiner nämlich bietet, anders als Darwin, eine Kosmologie an, in der der Mensch im Zentrum steht. Wachsmuth lobt in seinem Vorwort das Buch, das nicht wie die sich etablierende Naturforschung in einer »quantitativen Vermehrung« von »Einzeltatsachen« verharre, sondern sich der »Kardinalfrage« der »Naturerkenntnis« annehme sowie dem »trotz oder wegen Darwin noch immer ungeklärten Verhältnis von Tier und Mensch« (Poppelbaum 1928: 7).

In der Vorrede des Verfassers ist zu lesen, dass Poppelbaum die virulenten Debatten rund um die Abstammungslehre mit Leidenschaft verfolgt habe, und er der Meinung war, dass sie sich eigentlich in der ersten Dekade des 20. Jahrhunderts zugunsten von Darwin geklärt hätten. Allerdings trat in Poppelbaums Leben »eine Wendung ein durch die schicksalsentscheidende Berührung mit Rudolf Steiner«, durch die er erkannt habe, der Mensch sei nicht mehr »zufälliger Endpunkt der Tierreihe, sondern der Schwerpunkt der Natura(reiche)« (Poppelbaum 1928: 9). Steiner erlaube es ihm, die Evolutionslehre auf den Kopf zu stellen: Der Mensch sei nicht mehr der Endpunkt der Evolution, sondern »ihr verborgener Quell«, das Urbild aus dem auch die Tierseele stamme (Poppelbaum 1928: 10). Die Menschenseele habe sich also nicht aus der Tierseele heraus entwickelt, sondern andersherum: Die Tierseele sei im urzeitlichen Urbild des Menschen bereits angelegt gewesen. Zugleich sei in der Menschenseele das Göttliche mikrokosmisch abgebildet. Poppelbaum schlussfolgert deshalb: Der Mensch könne mit der »ganzen Welt und jedem Wesen Zwiesprache« halten (Poppelbaum 1928: 10). Das Denken sei dem Menschen unmittelbar gegeben, es sei demnach eine objektive Tatsache, denn »jegliche Erkenntnis ist ja mit einem geheimen Anfangsgliede an dies Zentrum gekettet«, also »jederzeit uranfänglich vorzufinden« (Poppelbaum 1928: 115) und mit dem All-Einen verbunden. Da der Mensch über das Denken in einem »lebendigen Zusammenhang mit den Dingen lebt«, könne er auch die unsichtbaren Prinzipien wahrnehmen, die die Dinge um ihn herum durchweben und gestalten (Poppelbaum 1928: 116).

Über diese Zwiesprache und die übersinnliche Anschauung habe Steiner, laut Poppelbaum, feststellen können, dass die »niederen Tiere« (ausgenommen sind hier Säugetiere und Warmblüter wie Vögel) die Welt lediglich in symbolischen Bilderlebnissen erfahren würden, vergleichbar mit der Traumwelt von Menschen (vgl. Poppelbaum 1928: 109). Die Erlebniswelt dieser Tiere sei »bunt und mit mannigfachen suggestiven Qualitäten durchwoben«, obwohl »viele Tierpsychologen der neueren Zeit« Tierhandlungen mit einem Uhrwerk vergleichen würden – aber diese würden irren. Das Defizit dieser Tiere ist aus anthroposophischer Sicht eher, dass sie nicht wie der Mensch durch das Wachbewusstsein und das Ich-Bewusstsein die Außenwelt als gegenstandsbezogen erleben könnten (Poppelbaum 1928: 110). Unter anderem deshalb seien beim Menschen erkennen und handeln getrennte Handlungen, während diese »beim Tiere in das von einem Bilderlebnisse beherrschte Gesamtgeschehen zusammengezogen« seien, eben ähnlich zu den Traumerlebnissen (Poppelbaum 1928: 113). Tiere seien in der Regel mit ihrer Umgebung verwoben, das Erkennen der Außenwelt sei nahezu ein Erkennen durch den Leib. Besonders Mollusken würden sich an ihre Umgebung anpassen, ihre Körper seien wie eine Verlängerung dieser Umgebung: Denn ihre Farbschattierungen seien eine Weiterführung, eine Anpassung daran (Poppelbaum 1928: 105). Trotzdem unterliegen ihre Bewegungen und ihr Erleben nicht schematischen Abläufen, sondern besäßen innere Plastizität: Es

würden keine »starren Muster vor[liegen]«, sondern ihnen lägen »Typen zugrunde, die sich variieren lassen« (Poppelbaum 1928: 113). Bei Vögeln und Säugetieren könne man zwar eine gewisse Autonomie von der Umgebung feststellen – Krähen würden beispielsweise zwischen Flinte und dem Stecken auf dem Rücken des Bauern unterscheiden –, dennoch würden sie im Vergleich zum Menschen unverhältnismäßig auf äußere Reize reagieren und könnten mehrheitlich keine Bedeutungszuschreibung zuordnen (Poppelbaum 1928: 120).

Das ehemalige Vorstandsmitglied des Demeter-Verbandes, der anthroposophische Tierarzt Wolfgang Schaumann (1924–2008), vermittelte ein ähnliches Tierverständnis. Zwar betont auch er, dass in den Tieren eine »Weisheit waltet; eine Intelligenz, die dem Leben dient, das Leben der Tierart erhält und fördert« (Schaumann 1988: 112), doch die Tiere seien leiblich von ihrem Willensdrang bestimmt. Dies habe er nach Geburten beobachtet: »Wenn die Kuh nach der Geburt sich umsieht, nimmt sie das Kalb wahr, und so gleich entsteht ein starkes Drängen, mit dem Kopf zum Kälbchen hinzugelangen. Sie will nicht nur sehen, sondern auch riechen und schmecken [...] Der ganze Leib ist ergriffen von dem Willen, zum Jungen hinzugelangen [...]« (Schaumann 1988: 113). Die Tiere seien innerlich von ihren Sinneserscheinungen durchdrungen; sie seien in ihre Umwelt eingebunden, »ihren Lust- und Unlustgefühlen folgend« (Schaumann 1988: 114). Die Art, wie sich Tiere in ihre Umwelt eingliedern, würden ihre Gliedmaßen und Stoffwechselorgane diktieren. Da der Mensch aber eine von seiner Umwelt emanzipierte, vorausschauende, kalkulierende Intelligenz besitze, könne er diese zur Grundlage seines Handelns setzen und in die Entwicklung von Tierarten lenkend eingreifen, beispielsweise im Rahmen der Tierzucht (Schaumann 1988: 113f.).

Der Mensch zeichnet sich in diesen anthroposophischen Schriften durch seinen emanzipierten Bezug zur Umwelt aus sowie durch sein Ich-Bewusstsein und seine Fähigkeit, Unsichtbares und die geistige Welt über das Denken abzutasten. Tiere würden dies nicht vermögen, würden aber ein ausgeprägtes Gefühls- und Innenleben besitzen. Im Verlauf der vorliegenden Arbeit wird an mehreren Stellen deutlich, dass diese Sichtweise nicht singulär von Poppelbaum und Schaumann vertreten wird, sondern weiterhin – wenngleich sie nicht gänzlich unumstritten ist – als Schwerpunktsetzung innerhalb des biodynamischen Milieus im 21. Jahrhundert akzeptiert wird.

Dass der tierische Organismus durch seine Form- und Farbengestalt sowie seine Gliedmaßen »im ganzen Zusammenhang des Naturhaushalts drinnen« (GA 327: 58) leben würde, hat Steiner ebenso im *Landwirtschaftlichen Kurs* vermittelt. Er dichtet dabei ferner eine kosmologische Bedeutung und Einbettung hinzu, indem er auf die Planeteneinwirkungen verweist: So sei der hintere Teil des Rindes von Venus-, Merkur- und Mondeinwirkungen durchdrungen und polar dazu stehe der Kopf und die Schnauze in Verbindung mit der Sonne (GA 327: 58f.).

9.3.2 Rinder und ihre kosmosempfangenden Antennen

Da Haus- und Hoftiere (einige Biodynamiker*innen treffen keine begriffliche Unterscheidung) mit ihrer angenommenen seelischen Qualität ein verbindendes Element im Betrieb darstellen, kommt ihnen eine besondere Rolle bei der Hofgestaltung zu. Es wurden Demeter-Richtlinien ausgearbeitet, die die Tiere und ihre Wesensart besonders

schützen sollen: Für Rinder liegt beispielsweise ein Verbot der »Enthronung« vor, die Herdengröße bei Hühnern ist begrenzter im Vergleich zu anderen Landwirtschaftsformen in Industrieländern und die Bienenhalter·innen müssen das Bienenschwärm ermöglichen, um nur einige Beispiele zu nennen (vgl. Geier, Fritz 2016: 102, 105). Wie für die Anthroposophie charakteristisch, orientiert sich die Demeter-Leitung an dem von Steiner vorgeschlagenen »holistischen« Blick auf Tiere. Nicht das sezirierte Knochengerüst gelte es zu studieren, sondern »den Haushalt der Natur« und die Umwelt des Tieres – nur so könne man das Tier und die Natur verstehen. So vermittelte Steiner: »wenn man hinsicht auf dasjenige, womit das Tier in einer ganz unmittelbar intimen Wechselwirkung steht« (GA 327: 198).

Besonders beachtet werden die Hausrinder² in der biodynamischen Landwirtschaft; ihnen kommt nach biodynamischem Selbstverständnis die Funktion zu, den Hoforganismus zu harmonisieren – durch ihre ruhige Wesensart einerseits, aber auch durch ihren wertvollen Dung. Steiner überhöht im *Landwirtschaftlichen Kurs* den Verdauungsprozess der Kuh, dessen Vorzüglichkeit man vor allem an den Hörnern und Klauen ablesen könne. Des Weiteren konzentriere sich in den Hörnern eine kosmische Kraft, die den vorhandenen Hoforganismus nähere, indem sie sich über die Verdauung mit dem auszubringenden Mist vereine. In diesem Sinne wird im folgenden Auszug von Steiner die Kuh als Wesen gedeutet, welches das Astralische in sich aufnimmt:

Die Kuh hat Hörner, um in sich hineinzusenden dasjenige, was astralisch-ätherisch gestalten soll, was da vordringen soll beim Hineinstreben bis in den Verdauungsorganismus, so daß viel Arbeit entsteht gerade durch die Strahlung, die von Hörnern und Klauen ausgeht, im Verdauungsorganismus. [...] Etwas Lebenstrahlendes, und sogar Astralisch-Strahlendes haben Sie im Horn. Es ist schon so. Würden Sie im lebendigen Kuhorganismus herumkriechen können, so würden Sie, wenn Sie drin wären im Bauch der Kuh, das riechen, wie von den Hörnern aus das Astralisch-Lebendige nach innen strömt. Bei den Klauen ist das in einer ähnlichen Weise der Fall. (GA 327: 97f.)

² Wenngleich Erläuterungen über Rinder im Vergleich zu anderen Nutztieren den *Landwirtschaftlichen Kurs* dominieren, werden Fragen der Tierhaltung wiederum im Gegensatz zum Pflanzenanbau nur peripher von Steiner behandelt. Zander vermutet, dies zeige, dass Steiner die Schwerpunkte auf die betriebswirtschaftliche Situation der Keyserlingks abgestimmt habe. Beispielsweise führt Steiner seine Ansichten über Rübenematoden – ein konkretes Problem, das in Koberwitz vorherrschte – detailreich aus, während Fragen der Viehwirtschaft nachrangig behandelt werden (vgl. Zander 2007: 159f.). Liest man allerdings den Fragenkatalog, den der Graf Carl von Keyserlingk einen Monat vor Kursbeginn an Steiner übermittelt hatte, lässt sich ein Interesse an Tierwohl und Tierzuchtfragen seitens des Grafen feststellen: Er stellte Fragen bzgl. Überbeanspruchung und Kastration von Tieren, künstlicher Befruchtung, den Gestirneinflüssen bei der Haustierzucht sowie, inwiefern das Urtier tierische Arten geprägt habe. Außerdem berichtet der Neffe des Grafen, Alexander von Keyserlingk, dass sein Onkel sich von dem üblichen Vorgang, jedes Jahr 1.000 Milchkühe zu kaufen, es »abzumelken« und wieder als Schlachtvieh zu verkaufen, loslösen wollte. Kranke Rinderbestände aufgrund von Leistungsfütterung und noch kursierender Tuberkulose wurden ebenfalls beobachtet (vgl. Koepf; Plato 2001: 18, 33). Die Themenschwerpunkte hätten demnach gleichermaßen anders gelagert sein können.

Die Hörner der Kühne sind demnach laut Steiner eine Art kosmische Antenne, die die Ausscheidung veredelt. Der Kuh-Mist wird dabei zur Grundlage für die Etablierung eines anzustrebenden kosmischen Gleichgewichts im gesamten landwirtschaftlichen Ökosystem, das letztlich ebenfalls gesundheitsfördernd auf den menschlichen Körper wirken soll, der von biodynamischen Erzeugnissen genährt wird. In diesem Sinne bilden für Steiner Kühne buchstäblich die Grundlage für die biodynamische Landwirtschaft: Das Geistige soll durch ihren Mist harmonisiert werden (vgl. LeVasseur 2016: 122).

Aber nicht nur die kosmisch strahlenden Hörner reichern im biodynamischen Kosmos den Mist an, sondern ebenso deren Einfluss auf die Gehirnaktivität. So korreliert Steiner im *Landwirtschaftlichen Kurs* das Gehirn und den Darm der Kuh und schreibt: »die Hirnmasse ist einfach zu Ende geführte Darmmasse« (GA 327: 201). Diese Analogiebildung resultiert möglicherweise zum einen aus einer wahrgenommenen optischen Ähnlichkeit von Gehirn- und Darmwindungen, also eine Analogiebildung aufgrund von Form-Äquivalenten, zum anderen ist sie vermutlich auf das Zweigliederungsmodell zurückzuführen, das besagt, Kopf und Bauchbereich stünden in engem Austausch. Nach dieser Logik wird letztlich die Gehirnaktivität mit in das Ausscheidungsergebnis einbezogen, Darm und Hirn veredeln demnach gleichermaßen den Mist.

Diese harmonisierende Funktion der Kühne bleibt auch im 21. Jahrhundert ein bedeutsvolles und viel besprochenes Element innerhalb der biodynamischen Bewegung. So schreibt Hurter, Leiter der Landwirtschaftlichen Sektion am Goetheanum, Kühne würden die auf einem Hof vorhandenen Substanzen durch ihr Traumbewusstsein ordnen:

Der Strom an Substanzen, der im Betrieb zirkuliert, kommt als Futter zu den Tieren, im Wesentlichen zu den Kühen. Diese unterziehen dieses Futter, wenn sie wiederkaulen, einer »kosmisch-qualitativen Analyse«. Das heißt, das Futter wird sinnlich und physiologisch beim Fressen und Verdauen umfassend wahrgenommen. Dabei lebt die Kuh nicht in einem Wachbewusstsein, sondern in einer Art Traumbewusstsein. (Hurter 2014: 35f.)

Auf einen ähnlichen Exzessionalismus der Kuhhörner wird im Präparate-Leitfaden des Demeter-Verbandes verwiesen, in dem die Bedeutung des Hornmist-Präparates dadurch erklärt wird, dass die pflanzliche Nahrung, die als Kuhfladen ausgeschieden wird, »während des intensiven Verdauungsvorgangs« im »Organismus der Kuh von organischem und seelischem Leben durchwirkt« werde. Mit ihrem »Nerven-Sinnes-System erleben« die Rinder »traumhaft die im Fressen und Kauen und Verdauungsvorgang freigesetzten Sinnesqualitäten des Futters« (Sax 2004: 5).

Auch Dorian Schmidt gibt an, das Rinder-Bewusstsein über die Bildekräftemethoden erforscht zu haben und kommt zum gleichen Ergebnis wie Steiner: »Das Bewusstsein des Rindes in der Kopfregion, sein seelisches Erleben dort, wird durch die Hörner-Hüllen nach unten in den Leib hineinreflektiert« (Schmidt 2016: 14). Weiterhin paraphrasiert er Steiner, wenn er angibt, seine Betrachtungen hätten erwiesen, die Kuh besitze ein ausdifferenzierteres Verdauungssystem, in dem Eindrücke verarbeitet werden könnten, die weit über das hinausgingen, was der Mensch im Alltag durch sein Denken verarbeiten könne. Ferner würde die Kuh über die Verdauung freiwerdende Bildeprozesse erleben und mit kosmischen Vorgängen verschränkt sein (vgl. Schmidt 2016: 14).

In seinem enzyklopädischen Werk *Säugetiere und Mensch* beschreibt ebenso der goetheanisch orientierte Forscher Wolfgang Schad die angenommene Qualität der Hörner und des Stoffwechsels der Huftiere allgemein, die die »Gesamtorganisation« bestimmen sollen (Schad 2012: 45). Er geht, wie andere Anthroposophinnen auch, davon aus, dass sich Verdauungsprozesse insbesondere an den Hörnern abbilden. Der Bulle beispielsweise habe eben deshalb kürzere und dickere Hörner, weil es zu Stauvorgängen beim Stoffwechsel komme. Seine Hörner sollen eine Selbstdarstellung vermitteln, während die Hörner der Kuh offener seien, offener für die Belange der anderen Herdenwesen und der Kälber (vgl. Schad 2012: 369, 376). Auch er ist der Ansicht »eine Kuh wacht nie [...] vollkommen auf« (Schad 2012: 47). Anders als beispielsweise Nagetiere, die ein hellwaches sinnesaktives, aufgewecktes leibliches Dasein erleben sollen, seien Huftiere gemächlich und in sich gekehrt: »Nur wie ein Schleier scheint der halbbewusste Blick einer Kuh die Umwelt wahrzunehmen« (Schad 2012: 1102). Der Anblick eines Wiederkäuers strahle ein »ruhiges Wohlgefühl aus«. Wie durchgehend die Kuh von ihrem Verdauungsprozess bestimmt sei, lese sich unter anderem an den Zähnen ab: Ihr fehlen die Schneide- und Eckzähne, sie rupft, statt zu beißen – das Gras gelange unzerkaut in den Magen; nur Huftiere, die »immerwährende Optimisten« seien, können derart unverdauliche Nahrung verschlingen (Schad 2012: 49, 1108).

Der von der Kuh stammende Mist ist für Anthroposophinnen folglich besonders wertvoll – er soll durchzogen von den Kräften des jeweiligen Standortes, des ganzen Kosmos sowie der dort lebenden Rinder sein und könne deshalb auf Pflanzen besonders vitalisierend wirken. Zucht, Haltung und Fütterung werden dementsprechend so eingerichtet, dass die »Kuhherde zum Verdauungspol des ganzen Hoforganismus« wird; dieses Verständnis spiegelt sich zuweilen in der architektonischen Gestaltung der Hölfe, denn viele Kuhställe befinden sich in der Mitte eines Demeter-Betriebs (Hurter 2014: 35f.).

9.3.3 Die Demeter-Richtlinien

In den Demeter-Richtlinien sind die Haltungsbedingungen, die teilweise auf einer anthroposophischen Grundlage fußen und nach Steiners Tod erheblich weiterentwickelt wurden, festgehalten. Diese Richtlinien verhelfen biodynamischen Idealen dazu, sich in der Landbaupraxis und den architektonischen Begebenheiten zu spiegeln und zu verankern. Wer den verbindlichen Teil der Auflagen nicht einhält, darf seine Erträge nicht unter dem Demeter-Prüfsiegel vermarkten. An erster Stelle weist der Richtlinien-Katalog von Demeter International die Lesenden unter dem Punkt »Viehhaltung« auf die Beseeltheit des Tieres hin:

Das Tier als beseeltes Wesen ist als Haustier besonders auf unsere Obhut angewiesen. Leitlinie des täglichen Handelns sollte sein, ihm die nötige Fürsorge angedeihen zu lassen und ihm gleichzeitig spezifische wesensgemäße Entfaltungsmöglichkeiten zu schaffen. Physische und psychische Ungleichgewichte wollen rechtzeitig erkannt und vorsorgend ausgeglichen werden. Stetige, wache Betreuung des Tieres ist dafür Voraussetzung. (Demeter-International 2018: 16)

Diese Forderung soll kein abstraktes Bekenntnis bleiben, sondern sich in den folgenden Abschnitten in spezifische Vorgaben und (Soll-)Richtlinien übersetzen. Zudem werden die Landwirt·innen dazu angehalten, einen sozialen Umgang mit allen Hofbeteiligten anzustreben und ökologisch orientiert zu wirtschaften. Demnach soll beispielsweise der Tierbesatz an die klima- und standortbedingten Möglichkeiten der Futtererzeugung angepasst werden. Mindestens 50 Prozent des Futters muss vor Ort oder in einer Demeter-Betriebskooperation hergestellt werden und die Landwirt·innen werden dazu angehalten, die Rinder überwiegend mit Grünfutter und Heu zu füttern. Eine ganzjährige Stall- und Anbindehaltung ist darüber hinaus nicht zulässig. Die Tiere dürfen nicht von natürlichem Licht ferngehalten werden und müssen mindestens einen Auslaufbereich zur Verfügung haben. Idealerweise sollen die Tiere im Sommer täglich auf die Weide dürfen, im Winter zweimal wöchentlich (vgl. Demeter-International 2018: 17, 23, 24).

Überdies sollen über die Richtlinien bestimmte Ideale des Tierwohls umgesetzt werden, die sich durch architektonische Maßnahmen konkretisieren sollen. Dementsprechend werden die Landwirt·innen dazu angehalten, einige Merkmale beim Stallbau zu berücksichtigen: Die Liegeplätze der Rinder sind beispielweise mit Einstreu zu versehen, ein über 50-prozentiger Spaltenbodenanteil ist nicht gestattet und die Zahl der Fress- und Liegeplätze soll mit der Anzahl an Rinder im Stall abgestimmt werden (Demeter-International 2018: 19).

Laut den Richtlinien sind die Hörner »Teil der Ganzheit des Kuhwesens«, weshalb der Katalog festhält, dass »das Enthornten von Tieren und enthornte Tiere« auf dem Hof »nicht gestattet« sind (Demeter-International 2018: 20). Diese Bestimmungen gelten nicht lediglich für Rinder, sondern ebenfalls für andere Raufutterfresser wie Schafe und Ziegen. Für Schweine hält der Richtlinienkatalog ein Verbot des Schwanz- und Ohrenkupierens sowie des Zähneschleifens fest. Zur »Verbesserung der Sozialstruktur« soll der Betrieb im Rahmen der Geflügelhaltung zwei Hähne pro 100 Legehennen vorsehen und es sollen unter anderem genügend »Sandbademöglichkeiten und Möglichkeiten zum Sonnenbaden« eingerichtet werden. Die Demeter-Richtlinien schreiben zudem vor, dass jegliche Manipulation des Tieres wie das Schnabelkürzen, Schnabeltouchieren oder die Kastration untersagt sind (vgl. Demeter-International 2018: 21). Unter dem Punkt »Arzneimittelbehandlung von Tieren« steht, dass Naturheilverfahren vorzuziehen und Antibiotika nur unter Anweisung eines Tierarztes anzuwenden sind. Wachstumshormone sind prinzipiell nicht erlaubt (vgl. Demeter-International 2018: 31f.).

Überhaupt wird in den letzten Dekaden besonders die Tier-Mensch-Beziehung innerhalb der Demeter-Landwirtschaft und dementsprechend in den Anweisungstexten des Demeter-Verbands thematisiert. Der Mensch habe einen wesentlichen Einfluss auf das Tierwohl, hält der *Werkzeugkasten für die horntragenden Milchkühe* fest, und empfiehlt: Die Betreuungsperson müsse eine stabile Rangordnung unterstützen und soziale Gruppenbildungen in der Herde im Blick behalten. Sie soll einen sicheren und ruhigen Umgang begünstigen; Vertrauensbildung könne dadurch befördert werden, indem beispielsweise wenig Personalwechsel stattfindet und direkt nach der Geburt Kontakt zu Jungtieren hergestellt wird. Für ein reibungsloses Herdenmanagement seien ebenfalls die Betriebsleiter·innen zuständig sowie für eine rindergerechte Stalleinrichtung (vgl. Johns; Mück 2019: 45f.).

9.3.4 Die biodynamische Kuh im Alltag

Der Leiter und Dozent an der biodynamischen Landbauschule in Rheinau Martin Ott³ geht in seinem schweizweit⁴ über anthroposophische Kreise hinaus vielfach besprochenen Buch *Kühe verstehen – eine Partnerschaft beginnt* auf das Sozialleben von Kühen ein, wie er es in seinem landwirtschaftlichen Betrieb erlebt hat. Durch Ott's Position als Schulleiter und seine Präsenz in den Medien ist seine Darlegung als nicht rein informelle Perspektive einzustufen, sondern vornehmlich als institutionalisierter Standpunkt.

Wie bereits mehrfach unterstrichen, kommt den Hörnern der Kuh bei Biodynamiker-innen eine besondere Funktion zu und Landwirt-innen nehmen an, dass das auch im sozialen Leben der Kühe untereinander der Fall sei. Ott geht davon aus, dass die Kuh eher schlecht sieht und wahrscheinlich nur die Grundbewegungen und die Umrisse eines Körpers wahrnehmen kann. Gerade deshalb seien die Hörner wichtig, um visuell Kontakt herzustellen. Kühe haben ihm zufolge ein differenziertes Ausdrucks- und Sozialverhalten und können über ihre Kopfhaltung und folglich ihre Hörner über eine beachtliche Distanz hinweg Befindlichkeiten mitteilen: Sie würden über die Hörner Zuneigung und Abneigung ausdrücken, es Artgenossen erlauben näherzukommen oder sie wegdrücken. Während die Rinder untereinander sich eher schematisch, quadratisch wahrnehmen, könnten Dank der Stellung der Hörner dennoch partikulare Signale mitgeteilt werden. Das Horn werde überdies für sozial-körperliche Interaktionen angewendet, beispielsweise, um den Körper zu reinigen und um sich gegenseitig den Rücken zu kratzen. Aber Kühe würden sich nicht nur gegenseitig mit den Hörnern den Rücken kratzen, er habe erstaunlicherweise beobachtet, wie Kühe bisweilen sogar mit ihrem Horn einer Freundin die Augen ausputzen. Für ihn ist dies ein eindeutiges Zeichen sozialer Kompetenz, denn man müsse bedenken, wieviel Vertrauen es bedürfe, um eine andere Kuh an eine derart empfindliche Stelle heranzulassen (vgl. Ott 2011: 60f.).

Ott vertritt die Ansicht, Hörner seien unabdingbare Kommunikationsinstrumente, die vor allem einen sozialen Austausch ermöglichen würden, und sie seien keine Kampf-instrumente, wie vornehmlich, aber seiner Meinung nach fälschlicherweise, angenommen. Sie befähigen die Kuh aus Ott's Sicht dazu, eine hochdifferenzierte soziale Sprache zu pflegen und sofort Konflikte zu lösen, bevor es zum Kampf kommen müsse, so würden über die Hörner Bewegung, Aktion und Reaktion mitgeteilt. Dies wiederum ermögliche der Kuh, eine individuelle Entwicklung und Ausdrucksfähigkeit auszubilden, was Ott zufolge letztlich zu einem inneren Ausgleich bei den Rindern führe (vgl. Ott 2011: 65). Der Schulleiter betont in seinem Buch also vorrangig die sozialen Fähigkeiten der Kuh und bezweifelt auch keineswegs, dass Freundschaften zwischen Kühen entstehen können. So gibt er an, beobachtet zu haben, wie Kühe, die über ein halbes Jahr getrennt lebten, ihre Freundschaften wieder aufnahmen, sobald sie wieder in der gleichen Herde

3 Mit Martin Ott fand ein längeres Treffen am 17.3.2018 in Rheinau statt. Es handelte sich dabei nicht um ein formelles Interview; er verwies mich auf sein Buch und führte ein längeres informelles Gespräch mit mir.

4 Rezensionen u.a. auf Umweltnetz-Schweiz (Stiftung Umweltinformation Schweiz, [124]), in der Wochenzeitung (Dytrich, [125]) und in der NZZ (Krebs und Höber, [126]).

lebten. Damit Kuh-Freundschaften gelebt werden könnten, bedürfe es allerdings eines kuhgerechten Stalls, der ein möglichst reibungsloses Sozialleben fördere:

In einem guten Freilaufstall mit genügend Platz können Freundinnen diese Freundschaften wunderbar ausleben, indem sie sich körperlich nahe sind, indem sie sich gegenseitig belecken, indem sie »Kopf an Kopf« nebeneinanderliegen. Auf der Weide fressen sie beieinander, haben mehr Körperkontakt zueinander als andere Kühe, es besteht eine wirkliche Freundschaft. (Ott 2011: 102)

Auch andere Landwirt-innen betonen, dass der Standort und die Rahmenbedingungen, in denen sich die Tiere befinden, deren Möglichkeit mitbestimme, sich in ein soziales Gefüge einzubringen. Ein pensionierter Biodynamiker, der trotzdem weiterhin auf dem Betrieb aushalf, gab an, auf der Weide⁵ sei immer hinreichend viel Platz, damit Rinder reibungslos nebeneinander fressen und ruhen könnten. Der Laufstall hingegen sei nicht unbedingt ein geeignetes Umfeld für Rinder: Wenn rangschwache Kühe im Laufstall in Ruhe verdauen wollten, würden sie oftmals von ranghöheren geschubst und bedrängt werden. Vor allem das schwächere Tier brauche Platz, deshalb sei er wider Erwarten nicht gegen die Anbinde-Haltung. Als er noch einen Anbinde-Stall gehabt habe, erläuterte er, habe weniger Stress in der Herde geherrscht, weil jede Kuh sich in Ruhe ihrem Futter zuwenden konnte.⁶ Freundschaften gebe es in seiner Herde, aber als besonders solidarisch habe er Herden dennoch nicht empfunden. Die festgestellten Freundschaften seien zumeist eher »schicksalhaft« entstanden, also nicht durch vielschichtige Sympathien bedingt gewesen. Er habe beobachtet, dass letztlich Freundschaften durch bestimmte Konstellationen hervorgerufen werden würden. So pflegen beispielsweise zwei Kühe, die gemeinsam in einer Herde eingeführt wurden, in aller Regel eine besondere Verbindung, aber es handele sich hierbei um zufällig entstandene Allianzen. Ein Konzept von Gerechtigkeit, wie es sich beim Menschen herausgebildet habe, hätten die Rinder nicht, und deshalb würde er deren Verhalten auch nicht moralisch bewerten: »Die leben halt ihre Herdenstruktur«, so seine Sichtweise. »Das Gebot der Fairness gibt es in der Herde nicht. [...] Die Kuh will nicht gut sein, sie lebt einfach ihre Empfindung« (I-5, 5.5.2019 und Feldbericht 4.5.2019).

Anders als von Ott wurden von diesem Landwirt die sozialen Beziehungen nicht als grundsätzlich kooperativ bewertet. Wie der Landwirt jedoch eingangs betonte, könnten Rangkämpfe durch beengte Stallungsverhältnisse, menschliche Fehlhandlungen oder allgemeine Stressbedingungen auf einem Hof ausgelöst werden. Insofern war er nicht

5 Weidehaltung bei Milchkühen wird in Deutschland in der konventionellen Haltung kaum noch betrieben, da die Herden zu groß geworden sind, um sie zweimal täglich zum Melken in den Stall zu führen. Zudem wird die Weidehaltung als unrentabel erachtet, da die Milchleistung durch Weidegras im Vergleich zu Silagefütterung geringer ausfällt (vgl. Ruge 2020: 61).

6 Der Tierwohlberater Peter Hinterstoisser erwähnt ähnliche Beobachtungen in einem Beitrag in der Zeitschrift *Lebendige Erde*. Neben den Vorteilen, die ein Tiefstrebereich biete, wie die Schonung der Sprunggelenke, könne der soziale Stress allerdings zunehmen: »die rangniedrigen Tiere liegen nicht lange, wenn eine Stärkere durchgeht« (Hinterstoisser 2014/4: 14). Laut dem Tierwohlberater sind hornstoßbedingte Hautverletzungen an Hals und Flanke die häufigsten Probleme, die im Freilaufbereich der Ställe auftreten oder im beengten Raumbereich vor dem Melkstand.

der Meinung, dass Rangkämpfe willkürlich und zwangsläufig stattfänden, sondern gleichermaßen von äußeren (materiellen oder menschlichen) Faktoren beeinflusst werden könnten. Ott und er sind sich demnach einig, dass das Sozialverhalten der Rinder sich in einem sensiblen Geflecht räumlich-materieller und sozialer Konstellationen entfaltet.

Zudem erachtete der Befragte die Hierarchien in seinem Stall, in dem zumeist um die fünfzehn Kühe untergebracht waren, als eher flexibles Gebilde: Es gebe beispielweise eine ranghohe Kuh in Bezug auf den Schlafplatz, also eine Kuh, die sich den bequemsten Schlafplatz im Stall gesichert habe; daneben gebe es eine, die als erstes zur Futtertränke gelassen werde und außerdem gab es zu dem Zeitpunkt meines Besuchs nicht nur eine Leitkuh, sondern eine Doppelspitze (Feldbericht 4.5.2019).

Die Leitkuh wird häufig als Alpha-Kuh bezeichnet. Diese Alpha-Kuh wird innerhalb ihrer Gemeinschaft als Ranghöchste anerkannt beziehungsweise drängt sich an die Hierarchie-Spitze; auf diese Position gelangt sie über physische Kraft, Alter und von den Herdenmitgliedern zugeschriebenes Erfahrungswissen. Kuhforscher:innen bezeichnen mit den Alpha-Kühen solche Kühe, die sehr geschickt die Herde zu hochgewachsenerem Weideland führen und Signale an die Gruppe bezüglich möglicher Verhaltensweisen (fliehen, aufreihen) in Stresssituationen aussenden (vgl. King 2017: 127). Die Leitkuh besitzt das Vertrauen der Herde, was ihr ermöglicht, ihre Herdenmitglieder durch prekäre Situationen möglichst gekonnt hindurchzuführen.

Im Zusammenhang mit der Herdenhierarchie wurde überdies geäußert, dass das Herdengefüge, möglicherweise Stress reduziert oder Stressreduktion herbeiführt: »Das Ziel einer Herdenhierarchie ist es ja auch, Stress zu vermindern« (I-8, 8.5.2019). Ein weiterer Landwirt behauptete seinerseits, Rangkämpfe seien vornehmlich da, um Alltagssituationen abzuklären (Wer darf zuerst ans Fressgitter?), deshalb würden solche Kämpfe paradoxe Weise zu reibungsloseren Abläufen führen (I-17, 9.9.2019). Ebenfalls kamen Lernprozesse innerhalb von Tiergemeinschaften in den Interviews zur Sprache: Die Herde könne ein Gefüge bilden, in dem Jungtiere und Kälber im Spiel ihre Grenzen austesten und herausfinden können, wann sie von den Kühen zurechtgewiesen würden. Oder innerhalb einer Stute-Fohlenbeziehung orientiere sich das Fohlen an Vertrauenszuschreibungen der Mutter (I-11, 5.6.2019). Das Leben in der Herde oder mit verwandten Tieren führt den Befragten zufolge zu Lernprozessen.

Während einige Landwirt:innen eher die eigennützige Perspektive des Kuh-Verhaltens betonen, wird daneben auch der Kooperationswillen der Kühe unterstrichen, wenn es etwa darum geht, etwas gemeinsam zu erreichen, was allein nicht erreicht werden kann, wie etwa, sich für eine neue Weide einzusetzen. Auch dies würde auf die Sozialkompetenzen der Kühe hinweisen, wenngleich das Ziel egoistischer Natur sei, wie mehr Futter für sich selbst zu gewinnen (vgl. I-9, 29.5.2019). Für andere Befragte gehen die sozialen Fähigkeiten über den individuellen Nutzen hinaus. So wird angemerkt, Tiere könnten Konflikte eventuell besser lösen als Menschen und seien nicht nachtragend. Machtkämpfe und Aggressionen entstünden eben gerade dann, wenn Menschen das Sozialgebilde einer Herde ständig verändern würden, indem sie die Tiere auswechselten – also, wenn Landwirt:innen aktiv die sozialen Fähigkeiten der Kuh behindern würden (I-11, 5.6.2019).

Des Weiteren wird angegeben, an den geäußerten Gefühlen könnten Betriebsmitarbeitende beobachten, dass Kühe grundsätzlich ein Sozialleben pflegen würden. Wie

bereits bemerkt, seien Kühe im Stande, Freundschaften zu pflegen und Abneigungen gegenüber Herdenmitgliedern auszudrücken. Ein anderer Befragter unterstrich im Interview eine ähnliche Ansicht: Er habe festgestellt, dass Mütter ihre Kälber auch nach Jahren der Trennung wiedererkennen würden, wenn sie zuvor eine enge Beziehung gehabt hätten. Allerdings seien seines Erachtens trauernde Rinder noch bemerkenswerter. Er habe Rinder beobachtet, die ihre Artgenossen vermissten, »und ein wesentliches Element von Trauern ist, jemanden vermissen«, begründete er seine Annahmen (I-10, 12.5.2019). Trauer wird demnach aus seiner Perspektive als Ausdruck eines unharmonischen Soziallebens, eines vorhandenen Gefühlslebens und eines rudimentären Gedächtnisses gedeutet.⁷

Grundlegend positiv für das Herdengefüge wird die Anwesenheit eines Stiers bewertet. Eine ehemalige Landwirtin berichtete beispielsweise: »Ich hatte einen Bullen, der hatte einer meiner Wasserkühen das Leben gerettet, indem er das ganze Dorf zusammengebrüllt hat, als ihr Kalb im Geburtskanal stecken geblieben ist« (I-3, 11.3.2019). Aus ihrer Sicht wird die Anwesenheit des Stiers von Stier und Mutterkühen gewünscht; die Mutterkühe seien »stinksauer«, wenn der Stier von der Herde getrennt würde und der Stier umgekehrt auch, »wenn er von seiner Familie getrennt« werde und »irgendwo alleine« stehe (I-3, 11.3.2019). Allerdings werden nicht auf allen Höfen Stiere gehalten, weil einige Landwirt·innen den Umgang mit ihnen fürchten; gerade Höfe, die oft Praktikant·innen aus Waldorfschulen aufnehmen, möchten dadurch Verletzungsgefahren ausschließen.

Die Landwirt·innen weisen ebenfalls darauf hin, dass sich insbesondere in Familienverbänden ein ausgeprägtes Sozialleben entwickeln könne. Zwar äußerten zwei Bauern, dass junge Kühe das Muttersein sozusagen erst erlernen müssten, sich die Mutterrolle aber mit den Jahren graduell verstärke. Eine Landwirtin berichtete, sie würde junge Kuh meistens gemeinsam mit dem Kalb von der Herde trennen, damit die Mutterkuh ihr Kalb als ihr eigenes identifizieren und sich an ihre neue Rolle herantasten könne (Feldbericht 3.6.2019). Insofern kann unter Biodynamiker·innen die Bereitschaft festgestellt werden, proaktiv in das Sozialleben der Kühe einzugreifen und es gegebenenfalls zu fördern.⁸

Eine promovierte Agraringenieurin mit Spezialisierung auf der Nutztierhaltung und bekennende Anthroposophin ordnete ihrerseits das Sozialverhalten der Kühe zwischen zwei Polen ein: Das Sozialleben der Herdenmitglieder spiele sich zwischen Kooperation

- 7 In der Schweizer *Sonntagszeitung* erläutern zwei Tierverhaltensforscher·innen vom FiBL, die der Biodynamik nahestehen, dass beobachtet wurde, dass, wenn Tiere die Herde verlassen müssen, einige Tiere der Herde das Fressen im Anschluss verweigerten. Manche Landwirtinnen würden dies als Trauer interpretieren und griffen deshalb auf das homöopathische Trauermittel »Ignatia« zurück. Dieses würden sie auch Kälbern verabreichen, die von ihren Müttern getrennt wurden (vgl. Baier 2020: 56).
- 8 Eine Studentin der Agrarwissenschaften, die Praktika auf Demeter-Höfen absolviert hatte, meinte, sie habe erlebt, dass einige Milchkühe sich daran gewöhnen würden, dass ihnen das Kalb abgenommen wird. Dieser »menschliche Eingriff bringt mich schon auch zum Nachdenken«, gab sie an. Während demnach einige Landwirt·innen das Beziehungsleben von Kühen untereinander fördern würden, sei dies nicht auf allen Demeter-Höfen der Fall (Feldbericht 9.9.2019).

und Solidarität einerseits sowie Ausschluss und Hierarchiebildung andererseits ab. Beispielsweise seien Kühe sehr achtsam gegenüber Jungtieren, nicht nur ihren eigenen; sie böten ihnen Schutz vor möglichen Gefahren und würden Kälber anderer Herdenmitglieder nähren. Aber gleichzeitig könne ein ausgeprägtes Konkurrenzverhalten in einer Herde herrschen, denn insbesondere gegenüber Rangschwachen bestehe wenig Solidarität (vgl. I-13, 16.5.2019).

Die befragten Biodynamiker·innen beschäftigte nicht ausschließlich das Sozialleben der Rinder, wenngleich sie das Zentrum eines Hoforganismus bilden, sondern ebenso jenes von Schweinen, Pferden oder Hühnern. Ein Biodynamiker behauptete, in seinem mobilen Laufstall könne eine Gruppe von 20 Hühnern eine Einheit bilden; derzeit besitze er allerdings 50 Hühner und es gebe nun »Sozialfälle« in der Gruppe. Er habe gemerkt, dies seien Hühner, die »einfach nicht richtig dazugehören und am Rand herumlaufen würden«. Da wolle er sich nicht vorstellen, »wie es im Demeter 2.000-Legehennenstall zugeht«, kritisierte er den Verband (Feldbericht 5.6.2019).^{9,10}

9.3.5 Herausforderung: Tierverhalten interpretieren

Einig sind sich die Biodynamiker·innen darin, dass Hoftiere in einem Beziehungsgeflecht leben und ein soziales Leben führen und pflegen. Allerdings stellt es sich als schwierig heraus, das Sozialleben der Kühe zu interpretieren. Dies erweist sich als tagtägliche Herausforderung und Interpretationen sind zumeist an Ungewissheit ge-

⁹ Dass Demeter-Landwirt·innen Kritik am Demeter-Verband oder an Kolleg·innen üben oder zu mindest lebhaft über die Entwicklungen im Demeter-Landbau diskutieren, war ebenfalls während der Zusammenkunft einer Arbeitsgruppe vernehmbar. Nach einer Stallbesichtigung eines kürzlich zuvor zu Demeter »konvertierten« Betriebs gab es Kaffee und Kuchen. Währenddessen animierte eine Person eine Diskussion zwischen dem seit neuestem unter dem Demeter-Prüfsiegel-Produzierenden und den langjährigen Mitgliedern. Plötzlich ergriff ein Landwirt aus der Region das Wort und fragte: »Jetzt eine etwas brenzligere Frage, Du weißt ja, wir sind gegen den 1.000-Kuh-Stall. Wie siehst Du das als Großbetrieb?« Der Neuling verteidigte sich, ja klar sei dies heikel, aber durch die flächengebundene Tierhaltung sei dieses Ausmaß bei Demeter sowieso zwangsläufig ausgeschlossen. [...] Der Moderator dieser Arbeitsgruppen-Unterhaltung brachte diesen Diskussionsstrang zu einem Ende, indem er forderte, es müsse unbedingt ein ehrlicher Umgang untereinander gepflegt werden, und man solle unter Demeter-Höfen nicht damit anfangen, dass die Großen die Kleinen auffräßen, denn sonst sei man im Kapitalismus (vgl. Feldbericht 5.5.2019).

¹⁰ In der Zeitschrift *Lebendige Erde* wird empfohlen, Schutzmöglichkeiten zur Unterstützung des Soziallebens einzurichten und dies können erhöhte Ebenen wie Sitzstangen sein, die bei Konflikten Ausweichmöglichkeiten bieten. Im Freien sollten Schutzräume vor Raubvögeln gewährleistet werden, wie Büsche und mobile Schutzdächer. Der Beitragende behauptet, dass sich Hennen in einer Gruppengröße von einhundert Tieren erkennen können, stabile Rangordnungen würden sich allerdings in Gruppengrößen unter einhundert Tieren herausbilden. Überdies wird die Haltung von Hähnen empfohlen, damit sich Untergruppen in der Hühnergemeinschaft bilden und um dem Ansatz des »wesensgemäßen Hühnerhaltens« gerecht zu werden (Heilmann, Hörning 2014/4: 20–22). Das Beispiel zeigt, dass das Sozialleben der Hühner innerhalb des Demeter-Verbändes Teil der Überlegungen über wesensgemäße Tierhaltung ist. Dennoch ist es legal, maximal 3.000 Legehennen in deutschen Demeter-Ställen unter einem Dach zu halten (Stand 2020; vgl. Demeter e.V., [127]).

koppelt, wie der folgende Feldbericht zeigt. Außerdem wird in folgenden Auszügen einmal mehr deutlich, dass der Stellung der Hörner besondere Beachtung zuteil wird:

Ich bin mit I-8, einer jungen Landwirtin, auf einem Hof im Schwarzwald. Wir stehen im Freiluftbereich des Stalls mit den Ochsen, einer Leitkuh und einigen Kälbern der im Schwarzwald heimischen Sorte der Vorderwälder. Ein einjähriges braun-weiß geschecktes männliches Kalb beginne ich zu streicheln. I-8 erklärt mir dann, es sei eins der letzten Kälber, das letztes Jahr geboren wurde; es sei äußerst schwach, da die anderen Kälber es nicht immer zur Futterstube lassen. Es sehe auch nicht so gesund aus, wirft I-8 ein. Ich zupfe an seinem Fell, und frage »weil das Fell so absteht?«. Sie meint ja, vielleicht habe es Parasiten auf der Lunge.¹¹ Dann wird I-8 von einem zweijährigen Kalb von hinten angeschubst; das denke wohl, wir sollten nicht den Schwächling streicheln und wolle unsere Aufmerksamkeit, sagt I-8. »Und wie findet seine Mutter das, wenn wir hier bei ihrem Kalb stehen, wird die dadurch nicht verängert?«, frage ich. Nein, die freue sich wohl eher, dass wir uns um ihr Kind kümmern¹², antwortet I-8. (Feldbricht 7.5.2019)

Am nächsten Tag stehen wir im Stall und nähern uns der Kuh namens Olivia. I-8 meint, die sei sehr sensibel, manchmal stünde sie im Stall und muhe sehr laut – fast wie ein Elefant; sie bemerke oft eine Art emotionalen Stress bei dieser Kuh. Für ihre sechs Jahre besitze sie allerdings stolze, lange und elegante nach oben geschwungene Hörner. I-8 meint ebenfalls, bei Olivia eine besondere Empfindsamkeit für das Geschehen in der Herde wahrzunehmen und eine markante Zuneigung zu Menschen. Sie habe allerdings häufig Schwierigkeiten, das Verhalten von Olivia zu deuten. Schließlich wendet sie sich einer weiteren Kuh zu, die Banane heißt. Banane hat hingegen nach vorne gerichtete Hörner, die von der Haltung äußerlich Abweisung ausdrücken würden und tatsächlich pflege diese Kuh einen sehr distanzierten Bezug zu Menschen. (Feldbricht 8.5.2019)

¹¹ Später am Morgen erläuterte die Bäuerin, ein Tierarzt werde dies abklären; im Falle von Parasiten werden die Rinder zumeist mit Avermectin-Wirkstoffen behandelt. Bei leichten Schwellungen oder Hornstößen verabreiche sie Arnikasalben.

¹² Die von mir besuchten Höfe versuchten, ihre Kälber möglichst muttergebunden aufzuwachsen zu lassen oder sie zumindest über die Ammenkuhhaltung über einen ausgedehnten Zeitraum zu ernähren. Die Tierforscherin Gaillard hat versucht, die Auswirkungen der Kälberaufzucht in einer akademischen Arbeit zu analysieren. Ihre 2014 erschienene Studie zieht das Fazit, dass besonders die Mutter-Kalb-Beziehung positiv zur Entwicklung der Jungtiere beiträgt. Sie untersuchte die Entwicklung von 18 Holstein-Kälbern, die innerhalb von sechs Stunden nach der Geburt von ihrer Mutter getrennt und isoliert gehalten wurden, mit derjenigen von Kälbern, die nicht getrennt aufwuchsen. Das Ergebnis war, dass Kälber, die mit Herdenmitgliedern aufwuchsen, bessere kognitive Fähigkeiten besaßen, beispielweise bei der Erkennung neuer Objekte, z.B. eines neuen Eimers, und bei der Gewöhnung im Umgang damit. Der Grund für diese Unterschiede zwischen den Kälbern, die in einem sozialen Umfeld aufwuchsen, und jenen, die isoliert gehalten wurden, könne womöglich mit den Angstzuständen zusammenhängen, die allein aufwachsende Kälber durchleben und sie an Lernprozessen hindern würden (vgl. Gaillard 2014: 1-5). Das Beispiel zeigt, dass akademische Forschungsarbeiten die Auswirkungen von Sozialbeziehungen unter Kühen ebenfalls vermehrt in den Fokus stellen.

Dieser Bericht legt nahe, dass die Landwirt·innen sich im Alltag eher spekulativ der Perspektive der Rinder nähern und das Verhalten der Kühe vorsichtig interpretieren, und veranschaulicht zugleich, welch skrupulöse Aufmerksamkeit Kühen auf einigen Demeter-Betrieben entgegengebracht wird. Um das Verhalten von Kühen zu interpretieren, dies wird an diesem Bericht abermals deutlich, orientiert man sich an unterschiedlichen Merkmalen, aber häufig an den für Biodynamiker·innen als besonders bedeutsam erachteten Hörnern.

Die Demeter-Beraterin Tacke schreibt, dass sie gerade Landwirt·innen in der Umstellung rät, besonders auf die Mensch-Tier-Beziehung bei horntragenden Kühen zu achten und ausreichend Zeit für Tierbeobachtungen einzuplanen, denn eine gelingende Mensch-Tier-Interaktion, die Herdenkonflikte reduziere, verringere die Wahrscheinlichkeit von hornbedingten Verletzungen in der Herde. In diesem Sinne fungieren die Hörner quasi als ein Aspekt, der eine bestimmte Sensibilität gegenüber den Landwirt·innen einfordert; sie sind Akteure, die ihre Kraft in Handlungszusammenhängen mit Menschen entfalten (vgl. Latour 2007: 93f.). Ferner unterstreicht die Beraterin: »Umstellung ist Beziehungsarbeit auf vielen Ebenen«, und ein Teil dieser Beziehungsarbeit orientiere sich an den Hörnern (Tacke 2021/2: 17)

Allerdings wird in biodynamischen Kreisen zuweilen angeraten, nicht stets überzuinterpretieren; Hornwachstum nicht immer mit somatisierten Charaktereigenschaften zusammenhängen würden, sondern auch mit biologischen Faktoren, die von der Fütterung und der Stallumgebung beeinflusst werden. Zudem müsse man unterscheiden, wie die Hörner wachsen und wie die Kuh sie verwendet. Tatsächlich aber könnte sich dies bedingen, denn, »wenn eine Kuh spitze, lange Hörner hat und das dann ja auch weiß, dann ist sie oft kühner, stolzer« (I-13, 16.5.2019).

Dabei kann die Hörnerromantik, wie sie Ott anbietet, an ihre Grenzen gelangen. Es war beispielsweise beobachtbar, wie eine Milchkuh an einem Futtertisch mit einer nur begrenzten Anzahl an Fressgittern von einer ranghohen Kuh in die Hinterseite gestoßen wurde, um sie zu verdrängen. Ohne Hörner hätte die ranghohe, die am Fressgitter stehende ebenfalls verdrängt, es hätte aber vermutlich weniger wehgetan (Feldbericht 10.10.2021). Eine Studie von Agroscope und der Eidgenössischen Technischen Hochschule (ETH) in Zürich bestätigt, dass insbesondere in Futterkonkurrenzsituationen negative Emotionen, wie zum Beispiel Angst oder Schmerz, das Tierwohl beeinträchtigen können. Dennoch spricht sich die Studie nicht unbedingt für die Enthornung aus, da horntragende Tiere gegenüber enthornten auch positive Eigenschaften aufweisen, wie beispielsweise eine höhere körperliche Aktivität (vgl. Reiche, Meier 2020: 1).

Ich beobachtete mich in der Forschungssituation zudem häufig dabei, wie ich anfang, das Verhalten nach Mustern zu interpretieren, die mir die Landwirt·innen ausdrücklich oder unterschwellig an die Hand gegeben hatten, wie der folgende Bericht darlegt. Immer wieder betonten die Biodynamiker·innen, ich solle doch darauf achten, wie synchron¹³ sich die Herde zuweilen bewege, sie würde dann »wie geleitet« erscheinen:

¹³ Synchronizität wird im biodynamischen Milieu grundsätzlich positiv bewertet. Ein süddeutscher Landwirt förderte diese gezielt, indem er nur zu bestimmten Zeitpunkten fütterte und somit zugleich bestimmte Zeiteinheiten festlegte, in denen die Kühe »in Ruhe wiederkläuen« konnten. Er versuchte so, einen Rhythmus zu implementieren, der die Kühe unterstützen sollte, denn »je

Ich liege im Gras und beobachte heute Nachmittag sieben Angus-Ochsen auf einer Weide, plötzlich rennen alle mit hochgezogenem Schwanz und voller Aufregung die Wiese runter. Ich dachte, man hätte sie gerufen, sehe anschließend jedoch, wie sie alle an der Wassertränke rumstehen. Drei Stiere stehen vorn mit der Schnauze ins Wasser getunkt, aber sie trinken nicht hastig. Nein, sie stehen da, als würden sie sich fragen, was sie da überhaupt tun. Die anderen Stiere stehen hinter ihnen, alle sehen nun etwas sediert aus und noch bemerkenswerter: Die Stiere vorn am Wasserbehälter bewegen über einen längeren Zeitraum nahezu zeitgleich ihren Kopf. (Feldbericht 5.6.2019)

Einen Monat zuvor war es mir ähnlich ergangen: Ein Landwirt meinte, für ihn seien Kühe Wesen, die sehr in ihrem Innern verweilen würden und wie in einer Art Traumbewusstsein¹⁴ lebten. Schweine hingegen brächten der Welt eine andere »Geste« entgegen, ihre Aufmerksamkeit sei nach außen gerichtet, sie seien aufgeweckte, neugierige Wesen. Während Rinder Harmonie ausstrahlen würden, würden Schweine Aktivität vermitteln. Auf seinem Hof versuchte ich, diese Aspekte nachzuvollziehen:

Insgesamt stehen 14 Kühe vor dem Stall und sind am Wiederkäuen, dabei bewegen sie sich kaum bis gar nicht. Ich laufe zu den Schweinen, auf dem Weg begegne ich dem weißen Hahn, der mit zwei Hühnern am Waldrand in der Erde rumpickt. Die Schweine befinden sich im Gehege links vom Waldrand, sie sind quicklebendig, grunzen, beschnuppern sich, rennen umher, fressen, rennen zu mir, rennen wieder zum Heu; sie sind munter, tollpatschig und schnell. Ihre Aufmerksamkeit scheint in alle Richtungen zu schießen. Bevor ich mich wieder zum Stall und der sich daneben befindenden Hausingangstür hinbewege, hole ich meine Jacke aus meinem Bauwagen, in dem ich übernachte. Etwa 15 Minuten sind mittlerweile vergangen, bevor ich wieder an den Kühen vorbeilaufe, doch noch immer stehen sie an der gleichen Stelle, die Augen halb geschlossen. (Feldbericht 7.5.2019)

Nach diesen Eindrücken, fragte ich mich, ob ich mich in einer Art epistemologischem Spiegelkabinett befinden würde. Wenn jemand die Herde als synchron und geleitet agierend zeichnete, lenkte ich im Anschluss häufig die Aufmerksamkeit auf diesen Aspekt. Oder wenn einzelne Landwirt:innen Milchkühe und deren Freundschaften in den Fokus setzten, konnte diese Typisierung die eigene Sichtweise färben und wiederum dadurch relativiert werden, wenn andere Personen Aspekte wie egoistisches Verhalten unterstrichen. Die Frage, inwiefern zunächst der eigene Blick auf die Kühe schwankt oder, ob das Verhalten unterschiedlicher Kuhherden variiert, kann nicht abschließend beantwortet werden. Ein Zusammenspiel unterschiedlicher Ausgangsbedingungen prägt den eigenen alltäglichen Blick und letztlich ist es unmöglich, eine klare Trennlinie zu ziehen, zwischen dem was auffällt, was registriert wird und wie sich die Tiere zeigen. Dies ist ein Zusammenspiel, das keinen Raum für eine *View from Nowhere* (Nagel 1989) zulässt, denn

homogener eine Herde im Verhalten ist, umso ausgeglichener ist auch die Verdauung« (I-34, 16.4.2021).

14 Eine nicht unübliche Beschreibung, wie bereits mit Verweis auf den *Landwirtschaftlichen Kurs* und den Leiter der Landwirtschaftlichen Sektion erläutert wurde; dieser beschreibt die Kuh als ein Wesen, das in einer »Art Traumbewusstsein« lebe (Hurter 2014: 35f.).

letztlich leben die Tiersubjekte nicht außerhalb einer bestimmten Perspektive, Umwelt und Relationalität.

Tierforscher·innen unterstreichen überdies, Ausgangsannahmen würden die Datensammlung und -auswertung in Forschungskontexten beeinflussen (vgl. Kapitel 9.4. und 9.6.). Diese Analyse lässt sich insbesondere auf Alltagsbeobachtungen übertragen: Natürlich lässt sich Tiergebrüll aufgrund von Verletzungen nicht wegrationalisieren, wie es Descartes¹⁵ tat, allerdings können Tiere unter Umständen ebenso prompt zu einer Projektionsfläche werden. Kühen kann man mühelos ein verträumtes Innenleben zuschreiben: Aber wie sehen Kühe aus der Innenperspektive die Welt? Diese Frage ist letztlich nicht vollumfänglich zu beantworten, aber in einem hermeneutischen Vorgang, in dem keine Distanz geschaffen wird, sind verständnisschaffende Begegnungen für die Perspektive des anderen möglich und eine partielle Verschmelzung sich wechselseitig beeinflussender Horizonte herstellbar, die über das reine Einlesen in empirisch-quantitative Daten nicht zu gewährleisten sind (vgl. Gadamer 1990: 383). Laut dem Enaktivisten Noë kann dabei gerade der alltägliche Umgang in einer Umwelt Wissen über andere Lebewesen schaffen: »The basis of our confidence in the minds of others is practical. We cannot take seriously the possibility that others lack minds because doing so requires that we take up a theoretical, detached stance on others that is incompatible with the kind of life that we already share with them« (Noë 2009: 26). Unser Umgang mit anderen basiere nicht auf theoretischen Prämissen: »We don't come to learn that others think and feel as we do, in the way that we come to learn, say, that you can't trust advertising. Our commitment to the consciousness of others is, rather, a presupposition of the kind of life we lead together« (Noë 2009: 32f.). Um sich dem anderen anzunähern und seine eigenen Vorurteile und Kenntnisse zu überprüfen, kann man sich auf einen hermeneutischen Verstehensvollzug einlassen, d.h. sich um eine Art Dialog mit dem Gegenüber bemühen.

Insofern kann es fruchtbar sein, wenn Biodynamiker·innen auf den täglichen Kontakt und Umgang mit ihren Tieren setzen, um sie als Individuen wahrzunehmen. Doch darüber hinaus sollen gewisse anthroposophische Techniken wie die Bildekräfteforschung oder die empathische Einfühlung, die zu einer übersinnlichen Schau führen sollen, Praktiker·innen sehr nah an das Innenleben von Tieren heranführen. Grundsätzlich schreiben Biodynamiker·innen Tieren einen subjektiven Standpunkt zu und das Anschauungsgefüge der Bildekräftewahrnehmung amplifiziert diese Annahme. Zudem sprechen Autoren wie Schad, Poppelbaum, Schaumann, Hurter und Schmidt, wie oben

¹⁵ Der französische Philosoph des 17. Jahrhunderts, schreibt Singer, sei zwar ein durchaus moderner Denker und gelte als einer der Väter der neuzeitlichen Philosophie sowie der analytischen Geometrie, doch seine Annahmen über Tiere hätten aus einer Kombination von christlich grundierten Vorstellungen und modernem, analytischem Denken resultiert. In diesem Denkmodell wird lediglich Menschen Bewusstsein und Intentionalität sowie eine unsterbliche, vom Körper unabhängige, Seele zugeschrieben (vgl. Singer 2002: 200). Tiere hingegen würden wie ein Uhrwerk funktionieren, behauptete Descartes; zwar seien sie komplexe Automaten, aber sie seien sich ihrer eigenen Existenz und Gefühlsregungen sowie Sinneswahrnehmungen nicht bewusst (vgl. Morell 2013: 9). Descartes' These der »Tiermaschine« prägte in den folgenden Jahrhunderten nach seinem Tod das europäische Denken. Noch im 19. Jahrhundert bezogen sich Befürworter der Vivisektion auf ihn, um diese Praktik in den experimentellen Naturwissenschaften zu legitimieren (vgl. Thieme 2015: 3).

erwähnt, Steiner die Fähigkeit zu, die Innenperspektive des Kuh-Daseins erkannt zu haben – allerdings bleibt es schwierig zu klären, ob Steiner bei seinen Schilderungen zum verträumten Innenleben der Kuh Bilder zur unterstützenden Annäherung und Sensibilisierung für die allen Lebewesen zugrunde liegende Eigenschaft der Empfindsamkeit verwendet hat oder dogmatisch vorgab, wie die Kuh die Welt zu sehen habe – das Eis, auf dem sich die Biodynamik hier bewegt, ist demnach dünn: Wo Projektionen beginnen und wo sinnvolle Annäherungen an die Kuhperspektive beginnen, ist schwerlich auszumachen.

9.3.6 Die nicht industrialisierte Kuh

In der soziologischen Studie *Être bête* von Despret und Porcher werden ähnliche Ergebnisse über das Sozialleben von Kühen vorgestellt, wie sie auch biodynamische Landwirtinnen äußern. Die Verfasserinnen haben untersucht, wie Nutztiere auf Kleinbetrieben gehalten werden und diese Tierhaltungsform mit jener in industriellen Betrieben verglichen. Unterschiedliche Haltungsformen bedingen ihnen zufolge unterschiedliche Muster der Herdenorganisation und andere Formen der Persönlichkeitsentwicklung. Die in der Studie befragten Kleinbauern und Bäuerinnen hätten berichtet, dass die Kühe sich ihres Erachtens untereinander kennen und sehr differenzierte Beziehungen untereinander pflegen würden, wie beispielsweise Freundschaften. Soziale Fellpflege sei gängig, wenngleich diese nicht immer auf reziproken Beziehungen beruhe, sondern die dominanten Tiere hierbei oftmals einen Vorrang verbuchen würden. Der Bulle seinerseits lebe auf gewöhnlichen Kleinbetrieben etwas abseits der Herde, doch auch er sei in ein soziales Beziehungsgeflecht eingebunden (vgl. Despret, Porcher 2007: 30f.). Die Anthropologin King, die sich in ihren akademischen Arbeiten mit Tierbeziehungen und -emotionen beschäftigt, weist ebenfalls darauf hin, dass Kühe ein soziales Leben pflegen, Freundschaft leben und sich gegenseitig unterstützen würden. Sie urteilt, Kühe stünden nicht einfach dummm nebeneinander auf einer Wiese oder am Futtertrunk herum, sondern könnten identifizieren, wer um sie steht, und spürten die Abwesenheit ihrer Gefährten (King 2017: 126). Insofern bestehen Konvergenzen zwischen den Aussagen der Biodynamikerinnen sowie Landwirtinnen in Kleinbetrieben allgemein und der wissenschaftlichen Literatur im Bezug auf das Sozialleben von Rindern. Eine Nutztierethologin, die unterschiedliche Landbauformen zu kennen angab, bestätigte ihrerseits: »Es gibt nicht die Demeter-Höfe und die kleinbäuerlichen Strukturen« (I-28, 29.7.2020).

Die Biodynamikerinnen unterscheiden sich dennoch von herkömmlichen Kleinbetrieben in ihrer teilweisen Beachtung anthroposophischer Weltanschauungsaspekte. Sie schreiben den Hörnern, eine spezifische Bedeutung zu, dies sowohl bei der Begründung der kosmischen Verbindungen, die die Kuh herstellen soll, und ebenso bei der Interpretation von sozialen Interaktionen im Alltag. Überdies wenden sie in ihrem Milieu weitere, auf der Anthroposophie beruhende Annäherungstechniken an, wie im späteren Verlauf dieser Arbeit dargelegt werden wird. Schließlich kommt dem Menschen – da sind sich die meisten Biodynamikerinnen einig – eine zentrale Funktion in der Mensch-Tier-Beziehung zu. Wie bereits in vorherigen Kapiteln dargelegt, fungieren die Biodynamikerinnen in dieser Konstellation auch interventionistisch, gar zuweilen entwicklungs- oder individualisierungsfördernd. Diesem Selbstverständnis sowie der Positionierung

der Biodynamiker*innen im sozialen Geflecht der Mensch-Tier-Interaktionen werden wir uns im Verlauf des folgenden Unterpunktes annähern.

9.3.7 Der Mensch: Freund, Erzieher, Chef

Aus Sicht der Biodynamiker*innen sind die Landwirt*innen zunächst dafür verantwortlich, ein »wesensgerechtes« Umfeld für die Tiere herzustellen und für die grundlegenden Bedürfnisse der Raufutterfresser, Monogastrier und anderer Haustiere zu sorgen. Die Tiere sollten genügend Platz und Auslauf haben, das Futter müsse eine hohe Qualität aufweisen und die Haustiere müssten unter »wesensgerechten« Bedingungen möglichst lange leben dürfen (vgl. I-13, 16.5.2019).

Der biologisch-dynamische Ansatz geht jedoch über diese Aspekte hinaus: Der Mensch wird nicht lediglich dazu angehalten, sich um das Tierwohl zu sorgen, sondern wird zudem als Individualisierungsförderer betrachtet, durch dessen Tätigkeit Lernprozesse bei Tieren ausgelöst werden können. In den offiziellen Demeter-Richtlinien ist dieses Ideal der Mensch-Tier-Beziehung nicht ausdrücklich formuliert, aber wie bereits angemerkt, wird sie auf international ausgerichteten Konferenzen und in Publikationen wie der Zeitschrift *Lebendige Erde* geäußert sowie in Interviewsituationen dargelegt und im Umgang mit den Tieren sichtbar.

Nicht selten wird beispielsweise betont, dass Landwirt*innen Spannungen in einer Herde regulieren und abbauen können. In diesem Sinne kommt dem Menschen die Rolle zu, Stressminderung herbeizuführen. Eine harmonische Mensch-Tier-Beziehung »hilfe« zudem dabei, »einen guten Herdenzusammenhang« herzustellen. Der Mensch müsse versuchen, »die Aggressivität abzufangen« (I-13, 16.5.2019). »Rinder kuscheln oft nach oben und treten nach unten. [...] Aber je weniger Druck der Mensch in die Herde hineingibt, desto entspannter sind sie«, sagte mir ein Tierhalter aus Süddeutschland (I-34, 16.4.2021). Ein weiterer Befragter äußerte ähnliche Annahmen: Der Mensch könne »in die Herde hineinwirken und kann da einen Ausgleich bringen« (I-5, 5.5.2019). Er habe bemerkt, dass »wenn eine aggressive Kuh eine junge ständig auf die Hörner nimmt und ich ihr den Befehl gebe aufzuhören, dann hört die aggressive Kuh auf.« Er erläuterte zudem, dass die biologisch-dynamische Sichtweise darüber hinaus von einer Individualisierung der Herdentiere ausgehe, die durch die Mensch-Tier-Interaktion bewirkt und gefördert werde, wenn der Mensch das Tier als Einzeltier anspreche.

Diese Individualisierung der Hoftiere kann durch die Namensgebung bei der Geburt befördert werden. Für die Schweiz wurde mir vom FiBL bestätigt, dass alle Rinder auf Demeter-Höfen, aber auch in den meisten Mittel- und Kleinbetrieben, einen Namen tragen, mit dem sie häufig auch angesprochen würden. Die meisten Betriebe geben beim Zuchtverband einen Namen an, alternativ können Landwirt*innen eine Nummer hinterlassen, dies würden in der Schweiz aber die wenigsten tun, ebenso unter konventionell wirtschaftenden Höfen (I-13, E-Mail, 13.04.2020). In Deutschland haben sich zudem auch größere Demeter-Ställe etabliert, in denen Rinder über Nummern unterschieden werden.

Gelegentlich werden Menschennamen vergeben, wie beispielsweise »Olivia« oder »Karl«, aber auch abweichende wie »Banane« oder »Fufu«. Die vielen Namen, die sich Hofbesucher*innen merken müssen – von den externen Mithelfenden, den Prakti-

kant·innen über die Nachbarskinder, die auf dem Hof spielen und die Käsereiangestellten bis hin zu den spontanen Besucher·innen, den Betriebsleitenden, den Azubis und eben auch den gelegentlichen Menschennamen der Tiere –, können zu Missverständnissen führen. Für mich war am ersten Tag auf einem Hof nicht immer klar, ob gerade die Rede von einem Menschen, einem Rind oder einem Hund war. Diese Namenvielfalt, mit der ein Gast auf einem Demeter-Hof konfrontiert werden kann, deutet zugleich auf die verschwommenen räumlichen und sozialen Grenzen hin, die zwischen den Mitarbeitenden und den Hoftieren entstehen können.

Demeter-Landwirt·innen schreiben den Tieren eine spezifische Wesensgemäßheit zu sowie ein inneres Gefühlsleben. Diese Zuschreibung und der Versuch, ein Herdentier als individuelles Wesen anzusprechen, kommt dabei unter anderem durch die Namensgebung zum Ausdruck. Für Ott ist die Namenkenntnis der jeweiligen Kuh unabdingbar, um eine gelingende Beziehung zu etablieren:

Dass sie auf ihren Namen reagieren, wenn wir sie rufen, erleben wir täglich. Darum ist es so wichtig, dass Kühe alle einen Namen haben. Erst wenn man alle unsere Kühe kennt, kann man bei uns das Melken erlernen. Erst wenn man alle sechzig Kühe persönlich kennt, ist es möglich, eine Beziehung aufzubauen, die dem gerecht wird, was die hochsensiblen Tiere bereit sind, uns an Wachheit und Interesse entgegenzubringen. Das tiefe Interesse am Tier ist eine Bringschuld des Menschen, der mit Tieren arbeitet. (Ott 2011: 21)

Persönlichkeiten können sich nur in jenen Beziehungsgeflechten bilden, die sie ermöglichen, und die Namengebung fördert Ott zufolge die Herausbildung einer Relation zwischen Landwirt und Tier, eine Kommunikation, eine intensive Interaktion. Die Namensgebung ist in diesem Zusammenhang zwar auch ein Instrument, um Rinder voneinander zu unterscheiden, aber eben zugleich ein sozialer Akt.

Darüber hinaus könnte das Interesse an der »Kuhbiografie« (I-17, 9.9.2019) ein »starke[s] Erleben« des »Kuh-Individuellen« ermöglichen. Ein Landwirt gab im Interview an, zu jeder Kuh eine Beziehung zu pflegen und deshalb zugleich miterleben zu können, wie sich Kühe im Laufe ihres Lebens verändern würden, z.B. könne aus einer resoluten, dominanten Kuh mit den Jahren eine gelassene, entspannte Kuh werden. »Jede Kuh ist eine eigene Persönlichkeit, mit einem eigenen Charakter«, schlussfolgerte er (I-17, 9.9.2019).

Das Leben einer Kuh ist für diesen Landwirt etwas, das nicht einfach erklärt werden soll und kann, sondern sich erzählt. Damit spricht er einem Herdentier überdies eigenständiges, individuelles Verhalten zu, das sich über einen bestimmten Zeitabschnitt und über geteilte Erfahrungen fassen lässt. In dem Sinne schließt der Landwirt im Rückkehrschluss aus, seine Kühe auf biologische Funktionalitäten zu reduzieren. Für den Schweizer Philosophen und Physiker Eduard Kaeser bedeutet, einem Lebewesen eine Biografie zuzugestehen, seinem Verhalten eine zusätzliche Dimension der Erfahrungsgeschichte und persönliche Motive einzuräumen. Das Anekdotische, Biografische ist dann kein Aspekt mehr, der ausradiert werden muss, um das Verhalten des Tieres in angeblicher Reinform zu verstehen, »sondern Ausdruck dafür, dass wir es als Subjekt eines Lebens akzeptiert haben« (Kaeser 2015: 52).

Im Rahmen der Interviews wurde des Weiteren geäußert, der Mensch könne erzieherische Maßnahmen ergreifen, die als Möglichkeitsraum bewertet wurden, der eine »Entwicklung« sowie »Individualisierung« von Tieren voranbringe. Eine promovierte Agraringenieurin wies beispielsweise auf eine Studie des FiBL zu Stress bei Tieren hin, die sie mitdurchgeführt hatte. Das Fazit lautet dabei, »eine gute Mensch-Tier-Beziehung führt dazu, dass die Tiere einfach weniger Stress haben und gesünder sind«. Aus den Ergebnissen sei zudem zu schließen: Ein »stressfreies Leben führt zu einer individuellen Entwicklung bei Tieren« (I-13, 16.5.2019).¹⁶ Eine junge Quereinsteigerin sprach weitere Aspekte an wie die Zucht. Es sei auf jeden Fall förderlich für die Kuh, wenn der Mensch sich mit ihr beschäftige und sie herausfordere, und deshalb könne die Landwirtin eine gewisse »Entwicklung« beschleunigen, aber sie könne dies natürlich ebenfalls, indem sie die Rinderzucht derart ausrichte, dass sich primär die intelligenten Tiere weitervermehren würden:

Wenn ich versuche, der Kuh etwas beizubringen, sie zu erziehen, dann muss sie schon mehr Denkleistung erbringen, als wenn sie 24 Stunden auf der Weide steht und frisst und schläft. [...] Aber man sieht beispielsweise auch, dass es Kuhfamilien gibt, die schlauer sind, das muss man schon so sagen. Und dann kommt schon auch die Frage auf, ob man das befördern möchte ... (I-8, 8.5.2019)

Auf einem anderen Hof werden erzieherische Schritte beschrieben, die die Dominanz und Aggressivität der Ranghohen ausbremsen sollen. Eine Landwirtin erklärte im Interview, beim Weidewechsel seien ranghöhere Rinder in der Regel vorn. Auf ihrem Betrieb werde jedoch versucht, diese Hierarchie abzumildern »indem wir die Ranghöheren, bevor das Tor aufgeht, nach hinten schicken«, erwähnte die Landwirtin (I-11, 5.6.2019). Im Anschluss sollen die Kühe alle einzeln durch das Tor hindurchgehen, »wie in der Schule in der Schlange«. Diejenigen, die zu schnell laufen würden, würden zurechtgewiesen, für sie solle es sich demnach nicht lohnen »frech zu sein«. Diese Arbeit mit dem Tier habe »schon einen riesen Einfluss«. Letztlich tue der Mensch bei dieser Arbeit ferner etwas

¹⁶ Die erwähnte Studie ist online abrufbar: Probst (2012). Diese Ergebnisse sind mit denen anderer wissenschaftlicher Studien vergleichbar. Die Befunde einer Studie der Universität Newcastle zeigen, dass entspannte Tiere deutlich mehr Milch geben als angespannte. Douglas und Rawlinson heben hervor, dass Milchkühe, die einen Eigennamen besitzen und als Individuum betrachtet werden, 454 Pints (210 Liter) mehr Milch pro Jahr geben. Für die Datenerhebung besuchten die beiden Forscher:innen 516 Milchbetriebe innerhalb Großbritanniens. In einem Interview betonte Douglas zudem, Landwirt:innen in der Milchwirtschaft würden ihre Tiere allgemein als intelligente Wesen betrachten, die eine gewisse Bandbreite an Emotionen erleben könnten. Douglas bringt die Resultate mit der entspannenden Wirkung in Zusammenhang, die persönliche Zuwendung entfalten könne. Wie auch Menschen Aufmerksamkeit von ihrem Umfeld schätzen, so würden auch Kühe positiv auf diese reagieren: Eine intensivere Zuwendung von Menschen lasse Kühe den Beobachtungen zufolge nicht indifferent und Tier und Mensch könnten sich gegenseitig als Teil ihres sozialen Netzwerkes betrachten (vgl. Newcastle University 2009). Ebenso bestätigt ein Wissenschaftsteam aus Österreich die positiven Auswirkungen einer gelungenen Mensch-Färse-Interaktion: »Our experiment leads to the conclusion that gentle stroking in combination with gentle vocal stimulation can induce positive affective states in habituated heifers [...]« (Lange, Lürzel, Waiblinger 2020: 11).

für die Sicherheit der Tiere, »denn unsere Wiesen sind am Hang, wenn die losrennen, dann rutschen sie aus«, erläuterte die Landwirtin.

Ähnlich befürwortend bewertete Grünn, die in anthroposophischen Kreisen für ihre übersinnlichen Wahrnehmungen anerkannt ist, die Mensch-Tier-Interaktionen im Interview. Sie sprach davon, dass »durch Erziehung und Beziehungen zum Menschen« Säugetiere »ein bisschen Freiheit von den Instinkten gewinnen und noch etwas mehr Individualbewusstsein bekommen« (I-14, 12.9.2017). Dennoch müssen Menschen Grünn zufolge Tiere Tiere sein lassen, aber zugleich sei es die »Aufgabe des Menschen, die Tiere bis zu einem gewissen Grad zu formen, ihnen durch Erziehung und durch Züchtung neue Möglichkeiten der Freiheit zu eröffnen [...]« (Weihrauch; Grünn 2015: 174). Weiterhin meint sie, dass die Menschen ihr Menschsein durch den Umgang mit Tieren veredeln könnten, dass Tiere Menschen sozusagen vermenschlichten, da sie durch Tiere bestimmte nicht menschenzentrierte Beziehungsformen kennenlernen würden (vgl. Weihrauch; Grünn 2015: 174).

Auch eine Nutztierethologin mit einem anthroposophischen Schulungshintergrund unterstrich im Interview die Möglichkeit einer Entwicklungstendenz¹⁷: »Nutztiere sind offener dafür, sich individueller zu entwickeln als Wildtiere; sie können ihr artypisches Leben stärker verändern.« Durch die Mensch-Hund-Kooperation hätten beispielsweise Hunde unterschiedliche Fähigkeiten herausgebildet: mittlerweile existieren Jagdhunde, aber auch Hütehunde. Im Idealfall würden sich diese Verhaltensänderungen in symbiotischer Kooperation ereignen. Dies sei insbesondere bei Säugetieren der Fall, weil »vor allem Säugetiere individuellere Charaktereigenschaften und eine gewisse Intelligenz« besäßen (I-28, 29.7.2020).

Überwiegend wurde in den für die vorliegende Arbeit geführten Gesprächen zudem die Ansicht vertreten, der Mensch solle Verantwortung für seine Tiere übernehmen, wie es ein Milchkuhhalter Mitte 30 ausdrückte: »Als ich mich dann in dieses Thema eingearbeitet habe, kam ich ganz schnell zu der Überzeugung, dass der Mensch das Tier als Mitgeschöpf betrachten sollte, für dessen Leben und Zukunft er Verantwortung übernehmen sollte« (I-24, 26.4.2020). Oder wie ein älterer Landwirt aus Süddeutschland im Interview umschrieb: »Meine Grundhaltung ist, das Tier gibt uns was, und wir tragen Verantwortung für es.« Deshalb frage er sich, »Wie geht es dem Tier, wie geht es der Herde? Das ist meine Grundstimmung, mit der ich versuche, in der Herde zu sein« (I-34, 16.4.2021).

Die Biologin Bräuer schreibt aus wissenschaftlicher Sicht, Tiere würden die Mitglieder ihrer jeweiligen Gruppe kennen. Dabei könnten sie diese nicht nur an Aussehen und Stimme unterscheiden, sondern ebenfalls deren triadische Verhältnisse untereinander abrufen: Sie würden wissen, wer wo in der Hierarchie der Gruppe stehe und mit wem

17 Die Debatte über die Domestizierungsvorteile für die Tiere bleibt in der Wissenschaft umstritten. Einige Autor:innen unterstreichen, domestizierte Tiere seien physisch und kognitiv nicht im Stande, unabhängig vom Menschen zu überleben und seien demnach lebenslang juvenil, was in der Domestikationsforschung »neotenie« genannt wird (Zimen 1992). Durch die Domestizierung und die daraus folgende Unselbständigkeit würden sich überdies die Problemlösungsfähigkeiten zurückbilden (Smith, Lichtfield 2010). Andere Forschende jedoch betonen den ursprünglichen gegenseitigen Vorteil für Mensch und Tier, den eine Domestizierung mit sich gebracht hat (vgl. Unterpunkt 9.6.3).

verwandt sei (vgl. Bräuer 2014: 136). Bei Tieren auf einem landwirtschaftlichen Betrieb kommt das soziale Verhältnis zu den Landbau-Arbeiter*innen hinzu. Rinder unterscheiden dabei zwischen den einzelnen Personen, die mit ihnen arbeiten. Ott fasst dies in seinem Buch folgendermaßen zusammen: »[...] ich behaupte, dass auch Kühe jeden Menschen, der mit ihnen arbeitet, genau kennen, seine Eigenarten und Eigenheiten, seine Stimmungen wahrnehmen, seine tägliche Befindlichkeit registrieren« (Ott 2011: 21). King vertritt in ihrem Buch *Personalities on the Plate* mit Verweis auf weitere wissenschaftliche Studien die Position, Kühe würden ihr menschliches Gegenüber durchaus als individuelle Person wahrnehmen. Experimentelle Versuche mit Holstein-Milchkühen hätten ergeben, dass diese unterschiedliche Personen ausmachen könnten (vgl. King 2017: 135).

Vielelleicht ist dies nicht besonders überraschend, wenn man die Jahrtausende andauernde gemeinsame Geschichte in den Blick nimmt, die Rinder und Menschen verbindet. Sobald menschliche und nichtmenschliche Tiere einen gemeinsamen hybriden Sozialraum besetzen, sind intersubjektive Begegnungen und Wahrnehmungen unvermeidbar (vgl. Brody 1987: 73). Die Annahme, Rinder würden Menschen erkennen, ist nicht unbedingt nur in diesem Landwirtschaftsmilieu verbreitet, transkulturell betrachtet bildet sie möglicherweise gar den Regelfall. Dass sie allerdings von Biodynamiker*innen geäußert wird, unterstreicht den ausdrücklichen Fokus auf Mensch-Tier-Interaktionen, den diese Landbauform fördern will.

Des Weiteren dürfen die architektonischen Eigenheiten und Anordnungen eines Hofs und deren Einfluss auf das soziale Leben zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Wesen nicht unterschätzt werden. Im Schwarzwald besuchte ich auf der Höhe von ca. 950m ü.M. 300-jährige Gemäuer, in denen sich ein Demeter-Betrieb befand. Bei der Hofführung wurde unübersehbar, dass Stall und Wohnraum der Menschen ineinander verschränkt waren: Auf den verschiedenen Stockwerken waren Stall und Haus jeweils über Türen oder Luken begehbar, Wohnraum und Stall bildeten zwei miteinander verschränkte Lebensraum-Einheiten. Eine der Hofleiterinnen erklärte dazu, ihr Schlafzimmer befände sich über dem Milchkuhstall und deshalb höre sie in ihrem Zimmer, »was im Stall los ist« (vgl. Feldbericht 8.5.2019). Auch in anderen Kleinbetrieben ist der Wohnraum der Betriebsleitenden vom Milchkuhstall zum Teil nur durch eine Wand getrennt. Auf einem Hof befand sich gar eine Kapelle über dem Melkstand, in der die Christengemeinschaft die Menschenweihehandlung vollzieht.

Trotzdem gilt es, diese Beispiele nicht gänzlich zu verallgemeinern: Natürlich wirtschaften einige Demeter-Milchviehbetriebe ebenfalls mit großen Auslaufställen, die sich außerhalb des Dorfes befinden. In Mutterkuhbetrieben leben die Rinder und Menschen überdies räumlich stärker getrennt voneinander, so dass die Tiere weniger konsequent im Lebensraum der Hofbewohner*innen präsent sind. Mehrheitlich wird von den Interviewten hervorgehoben, der Umgang mit den Tieren entfalte sich auf jedem Hof anders; vor allem Lehrlinge, die viele unterschiedliche Höfe besucht hatten, konnten diesen Umstand bezeugen. Unterschiedliche Faktoren spielen dabei eine Rolle: Wie der Hof konstituiert ist, wie der Betrieb finanziell aufgestellt ist und auch die Anzahl der dort beschäftigten Mitarbeitenden sowie deren individueller Charakter und ihre Fähigkeiten seien entscheidend. Nicht auf allen Demeter-Höfen bildet die Landwirtschaft den Haupterwerbszweig, sondern sie kann ebenso ein Aktivitätszweig einer sozialen Einrichtung sein. In dem Fall fällt der Nahrungsmittelproduktionsdruck, der auf den Tieren

lastet, geringer aus; die Tiere sind in diesem Kontext Teil des Therapieteams und sie leisten unter diesen Bedingungen vorrangig Care-Arbeit.¹⁸

9.3.8 Handlungsmacht der Tiere

Wie das Stichwort »Care-Arbeit« es bereits andeutet, wäre es verkürzt, eine Wechselwirkung in diesen Mensch-Tier-Beziehungskontexten auszuschließen und anzunehmen, lediglich die Lebenswelt der Hoftiere würde durch die Landwirt-innen beeinflusst. Die Menschen, die mit ihnen arbeiten oder zusammenleben, werden ebenfalls durch das Tierverhalten und die Tier-Persönlichkeiten beeinflusst. Dazu bedarf es keineswegs der Therapiearbeit, die im Tierkontakt konkreten Zielsetzungen folgt. Allein der tägliche Umgang mit Tieren kalibriert den eigenen Bezug zur Umwelt, wie es eine Frau im Ruhestand im Interview erklärte:

Alles verändert sich durch diese Arbeit. Hören, Riechen, (...) Du lernst alles, die Vögel zu beobachten, die Vögel erzählen dir, ob auf der Weide etwas passiert ist. Du hörst genauer hin. Du lernst unglaublich viel über dich selbst, wenn Du Tiere leitest, die zehnmal schwerer sind als Du. Du musst die ja überzeugen, d.h. Du bist ständig dabei zu lernen. Die Tiere haben mir Geduld beigebracht. [...] Ich wäre nicht der Mensch, der jetzt vor Ihnen hier sitzt, ohne diese unglaublich tollen Lehrer und Lehrerinnen, die ich da hatte. (I-3, 11.3.2019)

Martin Ott schreibt über seine 30-jährige Erfahrung im therapeutischen Bereich, in denen er mit Kühen und betreuungsbedürftigen Menschen arbeitete, die Rinder brächten vor allem eine »rhythmische Verlässlichkeit« (Ott 2011: 149) in den Therapiekontext ein. Die Arbeit mit den Kühen sei durch deren Rhythmusbedarf vorgegeben, und gerade rhythmisch ablaufende Tätigkeiten würden bei Menschen, die eine schwierige Phase durchlaufen, eine therapeutisch-beruhigende Wirkung erzielen. »Kühe geben mir Heimat«, drückte es ein weiterer Landwirt vom Bodensee im Interview aus. Denn er sei von seiner Gestimmtheit eher ein Nomade, ein wandernder Mensch, den es wegziehe: »Die Kühe verhelfen mir zur Sesshaftigkeit, so interpretiere ich ihr Wirken auf mein Leben. Sie erden mich, verbinden mich mit einer ganzen Gegend [...].« (I-17, 9.9.2019).

Weitere Befragte sprachen Hoftieren eine gewisse Handlungsmacht zu. Es gebe Rinder, die gerne mit Menschen arbeiteten und wiederum andere Hoftiere, die zufriedener seien, wenn man nicht in ihren Raum eintreten würde. Sie könnten beispielsweise Zuneigung ausdrücken, gar einfordern, denn sie wüssten, »dass wir Hände haben, die ganz gut kraulen können. Das wissen sie und holen sich das auch ab«, erwähnte die bereits zitierte Quereinsteigerin (I-8, 8.5.2019). Überdies könnten viele Hoftiere – Rinder, Hunde, Katzen – Tore öffnen, »um an etwas heranzukommen«. Inwiefern dahinter »eine Planung« stehe, sei schwer zu beurteilen, aber sie habe »das Gefühl«, dass es nicht nur um die Auslebung eines Triebes gehe. Die Arbeit mit den Milchkühen zeige ihr, »dass der Unterschied zwischen Nutztieren und Haustieren gar nicht so groß ist. Haustiere sind

¹⁸ Auf dem Martinshof, der seit 1990 biodynamisch wirtschaftet, sind beispielsweise 13 Menschen mit Behinderung, drei Praktikant-innen, zwei Lehrlinge und ein sozialtherapeutisch ausgebildeter Mitarbeiter in den Arbeitsablauf eingegliedert (Stand 2021; vgl. Demeter e.V., [128]).

quasi ein Familienmitglied und man kuschelt sie, aber mit den Nutztieren kann man das auch«. Eine Landwirtin aus dem Kanton Solothurn beschrieb im Interview zudem Situationen, die auf einen kollektiven Willen schließen lassen können, denn wenn Kühe die Hofmitarbeitenden am Weidenrand erblicken würden, würden sie sich eng zusammenstellen, anfangen zu muhen und eine andere Weide einfordern. Ihr zufolge kann man demnach von einem kollektiven Willen und geteilten Emotionen der Tiere ausgehen, die wiederum sozialen Zusammenhalt begünstigen und zugleich zu Handlungsmacht gegenüber Menschen führen können (Feldbericht, 5.6.2019).

Für die Mitarbeiterin des FiBL steht fest, dass Hoftiere »auf jeden Fall« zielgerichtet handeln können, allerdings »nur im Rahmen ihrer Möglichkeiten«: »Sie verfolgen Intentionen, die zu ihrem Wesen gehören; das geht über Reize hinaus«. Die Kuh aber habe weniger Wahlfreiheiten, sie könne nicht überlegen und entscheiden, »morgen gehe ich zum Flughafen und reise aus«. Wenn sie jedoch im Stall stehe, könne sie sich dafür entscheiden auf die Wiese zu gehen und dorthin zu gehen, »wo sie das beste Gras findet« (I-13, 16.5.2019).

Eine Bäuerin aus dem Basler Umland meinte im Interview, Gorillas hätten sicherlich Absichten, »bei einer Kuh ist das aber weniger der Fall und bei einem Wurm noch weniger«. Weiterhin führte sie aus:

Und Respekt vor Tieren haben, heißt dann auch, verstehen zu wollen, wie sie handeln. Mir die Frage zu stellen »Was nehme ich an diesem Tier wahr?« und was könnte ich als Intention wahrnehmen. Bei Kühen nehme ich wahr, dass, wenn es ums Futter geht, sie sehr konkrete Vorstellungen haben, wie die Dinge sein sollen. Sie wissen, wer für die Weide verantwortlich ist. Und dann brüllen sie und fordern sie und daraus kannst Du schließen, dass sie einen Zusammenhang zwischen dem, was schon mal passiert ist, und ihren Wünschen einen Zusammenhang herstellen können. Auf jeden Fall haben sie ein Gedächtnis. Und die Bindung zwischen Mensch und Kuh ist da. (I-9, 29.5.2019)

Rinder werden von den Personen, die in diesem Kapitel zitiert und deren Handlungen in den Feldberichten beschrieben werden, nicht als Uhrwerk betrachtet, sie handeln den Gesprächspartnern zufolge nicht im Rahmen eines Reiz-Reaktion-Schemas, sondern verfolgen Absichten, wenngleich lediglich situativ und gegenstandsbezogen, verarbeiten Eindrücke und pflegen eigene Motive.

Im vorherigen Unterpunkt wurde mehrmals erwähnt, dass sich zwischen Rindern Freundschaften anbahnen könnten. Ein Milchkuhhalter erwähnte zudem, Freundschaften seien ebenfalls zwischen Mensch und Kuh möglich. Es könnte sich ergeben, dass man eine Kuh besonders möge, entsprechend häufiger mit ihr interagiere und ein außergewöhnliches Vertrauensverhältnis aufbaue. Er meinte im Interview, diese Kuh würde dem Menschen mehr Beachtung schenken, sie würde beispielsweise, bevor sie auf die Weide gehe, nochmals zu ihm hinübersehen. Der Milchbauer arbeitete überdies regelmäßig mit seinen Ochsen¹⁹ und im Umgang mit diesem kastrierten Rind sei es notwendig, eine gelingende Beziehung zu pflegen: »Das ist schon eine Kooperation und dann macht

¹⁹ Vor der Mechanisierung der Landwirtschaft und dem Aufkommen der Milchwirtschaft war die männliche Nachzucht teilweise wichtiger als die weibliche, da die Ochsen als Spannvieh in den Einsatz kamen (vgl. Ruge 2020: 50).

es auch Spaß mit ihnen zu arbeiten« (I-5, 5.5.2019). In diesem Zusammenhang deutete der Landwirt auf die individuellen Eigenheiten der Ochsen hin, darauf, dass sie eine gewisse Handlungsmacht besitzen würden, die eine eigene Dynamik erzeugt, anders als die Arbeit mit Maschinen. Die Tiere, mit denen er arbeiten würde, hätten eine gewisse Unverfügbarkeit inne, eine Unverfügbarkeit, die wiederum ein genuiner Ausdruck von Beziehungen zu Lebewesen ist. Sie seien nicht gänzlich zu kontrollieren. Ähnliche Erfahrungen haben auch andere Landwirt·innen gemacht: Tiere könnten beispielsweise Freundschaften abweisen, berichtete ein Landwirt, der sich mit einem Bullenkalb »anfreunden« und es »großziehen« wollte; das Bullenkalb habe ihn jedoch zurückgewiesen (I-17, 9.9.2019).

Kooperationen werden überdies von Winzer·innen thematisiert. In Frankreich setzen beispielsweise einige biodynamische Winzer·innen Pferde ein, die sie nicht als folkloristisches Element zwischen den Weinreben, sondern zugleich als ein Element der Verlebendigung des Standortes und als Arbeitstier betrachten. Pineau schreibt dieser Zusammenarbeit gar den Charakter einer »*Relation Intimiste*« zu (Pineau 2019: 99). Der Ethnologin wurde mitgeteilt, das Wohlbefinden der Pferde habe höchste Priorität, weshalb die Besitzer·innen beispielweise Zeit in osteoplastische Pferde-Behandlungen investieren würden.²⁰

In Deutschland ist ebenso eine Entwicklung im Gange, die veranschaulicht, dass Demeter die bisherige Weinbaumonokultur durch die Tier-Anwesenheit umgestalten möchte. Auf jeder Demeter-Veranstaltung, die sich an Winzer·innen richtet, steht derzeit die Tierhaltung auf der Tagesordnung. Der Verband möchte dem Umstand entgegenwirken, dass der Weinanbau wie auch der Gemüseanbau das Kreislaufdenken, das der Biodynamik eigen ist, häufig nicht umsetzt (vgl. Regel 2020/4: 36). Für Demeter-Gemüseanbauer·innen ab 40 Hektar wurde ab 2021 die Haltungspflicht von Raufutterfressern eingeführt; für den Weinanbau seinerseits wurden zwar noch keine konkrete Richtlinien vorgelegt, doch einige Weinanbauer·innen experimentieren bereits mit Leihschafen, die zeitweilig in den Rebenhängen grasen und nicht nur den maschinellen Einsatz minimieren, indem sie Verbuschungen vorbeugen, sondern ebenso zwangsläufig Dung hinterlassen.²¹ Aber im biodynamischen Milieu werden nicht lediglich die konkreten, messbaren Vorteile hervorgehoben, in ihrem Kosmos, in dem Pflanzen, Tiere, und Menschen in Beziehung stehen, wird ebenfalls die »Freude« geschätzt, die Schafe, Ziegen oder kleinwüchsige Rinderrassen »generationsunabhängig bescheren« (Regel 2020/4: 37). Die Ethnologin Pineau hat ähnliche Beobachtungen in der *Petit Domaine de Gimios* festgehalten: Hier seien Esel und Kühe ziellos durch die Parzellen getrottet, keine direkte Aufgabe sei ihnen zugekommen, ihre Anwesenheit sollte lediglich die Seinskultur der Landschaft veredeln. Andere Winzer·innen wiederum versuchen,

²⁰ Eine ähnliche Entwicklung bestätigt Grandjean für die frankophone Westschweiz (vgl. Grandjean 2020: 239).

²¹ Dennoch gestaltet sich die Tierhaltung im Weinanbau nicht problemlos: Während der Traubenreife müssten anderweitige Weidegelegenheiten gesichert sein, daneben müssten die Winzer·innen in technische Ausstattungen investieren und Tierhaltungskenntnisse erwerben (vgl. Regel 2020/4: 37).

Bienenstöcke in ihre Parzellen zu integrieren (vgl. Pineau 2019: 101). An diesen Beispielen zeigt sich einmal mehr, dass der biodynamische Landbau nicht ausschließlich auf quantitative Kriterien ausgerichtet ist, sondern ebenso auf qualitative.

Die Landwirt:innen sprechen den Tieren demnach in mehreren Hinsichten Handlungsmacht zu, trotzdem sehen sie in letzter Instanz den Menschen als übergeordnet an: »Wir können viel mit ihnen machen, auch schmerzhafte Dinge und sie werden dennoch vertrauensvoll mit uns umgehen, wenn wir es gut machen. Ich denke, ganz allgemein gesprochen, dass sie uns als übergeordnet betrachten« (I-10, 12.5.2019). Oder wie es eine FiBL-Mitarbeiterin ausdrückte: »Sie nehmen das an, weil der Mensch mental eine sehr starke Kraft hat« (I-13, 16.5.2019). Vor allem würden die Intelligenz, Resolutheit und Gewandtheit des Menschen den Kühen über die Körperhaltung signalisiert werden. Eine weitere Landwirtin im Ruhestand betonte hingegen, dass Landarbeiter:innen sich den Respekt der Tiere zunächst verdienen müssten und sie eine:n Landwirt:in nicht zwangsläufig als Leiter:in annähmen: »Du musst lernen, die Tiere zu leiten, sie müssen dich als Leittier akzeptieren« (I-3, 11.3.2019). Die Tiere würden die Geduld und das Können der Landwirt:innen austesten. Während es unter Menschen in einigen Branchen vorkomme, dass das Diplom Respekt verschaffe, würde sich dies bei Tieren nicht so leicht ergeben: »da kannst Du nicht die Visitenkarte hinhalten und sagen ›Ich bin der Abteilungsleiter‹« (I-3, 11.3.2019).

Legt die Person, die mit Tieren arbeitet, den Akzent auf deren Sozialleben, deren Wünsche und Bedürfnisse sowie die individuelle Persönlichkeit, die gelegentlich durch die Namensgebung unterstrichen wird, werden diese Tiere für ihr menschliches Umfeld verstärkt als Lebewesen, Subjekte eines Lebens und als Wesen mit einem eigenen Standpunkt sichtbar und ansprechbar. Die architektonische Ausrichtung eines Hofes kann überdies räumliche Nähe schaffen, die wiederum veränderte Relationen herbeiführen kann (Höre ich in meinem Schlafzimmer, ob die Rinder zeitgleich im Stall ruhen oder muhen? Oder sehe ich vom Küchenfenster aus, ob in der Mutterkuhherde gerade eine Kuh kalbt?). Die Bereitschaft, mit den Tieren zu arbeiten, auf ihre Gesundheit zu achten, ihnen einen Lebensraum zu bieten, der Rangkämpfe abschwächt, verändert günstigerweise die Beziehung der Herdentiere untereinander, aber auch das Verhältnis zwischen Rinderherde und Betriebsmitarbeitenden. Die Bereitschaft allein reicht jedoch nicht aus, damit ein tierwohlbeachtendes Umfeld auf einem Hof entsteht: Finanzielle Schwierigkeiten, schlechte Ernten, bedingt durch ungünstig gelegene Ackerflächen oder Wetterlagen, Produktionsstress, und zwischenmenschliche Schwierigkeiten jeglicher Art sind Faktoren, die zu Herausforderungen für alle Beteiligten – Tier oder Mensch – werden können.

Überdies sollten eine ahistorische Generalisierung genauso wie Verallgemeinerungen bezüglich Klein- und Mittelbetrieben vermieden werden. Denn die besichtigten Höfe und die Befragten, die auf diesen Seiten zu Wort gekommen sind, stimmten den Interviews zu, weil sie die besprochenen Themenblöcke begleitet und sich damit beschäftigt haben. Es wäre zudem voreilig anzunehmen, derzeit würden Tiere zwangsläufig in Kleinbetrieben grundsätzlich besser gehalten als in Großbetrieben, denn befindet sich ein Betrieb in finanzieller Not oder leiden die leitenden Landwirt:innen unter einer gewissen sozialen, gesundheitlichen und finanziellen Prekarität oder sozialen Isolation, färbt diese Notlage natürlich ebenfalls auf die tierischen Hofbewohner ab. Besonders

aber vor der Industrialisierung waren die Hoftiere räumlich sowie sozial eng an den Menschen gebunden und sie wurden meistens als Individuen betrachtet (vgl. Despret, Porcher 2007: 15). Es wäre allerdings unvorsichtig daraus zu schließen, der Umgang mit ihnen sei in vormodernen Zeiten ausgesprochen behutsam gewesen: Wie die Mehrzahl der Menschen auch mussten sie hart arbeiten, als Zugtier beispielsweise, und auch die Erwartung an Nutztiere als lebensmittelproduzierende Wesen war seit jeher groß. Außerdem war das Leben der Kleinbauern geprägt von Leid und Krankheiten: Mitte des 18. Jahrhunderts starb ein Drittel aller an Pocken erkrankten Kinder und fast die Hälfte aller Kinder starb ohnehin vor dem fünften Lebensjahr. Und wer sich bei der landwirtschaftlichen Arbeit eine Verletzung zuzog (weil man sich mit einem Messer schnitt oder von einem Bullen getreten wurde), konnte damit rechnen, dass die oft unzureichend behandelten Verletzungen lebenslang ihre Spuren hinterlassen würden (vgl. Ruge 2020: 115, 181, 297; Ritzmann 2007: 660).

9.4 Mit nichtmenschlichen Wesen kommunizieren: Strategien der Interspezies-Kommunikation

9.4.1 »Körperhaltung ist Sprache«

Menschen, die auf biodynamischen Höfen leben, pflegen, wie dargelegt, eine soziale Beziehung zu ihren Hoftieren. Um diese Interspezies-Sozialität herzustellen, greifen die Biodynamiker*innen unter anderem auf eine körperbetonte Kommunikation zurück. Dabei werden unterschiedliche Annahmen vertreten, wie diese Kommunikation gelingen kann. Einig sind sich die Befragten jedoch darin, dass die Körperhaltung eine zentrale Bedeutung hat. So ist sich eine FiBL-Mitarbeiterin sicher: »Körperhaltung ist Sprache, es ist wichtig, wie man sich bewegt« (I-13, 16.5.2019). Ihr zufolge wird die eigene Haltung gegenüber den Tieren über die Körperhaltung vermittelt, denn was Landwirt*innen denken, prägt die Körperhaltung. Ebenso argumentierte eine Person, die professionell auf unterschiedlichen Höfen Rinder trieb: Die Rinder würden Menschen »sehr, sehr genau« beobachten und der Mensch habe »Probleme[,] seine Zuneigung oder Abneigung zu verheimlichen, das drückt er mit seiner ganzen Haltung aus«, d.h. die Person, die denke »blöde Kuh« würde dies »auf allen Ausdrucksebenen ausdrücken« (I-10, 7.6.2019).²² Ganz

22 Experimente bestätigen, dass zumindest Säugetiere ein feines Gespür für körperliche Ausdrucksfähigkeiten besitzen. Bekannt ist die Untersuchung des Psychologen Carl Stumpf, der zu Beginn des 20. Jahrhunderts den »Klugen Hans« beobachtete. Das Pferd Hans, so glaubte sein Besitzer ihm beigebracht zu haben, könne einfache arithmetische Rechenaufgaben lösen. Stumpf aber fand heraus, dass das Pferd auf subtile Hinweise des Fragenden reagierte, wie dessen Atmung und Kopfhaltung. Wenn sich Hans der durch Hufstampfen mittgeteilten richtigen Antwort näherte, ließ die Spannung der Fragenden nach und die Atmung wurde lockerer. Hans konnte also nicht zählen, sondern den Ausdruck der Fragenden genauestens beobachten und dessen Erwartung erraten. Rudimentäre Erregung, innerliche Angespanntheit, Vertrautheit, Freude können Säugetiere an der Körperhaltung ablesen und diese gegebenenfalls wiederum widerspiegeln (vgl. Asma 2017: 86f.).

wesentliche Kommunikations-Elemente seien zudem Nähe und Distanz. Wenn Menschen diese elementare Form der Kommunikation wählen würden, sei es leicht für die Tiere, sie zu verstehen – dies sei eine Möglichkeit über die Artengrenze hinweg zu kommunizieren (I-10, 12.5.2019). Der interviewte Rindertreiber gab an, beobachtet zu haben, dass körperliche Nähe auf Tiere Druck ausübe und, um diesem unangenehmen Gefühl auszuweichen, hätten sich die Tiere an eine andere Stelle bewegt. Distanz hingegen nehme den Druck auf die Rinder, aber auch sprachliche Kommunikation transportiert ihm zufolge über die Tonlage Nähe und Distanz. Neben Nähe und Distanz zählen bei der Kommunikation für ihn »Gestik, Mimik, in Dialog treten, aber auch gegenseitiges Verstehen.« Ein Stier müsse beispielsweise in der Kommunikation mit ihm verstehen können, dass der Mensch keine Gefahr für ihn darstelle: »So wird aus einem Gegeneinander ein Miteinander« (I-10, 12.5.2019). Mit den Tieren sei es wie mit Menschen aus einer fremden Kultur, »man muss sich anstrengen, um sie zu verstehen und Missverständnissen vorzubeugen« (I-10, 7.6.2019).

Blickkontakt sei ein anderer Aspekt, der Rindern Aufmerksamkeit signalisiere. Ich wurde beispielsweise bei der Überführung von Ziegen auf eine andere Wiese in dem Umland von Solothurn angewiesen, meine Augen nicht auf die Mutterkuhherde zu richten, die sich auf einer Weide nebenan befand. Dies würde nämlich in ihnen die Erwartung hervorrufen, auf eine andere Weide geführt zu werden und sie dazu verleiten, zu muhen und Lärm zu machen, um einen Weidewechsel einzufordern. Kurze Zeit später befand ich mich mit dem gleichen Landwirt auf einer gegenüberliegenden Wiese, wo etwa 20 Burenziegen und sieben junge braune Angusrinder weideten. Um nun die Ziegen und Rinder voneinander zu trennen, arbeitete dieser Landwirt einerseits mit der körperlichen Vermittlung von Nähe und Distanz, um die jungen Rinder vom Ausgangstor weg-zubewegen. Andererseits rief er seine Ziegen mit einem »Klick« Geräusch, auf das er sie trainiert hatte. Die Ziegen horchten auf und kamen sofort zum Tor, während sich die Rinder weg bewegten. Um mit zwei Tierarten gleichzeitig zu kommunizieren, können also unterschiedliche Kommunikationskanäle gewählt werden. So kann der Bauer beispielsweise über eine räumliche Zu- oder Abwendung einer Tierart an einen anderen Ort treiben, und indem er auf eine andere Art ruft, diese Tierart in Bewegung setzen (Feldbericht 4.6.2019). Diese Techniken werden nicht ausschließlich unter Biodynamiker*innen angewendet, sie zeigen allerdings das Interesse der Biodynamiker*innen, mit ihren Tieren möglichst entspannt zu arbeiten und beweisen zudem ihre Offenheit gegenüber unterschiedlichen speziesübergreifenden Kommunikationstechniken.

Der erwähnte Landwirt unterstrich, dass es aus seiner Sicht unerlässlich ist, in einen Dialog mit den Tieren zu treten. sie dürften »nicht das Gefühl haben, jemand redet mit sich selbst«. Bei Menschen sei dies nicht anders: Man gehe weniger auf Personen ein, bei denen »man das Gefühl hat, sie würden eigentlich einen Monolog halten«. Wenn Landbau-Arbeiter*innen sich nicht auf ihre Arbeit konzentrieren würden, würden die Tiere merken, »der ist ja ganz woanders« (Feldbericht 4.6.2019).

Ähnlich äußerte sich seine Frau am darauffolgenden Tag; sie konstatierte, gelingende Kommunikation setze eine gewisse Resolutheit voraus, die vor allem über körperliche und emotionale Distanz signalisiert werden müsse. In ihrem Bericht wurde zudem einmal mehr deutlich – wie auch bei der Arbeit mit den Präparaten –, dass im biodyna-

mischen Milieu Seinszustände valorisiert werden, in denen Gedanken, Emotionen und Leib synchronisiert sind:

Es gibt Tage, da laufen sie einfach weg und hin und her ... riesen Theater. Aber da schnauf ich mal durch, rede nicht mit ihnen, fass sie nicht an, kraul sie nicht ... weil sie sind ja gute Beobachter und wenn sie sehen, dass ich manche Tiere kraule, dann verstehen sie nicht, was ich will ... das ist wirklich alles aussagekräftig, was man tut. Bei Menschen haben wir das ja auch. Wenn die Kommunikation nicht funktioniert und man nicht bei der Sache bleibt, gedanklich und körperlich, dann weiß niemand, woran er ist (I-11, 5.6.2019).

9.4.2 Astrale Wesen und ihre Fähigkeit, über Gefühle zu kommunizieren

Aus Sicht aller Befragten reichen aber das Wissen über die eigenen Tiere und eine Aussage vermittelnde Körperhaltung nicht unbedingt aus, um eine gelingende Kommunikation über die Artengrenze hinaus zu erzielen. Es bedarf den befragten Biodynamiker:innen zufolge an Ich-Du-Beziehungen, die über die astralische Seinsebene hergestellt werden sollen, die Menschen und Tiere teilen würden. Gemeint ist damit, dass beide, Tiere und Menschen, ein gefühlsbetontes Innenleben, ein phänomenales Bewusstsein und eine Empfindsamkeit besitzen würden, die eine speziesübergreifende Verständigung hervorbringen können.²³ Dementsprechend erklärte beispielsweise eine promovierte Agrarwissenschaftlerin im Interview: »Man hat aber auch einen gefühlsmäßigen Zugang, aber wenn man die richtigen Gedanken dazu hat, das Wissen über Tiere, dann können die Gefühle noch stärker werden. [...] Das Gefühl ist wichtig für die Verbundenheit« (I-13, 16.5.2019).

Für eine erfahrene Biodynamikerin aus dem Basler Umland wird die Bedeutung ihrer Worte primär über ihr Gefühl über Artengrenzen hinweg mitgeteilt. Sie rede zwar mit den Tieren, als würden diese die menschliche Sprache verstehen, aber letztlich tue sie dies, weil sie annehme, den emotionalen Grundton könnten die angesprochenen Tiere vernehmen: »Die Sprache, wie ich sie habe, haben sie nicht, aber ich transportiere meine Gefühlswelt, meine Astralität. [...] Sie spüren das. Ich strahle meine Gefühle aus. Und Tiere haben einen stärkeren Sinn dafür als wir Menschen, weil wir unsere Gefühle mit dem Intellekt überlagern« (I-9, 29.5.2019).

Der Evolutionsbiologe und Anthroposoph Wolfgang Schad mahnt seinerseits, man solle sich nicht durch ein »autistisches Vorausurteil« vor dem Wahrnehmen »des Seelischen der Tiere« versperren und zitiert Konrad Lorenz, um zu unterstreichen, dass derjenige, der Tieren Subjektivität abspricht, »psychisch abnorm« sei und eine gefährliche »Schwäche der Du-Evidenz« in sich trage. Tiere seien in jedem Stadium ihres Lebens physisch, lebendig und seelisch gegenwärtig (vgl. Schad 2012: 1099, 1101). Der Mensch wiederum könne sich auf dieses Seelenleben einlassen, weil ihn »eine emotionale Seeleenschicht [...] mit dem Tier verbindet« (Schad 2012: 1108).

23 Neuere Studien unterstützen diese Sichtweise ebenfalls aus naturwissenschaftlicher Perspektive. Oxytocin und Kortisolgehalte von beispielsweise Hunden und Hundebesitzer:innen sind von der Art der Interaktion zwischen beiden Parteien beeinflusst (vgl. Petersson, Uvnäs-Moberg 2017).

Ein Waldorfpraktikant sinnierte im Rahmen des Interviews für die vorliegende Arbeit ebenso darüber, dass emotionale Gehalte und Mitteilungen über die Stimme und deren Tonlage transportiert werden. Beim Abendessen erzählte der Sekundarschüler, er gehe gerne mit einem jungen Bullenkalb spazieren; falls unterwegs Aufregung aufkomme, würde er das Bullenkalb beruhigen, indem er ihm »ruu-hig, ruu-hig« zuflüstere. Das Kalb würde dann zwar nicht verstehen, was er sage, aber was er meinte; seine Stimme könne in dem Moment beruhigend wirken. Eine weitere Hofmitarbeiterin stimmte ihm daraufhin zu – Form und Inhalt sollten sich demnach ergänzen (Feldbericht 8.5.2019).

Für einen interviewten Rindertreibercoach stand dabei fest, dass gerade dann Form und Inhalt sich synthetisieren, wenn eine Emotion übermittelt würde: »Damit eine Botschaft aus dem Gesagten wird, muss eine Emotion enthalten sein« (I-10, 7.6.2019). Ähnliche Worte fand eine Schweizer Landwirtin: »Für mich ist Reden ein Ausdruck, wo es nicht um die Worte geht, sondern um die Atmosphäre und die Emotionen, die ich vermittele« (I-9, 29.5.2019). Worte sollen demnach im Interspezies-Umgang gemeinschaftsstiftend wirken; ihr konstitutiver Charakter ist demnach die Kultivierung eines gemeinsamen Sozialraumes und nicht die Mitteilung eines Sachbezugs.

Während der Aufenthalte auf den verschiedenen Höfen fiel mir auf, dass Praktikantinnen gegebenenfalls eine markante Beziehung zu einigen Kühen aufbauten. Eine Praktikantin erzählte beim Frühstück, sie wolle unbedingt vor ihrer Abreise eine bestimmte Kuh zeichnen. »Das ist einfach die schönste, die hat einen sehr eleganten, schmalen Kopf«, meinte sie und ergänzte: »Uli will ich auch noch fotografieren, da ich mit dieser Kuh so viel erlebt und so oft gekuschelt habe« (Feldbericht 11.9.2019).²⁴ Da es zudem ihr letzter Tag auf dem Hof war, entschied sie gemeinsam mit einer weiteren Praktikantin, im Milchkuhstall des Allgäuer Braunviehs zu übernachten.

Ein weiterer Landwirt aus der Bodenseeregion meinte ebenfalls, seine Gestimmtheit würde über Wörter transportiert werden, aber weit wirkungsvoller könne Musik »Situativen lösen«. Er erzählte, wenn eine Mutter von ihrem Kalb getrennt werden würde, verweigere sie gelegentlich die Milchgabe, da brauche es »eine besondere Art der Ansprache«, und er beruhige die Milchkuh in dem Fall mit Gesang. Ohnehin singe er meistens während des Melkens, weil dies seiner Tätigkeit eine spirituelle Dimension gebe (I-17, 9.9.2019). Überhaupt besitze für ihn das Melken eine spirituelle Qualität, so schickte mir der Landwirt später einen Tagebucheintrag von 2018 zu, in dem er beschreibt, wie er

24 Während einige Praktikantinnen hochmotiviert sind, auf Betrieben mitzuarbeiten, verläuft das Verhältnis zum eingearbeiteten Team nicht immer konfliktfrei und nicht selten brechen Praktikantinnen ihren Aufenthalt ab. Dem Vernehmen nach seien junge Praktikantinnen von Waldorfschulen besonders herausfordernd, die nicht unbedingt freiwillig in das Hofgeschehen eingebunden werden. Auf einem Hof wurde mir mitgeteilt, dass kurz vor meiner Ankunft eine enttäuschende Erfahrung mit Praktikantinnen gemacht wurde, die gegen Dieselmaschinen und die Schulmedizin gewesen seien und sehr wertende und anfeindende Vorwürfe gegenüber den Betriebsleitenden geäußert hätten. Für manche Praktikantinnen sei es überdies schwer abzugrenzen, wo der Betrieb anfange und wo das Privatleben von Hoffamilien beginne, aber auch für die Betriebsleiterinnen sei dies nicht immer einfach zu klären: Wenn man beispielsweise ein Computerprogramm kaufe, sei nicht immer eindeutig, ob dieses für den Betrieb eingesetzt werde oder privat (Feldbericht 11.9.2019).

sonntagsmorgens beim Melken in »eine heilige Stimmung getaucht« sei und sich in einer »besonderen, schöpferischen Verfassung« gefühlt habe; plötzlich sei alles »durchlässig, erhellt [worden] und aus diesem Licht, tritt eine Gestalt. Es ist ein Beben und Weben, ein Leuchten und Erleuchtet-Werden, ein Hingegeben-Sein und Angebunden-Werden«.

Einfühlungsvermögen und Empathie wurden überdies als weitere bedeutsame Erkenntniswege genannt, um die Perspektive der Tiere nachzu vollziehen. »Was braucht man, um Verständnis zu entwickeln?«, warf ein Befragter ein und lieferte gleich seine Ansicht nach: »Dazu gehört ganz wesentlich Empathie, Einfühlungsvermögen. Ich kann mich in die Kuh einfühlen«. Gefühle könnten dabei zu weilen »klüger sein als das Verstehen«, denn »ich habe mehr Gefühle als Begriffe«, erklärte er (I-10, 12.5.2019).²⁵ Auf diese Weise könnten Gefühle seine Aufmerksamkeit auf begriffliche Blindflecken lenken, die ihm sonst entgangen wären.

Empathie und Beobachtung, Gefühl und Intellekt sollten sich letztlich im alltäglichen Umgang mit Tieren ergänzen, so gab eine Befragte an: »Ich meine, ich habe Trauer bei Kühen festgestellt und denke, meine Annahme ist sehr plausibel, weil ich festgestellt habe, dass Kühe ähnliche Verhaltensweisen zeigen, die Menschen auch zeigen, wenn sie trauern« (I-9, 29.5.2019). Dies seien beispielsweise Appetitlosigkeit, Apathie, Niedergeschlagenheit oder Unruhe. In diesem Sinngefüge habe sie demnach bei einem Tier ein Gefühl deshalb erkennen können, weil es sich um ein Gefühl gehandelt habe, dass sie von sich oder anderen Menschen kannte: Das Zusammenspiel ihrer Beobachtung, der Einordnung der eigenen Gefühle und der folgenden Analyse führte ihres Erachtens zu gefestigteren Annahmen.

Ueli Hurter, Sektionsleiter der Landwirtschaftlichen Sektion des Goetheanums, schreibt seinerseits, Menschen und Tiere seien in einer »gemeinsamen seelische[n] Tiefe« vereint, die sich beim »Blick in das Auge eines verendenden Tieres« offenbare. Tiere seien unsere Schwestern und Brüder, »und wir teilen mit ihnen die Gaben der Erde und die Stimmen des Himmels«. Wie Menschen können Tiere schnuppern, sehen, hören, sie seien leibliche Wesen, aber noch vielmehr komme es auf eine »Empfindung der Mit-Geschöpflichkeit« an, die für beide Seiten ein »tragender Grund« sei (Hurter 2020: 95).

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass den Befragten zufolge der Mensch die Bedeutung seiner Worte über das Gefühl transportiert. Auf dieser »astralischen« Ebene könnte sich der Mensch auf seine Haftiere einlassen. Diese Gefühlsfähigkeit wurde aber nicht gänzlich romantisiert, denn der Intellekt ermöglichte es dem Menschen, sich eben gerade davor zu schützen, von einer Stimmung mitgerissen oder verführt zu werden.

²⁵ Es sei Aufgabe des Menschen, die Perspektive des Tieres nachzu vollziehen, meinte eine Landwirtin aus der Schweiz: »Wir können denken, und deshalb ist es unsere Aufgabe, sie gewaltfrei und ohne Stress zu halten und zu lernen, uns in sie hineinzu versetzen« (I-11, 5.6.2019). Diese Befragte erläuterte zusätzlich, wie sie versucht habe, die Hierarchien in ihrer Pferde- und Kuhherde im Blick zu behalten. Es gehe ihr beispielsweise darum zu verstehen, wie der Hengst und das Fohlen miteinander auskommen würden und welches, die besten Anbinde-Bedingungen seien, wenn beispielsweise der Hofschnied ihre Hufen pflegen müsse. Auch plante sie, wo welches Tier bestens stehen sollte, damit es nicht nervös ist. Bestehe eine Rivalität unter den Tieren, muss es dem angebundenen Pferd möglich sein, seinen Rivalen im Sichtfeld zu behalten (I-11, 5.6.2019).

9.4.3 Vermenschlichung und Vertierlichung

Obwohl die Vermenschlichung²⁶ in anthroposophischen Kreisen zuweilen kritisch bewertet wird, betonte im Interview ein anthroposophisch orientierter Rinderkenner, der beruflich andere Landwirt-innen im Umgang mit Rindern schult, eine zeitweilige Vermenschlichung sei sinnvoll, um Tiere, die »wir verstehen wollen [...] in einen Bezug zu uns zu stellen« (I-10, 12.5.2019). Für Menschen sei es unabdingbar, innere Zustände von Tieren in menschliche Begriffe zu überführen, denn »der Versuch, eine eigene Aussage unabhängig vom eigenen Erleben zu machen, ist nicht wissenschaftlich, sondern naiv« (I-10, 7.6.2019). Insofern sei es unumgänglich, Tierverhalten, das Menschen beobachten, in menschlicher Sprache auszudrücken. Aussagen außerhalb der menschlich-subjektiven Perspektive treffen zu wollen, sei »wie gesagt, naiv«, dabei könne man jedoch die Wirklichkeit fassen, weil das menschliche Denken Teil der Wirklichkeit sei – eine für ihn unhintergehbare objektive Tatsache, und deshalb lehne er eine eindeutige Subjekt-Objekt-Trennung in Bezug auf Wahrnehmungsprozesse ab. Indem er sich jedoch in Relation zu einem Wesen setze, könne er bei diesem Eigenschaften erkennen, die er selbst von sich kenne. Diesen erkenntnistheoretischen Anschauungsgrundsatz lehnte er an Steiners *Theosophie* an (vgl. I-10, 7.6.2019). Allerdings ist diese Überführung von Tierverhalten in menschliche Begriffe ihm zufolge keinesfalls gleichzusetzen mit Selbstbezüglichkeit: Sonst könnte man beispielsweise einem Bullen, der sich weigert, in einen Anhänger zu gehen, unterstellen, er wolle uns ärgern, und man übersehe, dass er Angst habe (vgl. I-10, 12.5.2019, 7.6.2019). Auf eine zeitweilige begriffliche Vermenschlichung, die eine gezielte Annäherung an ein anderes Wesen ermöglichen soll, um sich seinen Empfindungen wie Trauer, Freude und Angst anzunähern, sollte demnach eine Vertierlichung folgen, um nicht in der ausschließlich anthropozentrischen Perspektive zu verharren.

Überwiegend urteilten Personen, die mit den Hoftieren arbeiteten, Letztere würden ihr Umfeld sehr unmittelbar erleben²⁷ und nach einem spontanen Empfinden oder Bedürfnis handeln. Sie besäßen zwar inneres Empfinden, phänomenales Bewusstsein und ein rudimentäres Individualbewusstsein, zu abstraktem Denken seien sie dennoch nicht fähig. Ihnen dieses zuzuschreiben, sei »ein Risiko der Vermenschlichung«:

-
- 26 Im Demeter-Milieu lassen sich überdies mühelos Anthropomorphismen auflesen, die nicht nur den Hof- und Haustieren vorbehalten sind. Einige Gärtner-innen und Landwirt-innen vermenschen ebenfalls Pflanzen. So schreibt beispielsweise eine Demeter-Beratungsmitarbeiterin in einem anthropomorphisierend-bildhaften Sprachgebrauch, Giftpflanzen seien bedingt durch ihre »Einzelansprüche« mit »Diven« zu vergleichen und Pflanzen allgemein beschreibt sie vor Sonnen-aufgang als »ausgeruht, erfrischt und geordnet«. Darüber hinaus behauptet sie, der Anbau von Hand und die Ernte der Heilpflanzen begünstige »eine intensive Beziehung zu den Pflanzen«. Auf dem beschriebenen Anbaustandort würden alle Gärtner-innen »als persönliche Bezugsperson rund 20 Pflanzenarten« betreuen und »auf die pflanzliche Individualität eingehen, ihre Ansprüche und Zustand täglich wahrnehmen und danach handeln« (Egle 2019/2: 13).
- 27 Diese Einschätzung ist derzeit in der Tierkognitionsforschung umstritten. Tatsächlich wird nur wenigen Tieren ein episodisches Gedächtnis (Erinnerungen an vergangene Erlebnisse) und vor-ausschauendes Planen – also ein Konzept von Zukunft – zugeschrieben (vgl. Andrews 2015: 24). Allerdings ist diese Fähigkeit bisher kaum erforscht, und es gibt zunehmend Studien, die darauf hindeuten, dass bestimmten Rabenarten und Eichhörnchen ein episodisches Gedächtnis und vor-ausschauendes Planen zugesprochen werden sollte (vgl. Le Neindre, Deputte 2020: 97f.).

Ein Risiko der Vermenschlichung wäre, wenn man zu viel interpretiert und dem Tier Selbstreflexion unterstellt [...]. Denken können sie schon, aber nicht abstrakt, es ist vielmehr unmittelbar mit dem, was gerade um es herum passiert, verbunden. Das Tier reflektiert nicht, es kann sich nicht über das Denken von dem Unmittelbaren distanzieren. (l-28, 29.7.2020)

Die Umweltsoziologin Crist sieht, ähnlich wie die eingangs zitierte Person, in der begrifflichen Vermenschlichung von Tierverhalten eine Technik, um Tieren Empfindungen zuzugestehen und sie als Subjekte anzuerkennen. Anthropomorphisieren könne epistemische und perzeptuelle Effekte hervorbringen, die zu einem besseren Tierverständnis führen könnten und in formellen Beobachtungssituationen könne das Anthropomorphisieren dazu verhelfen, die Lebenswelt von Tierleben kohärent sichtbar zu gestalten. Darwins Ansatz sei ihrer Einschätzung zufolge unverfroren anthropomorph gewesen, nicht in einem metaphorischen Sinne, sondern er habe das Ziel verfolgt, die Verwandtschaft zwischen nichtmenschlichen Tieren und Menschen offenzulegen. Seine Sprache sollte die von ihm angenommene Subjektivität von Tieren unterstreichen – sie als Wesen darstellen, die bedeutungsvolle Erfahrungen haben und die Autoren ihrer Handlungen sind. Crist zufolge ermöglichte gerade Darwins Schreibstil, seine Annahme zu vermitteln, dass Tiere ein reiches mentales Innenleben besäßen (vgl. Crist 1999: 7f., 12f.). Mit konkreten Begriffsbeispielen will sie seinen Ansatz verdeutlichen: Beispielsweise wählte Darwin die Begriffe »Liebe« und »Verbundenheit«, um Beziehungen zwischen Tieren zu charakterisieren; bezüglich der Scarabaeoidea (eine Art schwarzer Käfer) schreibt er »some live in pairs and show mutual affection« (Crist 1999: 14). Um Beziehungen zwischen gegengeschlechtlichen Krebstieren zu veranschaulichen, verwendete er Termini, die die menschliche Ehepartnerschaft beschreiben (»wife«, »husband«). Während Darwin eine evolutionäre Nähe²⁸ zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Tieren über anthropomorphisierende Beschreibungen unterstrich, so die Interpretation von Crist, versuchten spätere Tierforscherinnen der klassischen und behavioristischen Ethologie über mechanomorphe Beschreibungen das Gegenteil, nämlich Distanz herzustellen (vgl. Crist 1999: 7f.). Diesen in wissenschaftlichen Publikationen von Etholog:innen gemeinhin verwendeten Sprachgebrauch untersucht Crist in ihrem Werk eingehend. Laut ihrem Fazit ist der Sprachgebrauch der Tierverhaltensforscher:innen nicht neutral, sondern würde Tiere zu Objekten degradieren – wenngleich *natürlichen*. Dies beobachtet sie vor allem in Studien des 20. Jahrhunderts, die nach behavioristischen Forschungsprinzipien verfahren. Als wissenschaftlich akzeptiertes Wissen seien dabei Konzeptionen erdacht worden, die die phänomenale Erlebnisqualität von Tieren ausschließen:

Technical language, on the other hand, paves the way toward conceptualizing animals as natural *objects*; animals are constituted as objects in an epistemological sense, through conceptions that are extrinsic to their phenomenal world of experience. The epistemological constitution of animals as objects is agnostic and often inimical

28 Darwin ging von einem nur graduellen Unterschied der mentalen Fähigkeiten zwischen höheren Säugetieren und Menschen aus: »Closely related species look similar, they act in similar ways, and so Darwin presumes that they likely have similar psychological properties as well« (Andrews 2015: 25).

toward the idea that animals have an experiential perspective. Technical language construes such a perspective as irrelevant to scientific knowledge about animal behavior. (Crist 1999: 2)

Der alltägliche Umgang, die Beobachtung und die Kommunikation mit den Tieren während der Arbeit bilden einen Bestandteil, um die Perspektive der Hoftiere auf die Welt, aber auch deren mögliche Perspektive auf die Menschen nachzuvollziehen. Darüber hinaus wird sich gegebenenfalls über Mimesis und spezifisch anthroposophische Techniken wie die Bildekräftemethoden dem seelischen Innenleben eines Tieres angenähert. Im folgenden Unterpunkt werden diese Aspekte eingehender erläutert.

9.4.4 Übersinnlich wahrnehmen: die Bildekräfteforschung und die »erweiterte Empathie«

Die bisher erwähnten Kommunikationsmethoden und Kooperationstechniken zwischen den Landwirt-innen und den Hoftieren heben im Besondern Alltagsbeobachtungen und Empathie als Erkenntnisweg hervor. Dies unterscheidet die Biodynamiker-innen sehr wahrscheinlich von Personen, die in der Massentierhaltung ihren Lohn verdienen, aber viele der dargelegten Überlegungen könnten gemeinhin auf einem beliebigen Kleinbetrieb geäußert werden. Für die Mehrheit der überzeugten Biodynamiker-innen bilden die Beobachtung, der alltägliche Umgang, der konstante Kontakt, das Ausprobieren und die Köperhaltung die Grundlagen des Austauschs und der Arbeit mit Tieren. Ferner beinhaltet das Selbstverständnis der Anthroposophie und vornehmlich anthroposophisch-engagierter Biodynamiker-innen, dass Menschen sich ihrer Umwelt ebenfalls über die Inspiration, Imagination oder Intuition annähern, eben den von Steiner charakterisierten Wahrnehmungsformen (vgl. Kapitel 5), die zu spezifischen Erkenntnissen führen sollen. Steiner ging es bei diesen Erkenntnisformen nicht um ein Bauchgefühl oder eine spontane Ansicht, sondern zugleich um eine Art intellektuell-spiritueller Anschauung, eine Anschauung des Geistes, die jedoch affektive Komponenten nicht ausschließt und in ihrem Kern transzental sein sollte (vgl. Traub 2011: 894). Diese spirituelle Anschauung soll über Sinneseindrücke und die alltägliche Reflexion hinausgehen: Die Imagination soll dazu führen, dass sinnlich-figurative Vorstellungen auf die Erfahrung von seelisch-geistigen Eigenschaften vorbereiten. Imaginationen und symbolische Figurationen sollen bildhaft auf die Geistige (Innen-)Seite äußerer Wahrnehmungen verweisen und sie erkennbar machen. Auf diese Erkenntnisstufe soll die Erkenntnisform, die Steiner »Inspiration« nennt, und eine Einsicht in die gesetzliche Interdependenz folgen, die eine Verbundenheit aller Wesenheiten gewähren soll und für die der Erkennende keiner Symbolvorstellungen mehr bedarf (GA 13: 357). Jedoch ist die eigentlich anzustrebende Erkenntnisstufe Steiner zufolge jene der »Intuition«. Sie soll es ermöglichen, »Sinneswesen« von innen, das heißt von ihrem Wesen oder aus ihrer Idee heraus, zu erkennen und nicht nur durch ihre äußere Hülle (GA 13: 357). Der Anschauende soll die Wahrnehmungen also nicht mehr als äußere Eigenschaften von Wesen empfinden, sondern stattdessen ihre seelische Natur erkennen. Mit Steiners formellen Unterscheidungen befassen sich zumeist die Kreise näher, die sich berufsbedingt oder zumindest regelmäßig mit übersinnlicher Wahrnehmung beschäftigen. Während

der tagtäglichen Arbeit auf biodynamischen Höfen wird allerdings vornehmlich spontan – wenn überhaupt – mit gewissen Wahrnehmungsübungen experimentiert und dies vor allem von Personen, die Wahrnehmungsschulungen absolviert haben.

Die von mir Interviewten besuchten bei Interesse an Kursangeboten in der Regel diejenigen, die von Schmidt oder Buchmann angeboten wurden und sich mit den Bildekräftemethoden beschäftigten²⁹ oder sie nahmen am Wahrnehmungsunterricht der Landbauschule teil. Auf ihrer Internetpräsenz erläutert die Bildekräfteforschergruppe, denen die beiden genannten Kursleiter angehören, dass sie davon ausgehen, dass es Kräfte (sogenannte »Äther-« oder »Bildekräfte«) gibt, die physische Realität und Lebensprozesse gestalten. Gleichwohl seien diese feinen Wirkmechanismen nur wahrnehmbar für Personen, die die hierfür nötigen Wahrnehmungsschablonen ausgebildet hätten. Weiterhin schreibt die Gruppe: »Die entsprechenden Wahrnehmungen im Zwischenbereich zwischen Sinnlich-Sichtbarem und Seelisch-Erfühlbarem treten als bildhafte Form- und Kraftgestaltungen im denkenden Bewusstsein in Erscheinung und lassen sich fortwährend vertiefen und systematisieren.«³⁰

Sie gehen folglich davon aus, dass es sowohl eines sinnlichen und affektiv betonten Zugangs zur Umwelt bedarf als auch eines denkend-begrifflichen, um diese Ätherkräfte wahrnehmen zu können. Dieses zunächst affektive – aber weitestgehend von eigenen Stimmungen bereinigte – Abtasten der äußeren Welt soll sich in einem zweiten Schritt in eine Art Bild-Begriff übersetzen. Die Grundidee ist, dass ein rein naturwissenschaftlicher Zugang zur Umwelt nicht ergiebig ist, sondern, dass es des individuellen menschlichen Blicks bedarf, um die Wirklichkeit zu erfassen. Empfindungen und Erkenntnisse entstünden in einem Resonanzraum zwischen der äußeren Umwelt, dem Gegenüber und der eigenen Perspektive. Zusätzlich sehen einige Bildekräfteanwender·innen die Ergebnisse ihrer Herangehensweise als Erweiterung der streng empirischen und reproduzierbaren naturwissenschaftlichen Methoden, anstatt sie beispielsweise in einem qualitativen Paradigma zu besprechen, wie im vorherigen Kapitel dargelegt.

Ein Befragter, der vor dem Interview an Workshops zum anthroposophischen Erkenntnisweg teilgenommen hatte, meinte; »Ich schaue, was mir begegnet, wie ein Tier guckt und dann, was meine Empfindungen sind. Die entstehen ja nicht im hohen Raum, sondern, die entstehen ja auch aus einer Begegnung heraus« (I-5, 5.5.2019). Die Beziehung, die Relationalität und die Begegnung spielten demnach eine zentrale Rolle für ihn und nicht rein abstrakte Spekulationen. Seine Empfindungen entstünden »in einer Wechselwirkung mit einem Tier oder einer Pflanze« und diese Empfindungen übersetzten sich bildhaft im Denken. Die gesteigerte Konzentration auf die Umwelt und die Achtung davor führe allerdings zu Eindrücken, die nicht immer eindeutig einzuordnen seien: »Aber es ist nicht ganz einfach zu differenzieren, was kommt mir entgegen und was entspringt meiner Fantasie. Dazu braucht man viel Übung.«

Auch eine Wissenschaftlerin, die am FiBL arbeitete, betonte die Verbundenheit unterschiedlicher Wesen, die für sie die Basis des Verständnisses für Mitlebewesen dar-

29 Für weitere Erläuterungen zu den Bildekräftemethoden siehe Kapitel 7.

30 Anthroposophische Gesellschaft in der Schweiz, [129].

stellte. Sie versuchte, Steiners Anspruch umzusetzen, fremdes Innenleben im eigenen Inneren³¹ nachzuspüren:

Es ist oft so, dass ich das Seelische wahrnehme, indem ich das andere Seelische in meiner Seele beobachte. Weil ich Seelisches von mir kenne, kann ich mich verbinden. Manchmal gelingt es mir, das Seelische vom Tier durch meine Seele zu beobachten. Weil ich es auch kenne. Wie soll ich es sagen ... Es ergibt sich aber nicht einfach so, da braucht man Konzentration, da muss man die eigene seelische Kraft stärken, indem man offen ist für das andere, aber es ist nicht einfach und ich kann es noch nicht gut. Aber daran will ich arbeiten, aber das Meditieren hilft mir (I-13, 16.5.2019).

Ähnlich drückte es ein Landwirt aus dem Südwesten Deutschlands im Interview aus: »Man nimmt das andere Seelische wahr, wenn man seine eigene Empfindungsfähigkeit, zumindest ein Stück weit, dem anderen Wesen öffnet. Dann kann das fremde Fühlen erlebt werden«. Er nannte dies »geistesgegenwärtige Selbstlosigkeit auf der Ebene des Fühlens« (I-7, 25.5.2017). Wie Schmidt auch, war er zuversichtlich, dass die »Wahrhaftigkeit« seiner »übersinnlichen Erlebnisse« »abzusichern« sei. Er habe drei Kriterien, um seine Eindrücke zu überprüfen. Zum einen frage er sich, ob er »voll geistesgegenwärtig anwesend« gewesen sei, in einem nächsten Schritt gleiche er seine Erlebnisse mit denen von anthroposophischen Kolleg:innen ab und »als letzte Sicherung« bewerte er die Handlungen, die aus den übersinnlichen Erfahrungen resultieren könnten – und evaluiere, ob diese eine »aufbauende oder zerstörerische Wirkung« haben würden (I-7, 25.5.2017).

Ein weiterer Demeter-Bauer erwähnte im Interview, dass er mit seinen Einfühlungs- und Kommunikationstechniken versuche, Krankheiten bei Kühen nachzuspüren: »Wenn Kühe krank sind, dann stell ich mich manchmal vor sie und frage mich ›Ist es der Magen?‹ und so taste ich mich dann heran an das kranke Organ«. Menschen würde er ähnlich wahrnehmen: »Manchmal habe ich ein seltsames Gefühl ›Oh, hier ist etwas nicht ganz koscher.‹ und das offenbart sich dann auch meistens etwas später. Dann weiß ich, mein Gefühl gibt Orientierung« (Feldbericht 4.5.2017).

Mittlerweile werden anthroposophische Wahrnehmungsübungen ebenfalls an den biodynamischen Landbauschulen trainiert. Durch diese Übungen werden die Schüler:innen dazu angehalten, näher hinzuschauen, die Tiere zu beobachten und sich in sie hineinzufühlen. Die anthroposophische Setzung der Kuh als ein in sich ruhendes, verträumtes, astralisches Wesen würde den Blick auf die Kühe grundieren, dabei würden sich die anthroposophischen Konzepte zum Teil bestätigen. Dies funktioniere aber womöglich deshalb, weil man dafür eigene Kategorien, Wahrnehmungsschablonen ausgebildet habe, konzediert eine Landbauabsolventin: »Was man nicht kennt, kann man ja auch nicht versuchen wahrzunehmen« (I-8, 8.5.2019). Letztlich verdeutlichen die Beispiele, dass die Ausbildung über landbauliche Anwendungstechniken hinaus tiefer

31 Traub verweist in seiner Analyse von Steiners Begriff der Interpersonalität in der *Philosophie der Freiheit* ebenso auf eine Konzeption, bei der die Zurücknahme der Ichbezogenheit beim Verstehen des anderen im Zentrum steht (vgl. Traub 2019: 4).

gehend den Bezug zu Tieren und Pflanzen beeinflusst sowie zu einer gewissen Internalisierung der anthroposophischen Begrifflichkeiten führt. Denn im Alltag versuchte beispielsweise die zuvor genannte Landbauabsolventin, die Wahrnehmungsübungen weiterhin umzusetzen. Sie würde, nachdem sie die Kühe auf die Weide gebracht habe, die Augen schließen und versuchen

zu erfahren, wo sich die Herde zusammenfindet. [...] Ich versuche dann, alle meine Gefühle auf die Seite zu schieben und möglichst frei zu sein, und gucke, was dann zurückkommt und was ich in mir spüre. [...] Das ist ein steter Lernprozess. Und manchmal mache ich dann die Augen auf und merke, es war nicht stimmig. Und dann kann man fragen: Was täuscht mich? Mein Gefühl? Oder mein Auge? [...] Aber immer ... also alle unsere Interpretationen, da stellt sich immer die Frage, was unterstellen wir den Tieren, was sehen wir. Es ist immer ein Versuch der Annäherung. (I-8, 8.5.2019)

In diesem Zitat werden Empfindungen hervorgehoben, allerdings nicht als rein private Angelegenheit oder inneres Gefühl, sondern in einem affektiven, intersubjektiven Bereich des Wahrnehmenden und des Wahrgenommenen verortet, dessen Existenz und Wahrnehmbarkeit auch die Bildekräfte-Kursleiter*innen postulieren. Zugang zu dieser sich im Zwischenbereich entfaltenden Wirklichkeit erlange der Einzelne primär über das Denken, das Teil dieses affektiven Zwischenraums sein soll und ihn erfassen könne.

Für den anthroposophischen Meditationslehrer Markus Buchman, der in der Bildekräfteforschung tätig ist und eng mit Biodynamiker*innen zusammenarbeitet, besteht das Ziel der Wahrnehmungsübungen und der Stärkung der Intuition ferner darin, das »Seinsgefühl« anderer lebendiger Wesen nachzuvollziehen:

Aber das, was man in der Anthroposophie unter Intuition versteht, also das Erleben des anderen Wesens von innen heraus, d.h. wenn ich eine Katze vor mir habe, dann erlaubt mir Intuition – so wie ich sie interpretiere – die Welt aus den Augen der Katze zu erleben ... oder besser gesagt, ihr Seinsgefühl zu ergründen. (I-15, 19.7.2017)

Diese Erlebnisse oder Erkenntnisse besitzen für die Praktizierenden ein Kalibrierungspotenzial im Hinblick auf den Umgang mit Mitlebewesen. Sie zementieren, so scheint es, das Gefühl einer Verbundenheit aller Wesen, sie würden für Ich-Du-Beziehungen sensibilisieren und dazu führen, Verwandtschaft zwischen unterschiedlichen Lebewesen festzumachen, indem man sich intuitiv einfühle:

Ich erlebe mich als Persönlichkeit, aber durch das Öffnen für die Umwelt erlebe ich, dass überall Bewusstsein ist. Auch der Fuchs hat sein eigenes Bewusstsein, das zwar anders ist als das von der Kuh, aber trotzdem teilt sie mit ihm diese Verwandtschaft. Und dann erlebe ich, dass doch alles zusammenhängt. Alles, was ich erlebe, von Pflanzen, Tieren, diese Aspekte kann ich auch in mir finden. Es sind Lebensprozesse, die ich auch in meinem Inneren finde. (I-15, 19.7.2017)

Bei der Bildekräfteforschung geht es, wie Buchmann es auf seiner persönlichen Internetseite beschreibt, demnach zugleich darum, sich mit »allen Bereichen des Lebendigen in der Natur und in der menschlichen Kultur« zu beschäftigen. Die Bildekräftean-

wender·innen versuchen, mittels einer meditativen Haltung und Betrachtungstechnik einen geschärften Blick für das eigene Innenleben und sein Umfeld zu kultivieren – das heißt, für Anthroposoph·innen ist letztlich das »Ich« das eigentliche Wahrnehmungsinstrument.³²

Buchmanns Beschreibungen erinnern an den Anspruch der Metamorphose als ein klassischer Aspekt der animistischen Ontologie, eine Begegnungsmöglichkeit, die Wesen zuerkannt wird, die eine ähnliche Interiorität besitzen. Philippe Descola bestimmt die Metamorphose nicht als Transformation, sondern vorrangig als »Höhepunkt einer Beziehung, bei der sich jeder, indem er die Beobachtungsposition verändert, die seine ursprüngliche Physikalität ihm auferlegt, bemüht, mit der Perspektive übereinzustimmen, aus der seiner Meinung nach der andere sich selbst betrachtet.« Bei dieser Verschiebung des Blickwinkels, bei dem man versucht, sich die zugeschriebene Intentionalität des anderen zu eigen zu machen, »sieht der Mensch das Tier nicht mehr, wie er es gewöhnlich sieht, sondern so, wie es sich selbst sieht [...]« (Descola 2011: 210).

Der Verweis auf eine animistische Ontologie lässt uns womöglich übersehen, dass Perspektivnäherungen weniger exotisch und viel alltäglicher sind, als gemeinhin postuliert wird. Denn eigentlich ist das *Mitdenken* und *Mitfühlen* mit einem Gegenüber ganz fundamental für Begegnungen, zumindest laut den Vertreter·innen des Enaktivismus und den Annahmen der *Embodied Cognition*. Diese Richtung widerspricht der klassischen *Theory-of-Mind*-Konzeption, die von rein kognitiven Repräsentationen der Befindlichkeiten des Gegenübers ausgeht. Alter und Ego sind in Interaktionsprozesse der gegenseitigen Einverleibung verstrickt, und sensomotorische »Feinabstimmungen von Gestik, Mimik, Haltung, Bewegungsverlauf« (Jung 2019: 34) bedingen – so könnte man sie bezeichnen – alltägliche Metamorphosen.

Auch der gängige Zustand des Lesens führt zu partiellen Metamorphosen, sprich Manifestationen der zeitweiligen Perspektivenübernahme, schreibt die Essayistin Hustvedt. Sie argumentiert: »Dem Zustand, wie es sein könnte, zwei unterschiedliche Menschen mit je eigenem Bewusstsein zu sein, kommen wir vielleicht im Akt des Lesens am nächsten. In dem Moment nehmen wir das Bewusstsein einer anderen Person an. [...] Lesen ist eine verbreitete Form menschlicher Pluralität« (Hustvedt 2018: 330). Doch nicht nur das Lesen bedürfe einer gewissen Einfühlung und Einbildungskraft, schreibt Hustvedt, sondern ebenfalls der Prozess des Schreibens. Die Charaktererfindung beruhe auf Empathie, sie sei der Rohstoff, der es Schriftsteller·innen erlaube, nicht nur Figuren vor sich zu sehen, sondern mit erfundenen Figuren mitzufühlen und ihnen Leben einzuhauen (vgl. Hustvedt 2018: 331).

Ferner wird derzeit in der Philosophie wieder Jakob von Uexkülls Ansatz der partiellen Überwindung der rein menschlichen Perspektive auf die Welt besprochen, um einen wissenschaftlichen Mehrwert innerhalb der Tierforschung zu erzielen. In diesem Zusammenhang spricht Brett Buchanan von einem onto-ethologischen Ansatz, einer Herangehensweise also, die sich mit dem In-der-Welt-Sein von Tieren und ihrer Eingebettetheit in eine Umwelt beschäftigt: »New worlds arise before our eyes, through our sensations, in our imaginations. We are asked to step out of ourselves and into the strange environments of bees, sea anemones [...] and many others« (Buchanan 2008: 1f.). Diese

³² Anthroposophische Meditation, [130].

Andersartigkeit, die sich dadurch erschließe, beruhe zwar stets auf einer Spekulation, jedoch öffne sie die Tür, um vordergründig die subjektive Erfahrung von Tieren zu ergründen, aber auch die Interaktionen ihrer Körper mit der Umwelt, mit der sie ontologisch – sowohl physikalisch-biologisch als auch durch Sinnzuschreibung – verschränkt sind (Buchanan 2008: 2f., 188).

Immer wieder wurde von den Biodynamiker-innen in den Interviews zur vorliegenden Arbeit zudem der Aspekt der Verwandtschaft unterschiedlicher Lebewesen angeprochen. Buchmann hat dies im obigen Zitat angedeutet, indem er Bewusstsein als Grundeigenschaft von Lebewesen bezeichnete. Ein weiterer Biodynamiker sprach im Interviews von der »Geistseele«, um die Verwandtschaft zwischen Menschen und anderen bewusstseinsfähigen Wesen zu unterstreichen – die »Geistseele« sei das, was alle Lebewesen vereine. Er gab an, regelmäßig Pflanzen, Gemüsesorten und Tiere übersinnlich wahrzunehmen:

Sehr verwundert hat mich, dass alle Wesen, denen ich übersinnlich begegnete, total mit uns Menschen verwandt sind. Eigentlich sind sie mir als Menschen erschienen, die aber keinen menschlichen Leib haben und auf einer anderen Bewusstseinstufe stehen. Meines Erachtens besitzen Pflanzen, Tiere und Steine eine Geistseele. (I-7, 25.5.2017)

Wie im anthroposophischen Kernmilieu verbreitet, vertrat auch er die Ansicht, dass unterschiedliche evolutionäre Stufen existieren und der Mensch sich zuvorderst durch sein »Ich-Bewusstsein« von Tieren und Pflanzen unterscheide. Das sah er durch seine übersinnlichen Wahrnehmungen bestätigt; denn, obwohl er allen Lebewesen Bewusstsein zuschrieb, sei das Bewusstsein des Menschen von einer inhärent einzigartigen Qualität: »Mensch-Sein im engeren Sinne bedeutet, wir sind auf der Erde die einzigen Wesen, die in einem lebendigen, empfindungsfähigen, physischen Leib voll geistesgegenwärtig anwesend sein können« (I-7, 25.5.2017). Diese hierarchische Verortung des Menschen wird allerdings dadurch relativiert, indem konzediert wird, dass nichtmenschliche Wesen das Potenzial des Menschseins in sich bergen: »Für mich sind diese Wesen aber auch alle ›Menschen‹ im umfassenden Sinne, da ihr innerstes Wesen mit unserem total verwandt ist. Ihr Erscheinen auf der Erde ist halt etwas anders als bei uns« (I-7, 25.5.2017).

Während ein Gesprächspartner die »Intuition« als Hauptinstrument hervorhob, ein anderer »übersinnliche Wahrnehmung« und wieder ein anderer von dem »Sich-Einlassen« sprach, erwähnte die anthroposophische Gärtnerin und Buchautorin Anna Cecilia Grünn in einem Gespräch die »erweiterte Empathie«. Allerdings sei diese »erweiterte Empathie« eingeflochten in ein Netz von unterschiedlichen Wissensaneignungen, wie der Konsultation von Texten und der Beobachtung von Bewegungsmustern:

Die Erkenntnisse gewinne ich dadurch, dass ich mich zunächst ausführlich mit einer Tierart beschäftige, einiges darüber lese und versuche, das Tier auch in natura zu beobachten, besonders die Bewegungsmuster. Dann versuche ich, mich mit einer Art erweiterter Empathie in das Wesentliche der jeweiligen Tierart hineinzuversetzen. [...] Es ist eher so, als würde man etwas innerlich miterleben, was einem jemand erzählt. (I-14, 11.9.2017)

Ihre Mediationen und ihr empathisches Nachspüren würden ihr »das Gefühl von Eingebunden-Sein in die Abläufe der Natur und damit ein anderes Gespür und Verständnis für meine Tiere und Pflanzen« geben, wie sie in der Zeitschrift *Lebendige Erde* ausführt. Diese Techniken reichten ihr zufolge über Tierwohl-Fragen hinaus, da diese das Tier lediglich von außen betrachteten. Grünne gibt aber an, man »kann auch versuchen, das Wesen von Pflanze oder Tier von innen heraus zu verstehen«. Die Anschauungsmeditationen und empathischen Annäherungen könnten zu konkreten Handlungen im Landbau führen: »In einer gemeinsamen Übung mit Gärtnern sind wir darauf gekommen, dass die Gurke lieber ausgebreitet wächst, als nur an einem Strang hochzuranken, wie üblich in der gärtnerischen Kultur«, erwähnt Grünne, und weiter: »Jetzt baue ich in der SoLaWi als Gurke die Sorte Arola an, die vor allem an den Seitentrieben trägt und an einem Netz hochranken darf« (Olbrich-Majer; Grünne 2020/1: 21). Grünne versucht sich also über das empathische Hineinversetzen mit den Lebensbedingungen von nichtmenschlichen Lebewesen zu verbinden und sich damit auseinanderzusetzen, wie Leben auf vielfältige Weise miteinander verschränkt ist. Wie fruchtbar letztlich diese Methoden sind, kann in dieser Arbeit jedoch nicht eruiert werden.

Die von den Befragten vorgebrachten unterschiedlichen Begrifflichkeiten (»über-sinnliche Wahrnehmung«, »Intuition«, »erweiterte Empathie«, »Sich-Hineinfühlen«, »seelische Wahrnehmung«)³³ verweisen letztlich auf ein kongruierendes Resultat: Diese Methoden wollen den Befragten offenbart haben, dass alle Lebewesen interdependent seien und sie Bewusstseinsfähigkeit als Veranlagung miteinander teilen würden, wengleich Pflanzen und Tiere anders als der Mensch noch kein Ich-Bewusstsein ausgebildet hätten. Überdies gaben sie an, dass diese anthroposophischen Erkenntnismethoden ihnen ermöglichen würden, sich der »Seinsweise« eines anderen Lebewesens beziehungsweise dessen Perspektive auf die Welt anzunähern. Gefühlen und Stimmungen seien dabei in der Regel zentrale Rollen zugekommen, da sie als interpersonal verbindendes Band gelten und zudem ein verlebendigtes Verstehen generieren sollen (»das andere Seelische in meiner Seele beobachten«; »die Welt aus den Augen der Katze erleben«; »Empfindungen, die in der Begegnung entstehen«). Vorrangig würden die Gefühle wahrgenommen werden, die sich im Zwischenraum der Begegnung entfalten und die von einem anderen Wesen sozusagen schrittweise transpersonal übernommen und angeeignet werden können, wobei sich Denken und Fühlen nicht ausschließen, sie bildeten keine Gegensätze, sondern bedingen einander; ein Milchbauer umschrieb im online durchgeföhrten Interview die emotionale Qualität des Denkens folgendermaßen: »Ich versuche, mich hineindenkend, hineinfühlend dem Tier zu nähern« (I-24, 26.4.2020).

³³ Die Workshop-Beschreibungen, die neueren anthroposophischen Werke, die Webseiten von Kursleitenden und die Schriften von Steiner suggerieren, dass es sich bei den anthroposophischen Anschauungsmethoden tatsächlich um eine schrittweise erlernbare Methode handelt. Die Vielfalt der oben geäußerten Begrifflichkeiten (»Intuition«, »erweiterte Empathie«) in Bezug auf die Herstellung von Relationalität zwischen artfremden Wesen scheint jedoch Ausdruck eines kreativen situativen Umgangs mit den diskutierten anthroposophischen Beobachtungsmethoden und deren Integration in den eigenen Alltag und die eigene Biografie zu sein.

Dass hierbei keine eindeutige Grenzziehung zwischen angenommenen und tatsächlichen Gefühlsaneignungen eines anderen Wesens gezogen wird, wird von Biodynamiker·innen teilweise zugestanden. Allerdings bezweifeln sie nicht, dass es möglich sein könnte, sich der Perspektive und Innenwelt eines anderen nichtmenschlichen Wesens sehr dicht anzunähern.

Zudem ist nicht eindeutig, inwiefern die erweiterte Empathie, die Bildekräftebeobachtung und die anthroposophischen Imaginationen letztlich darauf hinauslaufen, Steiners Bilder durch postulierte empirische Rationalisierungen über diese Anschauungsmethoden zu affirmieren. Zu Beginn des Kapitels wurde beschrieben, wie Dorian Schmidt Steiners Bild der Hörner als kosmische Antenne paraphrasiert, und an anderen Stellen wurde darauf verwiesen, dass anthroposophische Erkenntnismethoden laut einigen Anwender·innen in einem für Dritte verbindlichen und quasi evidenzbasiertem Sinne die Seinsweise und Bedeutung der Tiere und Pflanzen übersinnlich-objektiv erfassen könnten. Ein solch erkenntnistheoretischer Optimismus, der die Perspektive eines anderen Lebewesens vollständig erschließt, ohne dieses andere Lebewesen zu sein, ist unter anderem mit Verweis auf Thomas Nagel nicht haltbar. Ein Forschungsdesign, das bei Mensch und Tier das *Ineffable*, das unaussprechlich Subjektive, rigoros dokumentiert, kann es laut Nagel nicht geben; auf die Schwierigkeit, Bewusstsein zu erforschen, hat er in seinem vielzitierten Essay mit dem Titel *What is it like to be a bat* (1974) hingewiesen. Er bezweifelt darin zwar vor allem, dass naturwissenschaftliche Forschungen die subjektive Qualität von Empfindungen dokumentieren können. Die Forscher·innen könnten zuvorderst in der Tat feststellen, in welchen Hirnregionen neuronale Aktivität bei bestimmten Empfindungen stattfindet, allerdings könnten diese Eruierungen wenig über das subjektiv Gelebte, d.h. die Innenperspektive eines Subjekts aussagen, also wie es sich tatsächlich für eine Person anfühlt, beispielsweise Schmerz zu empfinden. Wenn also ein fest umrissenes Erklärungsmodell für subjektive Erfahrung fehlt, bleibt deren naturwissenschaftliche Untersuchung schwierig: »Without some idea, therefore of what the subjective character of experience is, we cannot know what is required of a physicalist theory« (Nagel 1974: 437). Die subjektive Erfahrung könne lediglich aus der Perspektive der ersten Person erfolgen, und keine objektive, neurobiologische Beschreibung aus der dritten Person könne die gelebte innere Wirklichkeit erfassen. Das sehen Anthroposoph·innen in der Regel auch so, und auch Nagel befürwortet die Einbildungskraft des Menschen, um sich vorzustellen, wie es wäre, wie eine Fledermaus kopfüber zu schlafen, aber der Grad des zugeschriebenen epistemischen Erkenntnisgewinns bleibt deutlich hinter derjenigen der Anthroposoph·innen zurück. Bei Nagel haben die Monaden zwar interpersonale Fenster und durch Introspektion ist ein affektiv-logischer mentaler Zugang möglich, aber wie es sich für eine Fledermaus anfühlt, kopfüber an einer Felswand zu hängen, kann nur sie selbst erfahren. Das emotionale Innenleben von anderen Lebewesen zu eruieren, und zwar aus Sicht dieser Lebewesen, bleibt für ihn in seiner Gänze unergründbar. Er spricht dabei keineswegs tierischen Lebensformen Bewusstsein ab, unterstreicht allerdings, dass sich eine Beweisführung als schwierig erweist: »Conscious experience is a widespread phenomenon. It occurs at many levels of animal life, though we cannot be sure of its presence in the simpler organisms, and it is very difficult to say in general what provides evidence of it« (Nagel 1974: 436). Folglich steht Nagel nicht gänzlich in Opposition zu intersubjektiv-affektiven Annäherungstechniken, weil

er naturwissenschaftliche Zugänge mit einer scharfen Subjekt-Objekt-Spaltung als unfruchtbar erachtet, um Subjektivität und phänomenales Bewusstsein zu erkennen, denn » [...] less attachment to a specific viewpoint does not take us nearer to the real nature of the phenomenon: it takes us farther away from it (vgl. Nagel 1974: 444).³⁴ Er teilt dabei aber nicht den optimistischen Erkenntnisanspruch der Anthroposophie, das Innenleben von anderen Lebewesen akkurat erkennen zu können.

Doch in den konkreten, alltäglichen Situationen, in denen Biodynamiker·innen durch die Bildekräftemethoden und die erweiterte Empathie angehalten werden, vorrangig Begegnungsqualitäten zu suchen, scheinen spontane Annäherungen ohnehin im Vordergrund zu stehen und nicht die meta-historische Bestätigung von Steiners Weltanschauung. In diesem Zusammenhang scheinen die Hörner und die von Steiner beschriebene astralische Qualität von Tieren eher einen metaphorischen, zu meditierenden Charakter aufzuweisen, der Interspezies-Bindungen stärkt. Auch wenn dies, wie bereits besprochen, für einige Leitungsfiguren und professionelle Bildekräfteforscher·innen nicht der Fall ist: Während Biodynamiker·innen auf ihren Höfen sich tendenziell durch anthroposophische Methoden in konstruktiven Begegnungen üben, verwenden einige Anthroposoph·innen diese, um Steiners Weltanschauung als universell anzuerkennende Setzung bestätigen zu wollen.

Wie bereits erwähnt, kommt kein Milieu ohne interne Differenzierungstendenzen aus beziehungsweise bildet keinen homogenen Block. Nicht alle biodynamischen Landwirt·innen pflegen ein Interesse an »übersinnlicher Wahrnehmung« oder im weitesten Sinne einer anthroposophischen Schulung. Vielmehr hat sich in diesem Milieu ein Spektrum herauskristallisiert, in dem einige eine besondere Neigung für Wahrnehmungsmeditationen entwickelt haben, andere wiederum haben nur mäßig bis kaum Zeit und Muße, sich diesen Übungen und Überlegungen hinzugeben. Und welches Milieu besteht ohne Kritiker·innen? Insofern überrascht es nicht, dass Personen sich von diesen Wahrnehmungsübungen distanzieren. Eine pensionierte Landwirtin empfand vor allem die Form der Wissensvermittlung im Workshop-Format als nicht fruchtbar; sie stehe dem eigentlich Bedeutsamen im Weg – der Magie des Tuns:

Ich gehe da raus und verbinde mich mit allem. Ich sehe mir die Bäume, die Schmetterlinge, die Eidechsen an und ich rede mit denen. Mal laut, mal leise, mal nur in Gedanken. Da brauch ich keine Workshops [...]. Rausgehen, rausgehen, rausgehen, anfassen, betatschen. Das ist die Magie: tun. (I-3, 11.3.2019)

34 Ähnlich urteilt Noë: »Science views its subject matter coolly, dispassionately, rationally. Science takes up the detached attitude to things. But from the detached standpoint, it turns out, it is not possible even to bring the mind of another into focus. From the detached standpoint, there is only behavior and physiology; there is no mind. So it would seem that a science of the mind is impossible. And mind itself is something paradoxical; it is a feature of our nature that cannot be made an object for natural science« (Noë 2009: 39). Er argumentiert, ein möglicher wissenschaftlicher Zugang könne in einer biologischen Analyse von Bewusstsein beruhen. Allerdings dürften biologische Voraussetzungen nicht mit mechanischen Prozessen gleichgesetzt werden, sondern es müssten die Bedürfnisse und Standpunkte von Lebewesen, die sich in einer Umwelt entfalten, zum Ausgangspunkt genommen werden, denn: »Mind is life« (Noë 2009: 41f.).

Das tagtägliche Beobachten und der langjährige Umgang mit den Haustieren in ihrem Lebensumfeld führt ihr zufolge zu den nötigen Kenntnissen, um Tiere und ihre Bedürfnisse zu verstehen. Diese Erlebnisse machten die anthroposophischen Übungen sozusagen obsolet:

[...] wenn Du jeden Tag in die Herde gehst, dann lernst Du, das zu lesen. Jedes Tier hat eine Sprache, jedes Tier hat eine Körpersprache, und wenn Du dich darauf einlässt, dann brauche ich keine besonderen Methoden. Ich muss einfach nur hinschauen und bereit sein, eine neue Sprache zu lernen [...]. (I-3, 11.3.2019).

Die pensionierte Landwirtin erzählte recht bald nach meiner Ankunft, sie sei dennoch aus sehr pragmatischen Gründen froh, Produzentin des Demeter-Verbandes gewesen zu sein, beispielsweise wegen der Vermarktung ihrer landwirtschaftlichen Produkte; weltanschaulich teile sie aber nur begrenzt die Annahmen der Biodynamik. Gleichwohl habe auch sie versucht, den Standpunkt der Tiere einzunehmen: »Ich gehe davon aus, dass alle Lebewesen die gleichen Bedürfnisse haben wie ich auch. Ich will Gesellschaft, ich will ein Umfeld, das meinem Wesen entspricht. Ich will Familie, ich will Futter, ich will Luft, Sonne.« Und weiter: »wenn ich eine Kuh bin, will ich Gras, Heu, Gesellschaft, Freundinnen, dann will ich meine Kälber großziehen, dann will ich einen freundlichen Bullen, dann will ich in einem Familienverband leben mit meinen Schwestern, meinen Tanten, meiner Mutter.« Wie bei Menschen stoße die Bäuerin auf unterschiedliche Charaktere: »Es gibt intelligente, weniger intelligente, witzige, mürrische, Hysteriker, Phlegmatiker, es gibt alles. Gerade bei Säugetieren. [...] Das Tier ist anders, aber es ist genauso ein fühlendes Lebewesen, wie wir auch, mit Wünschen und Hoffnungen, ... mit Träumen« (I-3, 11.3.2019).

9.4.5 Das übersinnliche Wahrnehmen: Herdenwesen und Gruppenseele

Ein weiterer spezifischer Aspekt der anthroposophischen Landwirtschaft ist derjenige, der die Anthroposoph*innen annehmen lässt, dass ein Herdenwesen und eine Gruppenseele existiert. Mit der Gruppenseele³⁵ oder Tiergruppenseele (zum Teil auch »Gruppen-Ich« genannt) sind die allen Tieren dieser Art gemeinsamen Eigenschaften und Wesenszüge gemeint, sozusagen ihr »Urwesen«, ihr »Archetypus«. Anthroposoph*innen zufolge vereint die Gruppenseele die charakteristischen Merkmale einer Tierart.

Bei der »übersinnlichen Wahrnehmung« komme es vor, dass eben nicht direkt Bezug auf ein spezifisches Tier genommen oder mit einem individuellen Tier kommuniziert, sondern ein intersubjektives und kommunikatives Feld zu einer Gruppenseele hergestellt werde. Die Gruppenseele erscheine den »übersinnlich Wahrnehmenden« entweder figurlich (also personifiziert), als energetisches Feld oder als farblicher Eindruck (Feldbericht 7.–9.4.2017). Über die Gruppenseele, der Anthroposoph*innen eine eigene Intentionalität zuschreiben, wollen die Befragten versuchen, Einblick in die Seinsweise einer

³⁵ Eine gewisse Ähnlichkeit besteht mit sibirischen Indigenen, bei denen die Rede von *Animal Spirit Masters* ist, mit denen in spezifischen Jagdkontexten Kontakt aufgenommen werde (vgl. Willerslev 2007).

Tierart zu erhalten. Diese Form der Interspezies-Kommunikation wird allerdings selten durchgeführt und lediglich von jenen Personen praktiziert, die sich beruflich mit anthroposophischen Beobachtungsmethoden befassen oder darin geübt sind. Die meisten Personen, die angeben, diese Art von Austausch mit einer Gruppenseele zu pflegen, werden zugleich in diesem Bereich von der anthroposophischen Gemeinschaft als begabt betrachtet und ihnen wird spirituelle Autorität zugesprochen. Anne Cecilia Grünn ist, wie erwähnt, eine von ihnen. Die in anthroposophischen Kreisen für ihre übersinnlichen Betrachtungen bekannte Gärtnerin und Sprachwissenschaftlerin berichtete in folgender Interviewsituation, wie sich die Gruppenseele aus ihrer Sicht manifestiere: »Auch als inneres Bild zeigt sich mir die Gruppenseele oft der Menschengestalt ähnlich. Ich empfinde sie aber nicht als dem Menschen absolut gleich, es gibt Unterschiede. Die Tiergruppenseelen sehe ich viel weiser³⁶, aber auch festgelegter als die Menschenseele [...]« (I-14, 11.9.2017).

Mit diesen Aussagen lehnt sie sich deutlich an die Konzeptualisierungen von Steiner an, der die Weisheit der Tiere ebenfalls in einer Art der Physis übergeordnetem Geist verortete. In *Natur- und Geistwesen, ihr Wirken in unserer sichtbaren Welt*³⁷ ist nachzulesen, wie Steiner sich über die Weisheit der Vögel wundert. In einem außerordentlichen Flug zögen diese im Herbst inwärmere Gegenden und im Frühling wieder nach Norden. Diese Fähigkeit sei keine reine Addition von Entscheidungen einzelner Vögel, sondern Ergebnis einer innigen Verbindung auf einer astralen Ebene, einer Geistseele, die diese synchronen Bewegungsabläufe leite, und auch der Biber baue weiser als die höchste Ingenieurskunst, urteilte Steiner. Der Biber sei wie ein Architekt, dessen Weisheit aus einer geistigen Welt stamme. Wie bereits in Kapitel 7 angemerkt, war Steiner zudem angetan von der Intelligenz und der Kooperationsbereitschaft von Bienen. Würde man Bienen nämlich ein Stück Zucker hinwerfen, würden sie gemeinsam zu einer Wasserquelle fliegen, um Wasser zu holen. Mit diesem Wasser würden sie anschließend den Zucker zu Sirup verdünnen, um ihn in ihrem Stock zu lagern. Bienen würden demnach keine individuelle Persönlichkeit besitzen, sondern seien im »Geist des Bienenstocks« vereint. Dieser Geist (auch »Astralplan« genannt) ordne das Geschehen innerhalb eines Bienenstocks – für Steiner gehörten die Bienen eines Stocks zu einer einzigen Bienenpersönlichkeit. Dennoch würden sich Tiere nicht gänzlich eines »Ichs« entbehren, es sei viel eher so, dass dieses sich auf dem Astralplan befindet und nicht wie beim Menschen »auf dem physischen Plan«. Deshalb sei das »Tier-Ich« zugleich Teil der Gruppenseele und keine vollständig individualisierte Seele. Es gebe auch »Pflanzen-Ichs«, die aber auf einer noch höheren geistigen Ebene zusammenfinden und existieren würden, weshalb sie dezidiert vereinter als Gruppe agieren würden (vgl. GA 98: 171).

Die Verständigung mit der Gruppenseele sei im anthroposophischen Kosmos trotzdem möglich, weil Menschen mit anderen Wesen durch ein Bewusstseinsband »eine in-

36 Ein anderer pensionierter Demeter-Landwirt behauptete seinerseits, »Urwesen« hätten einen »geistigen Horizont«, der »weiter reiche« als der des Menschen und würden in »Seelenvorgängen« größere Fähigkeiten als Menschen ausweisen; er schreibt sich in eine ähnliche Anschauungstradition ein (vgl. I-7, 25.5.2017).

37 Das Buch basiert auf einer Vortragsreihe, die zwischen 1907 und 1908 stattfand, also vor der Begründung der Anthroposophie. Seine hierin präsentierten Ansichten revidierte er später nicht.

nere Verwandtschaft« pflegen. Diese Verwandtschaft ist laut einem interviewten Landwirt in Bezug auf unterschiedliche Wesen erlebbar: »Ob bei Elementarwesen, Pflanzenwesen, Tierwesen, Präparate-Wesen, Engeln oder anderen, übergeordneten Wesen war das so« (I-7, 25.5.2017).

In einem veröffentlichten Interview mit dem Anthroposophen und Herausgeber Wolfgang Weihrauch erklärt Grünn, dass sie die Gruppenseele der Kühne als »etwas Ruhiges und In-sich-Gekehrtes« empfinde (Weihrauch; Grünn 2015: 168). Gleichsam vereine die Kuh jedoch zwei Pole: Neben dem ruhenden Element besitze sie auch Dynamik, letztlich aber strahle die Kuh »etwas philosophisch Nachdenkliches aus«. In ihren Meditationen eruiert Grünn demnach den semiotischen Charakter der Kühne, der durch die Gruppenseele bestimmt sei.

Während nun die Gruppenseele sozusagen den Archetypus der Tierart darstellt, ist das Herdenwesen eine Art lokal manifestierter Eigentümlichkeit einer bestimmten Herde. Das Herdenwesen wird als eine Art Bewusstseinsfeld oder spezifische Seinsweise einer konkreten Herde vorgestellt oder erlebt. Es sei allerdings instabiler als die Gruppenseele, erläutert Grünn: Da sich das Herdenwesen je nach Veränderung der Herde neu zusammensetze, sei es keine unveränderbare Einheit (vgl. Weihrauch; Grünn 2015: 166).

Eine weitere Interviewpartnerin erläuterte, die Anwesenheit einer übergeordneten, seelischen Dimension sei besonders bei Herdentieren ausgeprägt. Da beispielsweise Katzen und Hunde in stärker individualisierten Lebenswelten existieren, seien sie folglich »ich-hafter« und besäßen eine individuellere Persönlichkeit als Herdentiere. Individualisierung schaffe Abgegrenztheit gegenüber der Umwelt, urteilte sie. Anders sei dies bei Herdenwesen: Herdentiere würden sich weniger konsequent als Individuen fühlen, sondern immer zugleich als Teil einer größeren Gruppe existieren. Die Herde würde deshalb ein »Gruppenwesen« bilden, d.h. die einzelnen Tiere würden eine Art Bewusstseinsfeld bilden, in dem kein Herdentier gänzlich abgegrenzt von seinen Herdenmitgliedern lebe (I-16, 27.2.2018). Ein anthroposophisch denkender Biodynamiker versuchte, einen Vergleich zu Menschen herzustellen, um zu veranschaulichen, wie er das Herdenwesen versteht: »Wir Menschen sind stärker individualisiert, aber wir sind natürlich auch in Gruppen eingebunden. Ich bin Badener, Deutscher, Europäer und so weiter, aber das Individuelle ist uns sehr wichtig. Bei Herdentieren ist das anders« (I-5, 5.5.2019).

Ein junger Demeter-Bauer war ebenfalls der Meinung, Kühe seien auf eine ähnliche Art in Gruppen eingebunden: »Es gibt ein Herdenwesen der Kühe auf einem Hof, wahrscheinlich auch je ein untergeordnetes Herdenwesen für die Gruppe der Kälber, Jungrinder und Färsen«, spekulierte er. Wahrscheinlich seien Rinder zusätzlich »in eine Gruppenseele für eine Region, dann für eine Rasse, dann darüber geordnet für die ganze Art« eingebunden (I-24, 26.4.2020). Die Gruppenzugehörigkeit, die der Badener für Menschen durchdekliniert hatte, trug ein weiterer Landwirt also für die Rinder vor: Sie seien in mehrere Gruppen eingebunden – physisch und geistig.

Über den Austausch mit dem Herdenwesen wird von den Landwirt·innen das Ziel verfolgt, sich über Unstimmigkeiten innerhalb der Herde zu informieren oder diese auf Veränderungen vorzubereiten. Beispielsweise versuchen sie, dem Herdenwesen vor dem Schlachten mitzuteilen, dass einzelne Tiere die Gruppe verlassen würden. Das Herdenwesen seinerseits könne beispielsweise die Landwirt·innen über vorhandene Krankhei-

ten unterrichten: Letztlich soll diese Form der übersinnlichen Kommunikation Stress innerhalb der Herde vermeiden und das Tierwohl stärken (I-16, 27.2.2018). Ein Demeter-Produzent unterstrich im Interview die beidseitigen Informationstransfers sowie die Zielsetzung der Harmonisierung der Verhältnisse wie folgt:

Wenn außergewöhnliche Ereignisse im Hofalltag eintreten, wie beispielsweise ein Weideumtrieb oder ein Tier wird zum Schlachthof gefahren, versuche ich, am Vorabend gedanklich Kontakt zum Herdenwesen aufzunehmen. Wenn ich dies ernsthaft und demütig tue und nicht routinemäßig »erledige«, dann sind die Tiere beim anstehenden Ereignis ruhiger und kooperativer. Es gibt aber auch die Möglichkeit, dass die Tiere Kontakt zu den Menschen aufnehmen. Wir hatten es schon oft, dass jemand vom Esstisch aufgesprungen ist, um im Stall nachzusehen, ob die Kuh nicht gerade am Kalben ist. Sehr oft hat dann die Kuh angefangen zu kalben, doch das Kalb lag falsch, und die Kuh hat Geburtshilfe benötigt. Solche Situationen gibt es relativ viele, nur muss man innerlich offen sein, um den inneren Ruf der Kuh vernehmen zu können. (I-24, 26.4.2020)

Ganz ähnliche Worte fand ein erfahrener Bauer aus Süddeutschland:

Es gibt auch eine geistig-seelische Ebene, wenn ich mit der Herde innerlich verbunden bin, dann bekomme ich spontane Einfälle »geh mal auf die Weide« und dann merke ich, da ist eine Kuh, die deutlich früher kalbt als geplant und hat ein Problem, sowas passiert mir öfter. Man kann sich mit der Herdenseele verbinden, dass man da sensibel für ist ... Ich versuche auch immer mehr, dem Herdenwesen innerlich am Abend zuvor mitzuteilen, was demnächst passiert, was für Änderungen mit der Weide anstehen oder eine Schlachtung. Und ich habe den Eindruck, dass es eine Wirkung zeigt, dass alles deutlich einfacher und problemloser läuft. (I-34, 16.4.2021)

Es sei gar vorgekommen, dass ein Lehrling, der die Herde noch nicht kannte, eine Kuh von der er nur die Ohrenmarke-Nummer kannte, vor einer Schlachtung aus dem Stall holen musste, und er sich fragte, wie er die wohl finden könne, diese zu seinem Erstaunen beim Betreten des Stalls aber aufstand und auf ihn zuschritt. Der Betriebsleiter, der einen täglichen Kontakt zum Herdenwesen pflegte, meinte daraufhin, das sei frappierend und könne als Hinweis dafür gedeutet werden, dass man mental mit dem Herdenwesen in Kontakt stehe, auch wenn es kein Beweis dafür sei (Feldbericht 10.10.2021).

Auch einem Badener Landwirt ging es bei dieser Kommunikationsform darum, seine Arbeit mit den Tieren zu erleichtern. Aus seinem Zitat lässt sich herauslesen, dass eine Person, die sich auf die Annahmen der Anthroposophie einlässt, gemeinhin gewillt ist, für diese sozusagen Erfahrungsevidenzen zu produzieren oder Mensch-Tier-Interaktionen vor diesem Hintergrund zu interpretieren:

Da halte ich mich schon eher an Steiner, also daran, dass die ganze Herde eine Weisenheit bildet, von der die Kuh ein Teil ist. Das ist so formuliert und wenn man sich darauf einlässt, kann man das auch erleben. [...] Beispielsweise im Klauenstand merkt man das ganz gut. Das einzelne Tier ist dann ganz Richtung Herde orientiert, obwohl es abgesondert ist. Und die Herde guckt auch, was ist da los. Und wenn man ein Tier

unvorbereitet aus der Herde nimmt, kann es Schwierigkeiten geben. Wenn man die Herde oder Leitkuh anspricht, indem man laut redet oder einfach im Denken, dann verläuft alles viel sanfter und man hat dann das Gefühl, die Herde weiß, was gerade passiert. Das ist mein Eindruck. (I-5, 5.5.2019)

In diesem Zitat kommt ebenso zum Ausdruck, dass der Kontakt zum Herdenwesen Handlungen zugleich ethisch zu regulieren scheint. Darauf verweisen die Aussagen einer weiteren Auskunftsperson aus Nord-West-Deutschland ebenso, als er beschrieb, wie er »über mehrere Tage jeden Abend im Garten versuchte mit dem Schneckenwesen in Kontakt zu kommen«. Irgendwann habe er ein »Wesen, so ein Bewusstsein bemerkt, und das hatte eine große Nase wie ein Pferd, und das war so ein liebevolles Wesen, und da hatte ich ein schlechtes Gewissen, weil ich immer die Schnecken so abgesammelt habe.« Nach dieser Begegnung mit dem Schneckenwesen sei es ihm allerdings nicht mehr möglich gewesen, die Schnecken hastig und gedankenlos einzusammeln (I-35, 22.4.2021).

9.4.6 Nähe herstellen durch sinnliche und »übersinnliche« Mimesis

Bevor die oben erwähnten Techniken der artenübergreifenden Kommunikation sowie Fragen bezüglich des Soziallebens von vor allem Rindern und Schafen im konkreten Kontext des Schlachtens veranschaulicht werden, steht eine weitere Form der Tierannäherung im Fokus: die Mimesis, die Nachahmung, also die Imitation von Tieren über Bewegungen oder Imaginationen, die unter Umständen zu einer »imaginerten« Affektaneignung führen kann.

Während eines Gesprächs mit einer jungen Landwirtin erwähnte sie, dass sie sich wie eine Kuh bewegen würde, wenn sie in Kontakt zur Kuhherde trete. Unerfahrenen Personen oder, wenn fremde Landwirt:innen in eine Herde hineintreten würden, würde es in der Regel schwerfallen, eine Herde zu treiben. Wenn sie sich selbst einer fremden Kuhherde annäherte, »dann kenn ich halt so ein paar Tricks. Wo ich zuerst hinlaufe, wie ich mich bewege, und das hat schon auch etwas damit zu tun, dass man sich ein bisschen bewegt wie eine Kuh,« erklärte sie. Daraufhin fragte ich nach: »Das hast Du schon ausprobiert, sie zu imitieren?« Ihre Antwort:

Genau. Sie schwanken ja so ein bisschen beim Laufen. Wenn man hinter ihnen etwas versetzt herschwankt, dann laufen sie weiter. Oder Kuhbauern haben ja immer ihre Hände in den Hosentaschen, damit wir eben nicht rumfuchteln. Da passt man sich ja schon auch an, wie die Kuh funktioniert. (I-8, 8.5.2019)

Ein weiterer, pensionierter Biodynamiker beschrieb während eines Gesprächs den Umstand, wie er während einer »übersinnlichen Wahrnehmung« in sich das Bedürfnis verspürte, sich wie ein Tier zu verhalten. Die empfundenen Affekte führten zu einem kurzzeitigen Verlangen, sich der Seinsweise eines Tieres anzupassen zu wollen:

Einmal habe ich ein Stück Bioschweinefleisch gegessen, um es übersinnlich wahrzunehmen. Danach habe ich das Schwein seelisch gespürt und eine tiefe Lust bekom-

men, mich auf alle Viere zu begeben und mit der Schnauze im Boden zu wühlen. Ich konnte die Perspektive des Schweines wahrnehmen, wie es gelebt hat. Ich muss sagen: Es hat sich sauwohl gefühlt. Allerdings musste ich mit meiner »Ichkraft« bewußt dafür sorgen, daß ich nicht von den Bedürfnissen des Schweines ergriffen wurde. (I-7, 29.5.2017)

In der Kulturanthropologie wird die Mimesis seit einigen Jahrzehnten besprochen (Jackson 1983: 330–339; Taussig 1993; Willerslev 2007). Für Willerslev ist sie eine Form des In-der-Welt-Seins, die zugleich »Beteiligung« und »Reflexivität« fordert, sowie »Gleichheit« und »Differenz«: Der Landwirt sei er selbst, aber zugleich auch ein Schwein; die Differenz werde in diesem Seinszustand über die Selbstreflexion hergestellt. Der zitierte Landwirt berichtete: »Ich war in jeder Sekunde vollbewusst ich selbst« (I-7, 29.5.2017). Taussig lehnt sich seinerseits an Walter Benjamin an, um Mimesis als Fähigkeit zu beschreiben, Ähnlichkeit herzustellen. In der Natur sei sie vorhanden, aber bei Menschen sei sie noch stärker ausgebildet: Die Fähigkeit des Menschen, Ähnlichkeiten nicht nur zu entdecken, sondern ebenso herzustellen zeige, dass er in sich die Anlage trage, sich nicht wie sich selbst zu verhalten. Er trage in sich das Bedürfnis, sich wie jemand anderes zu verhalten (vgl. Taussig 1993: 19). Für Taussig ist die Nachahmung die kulturelle Fähigkeit, die Natur zu kopieren »to copy, imitate, make models, explore difference, yield into and become Other« (1993: xiii). Mimesis ist eine universell vorhandene Fähigkeit, eine Kunst, die es einer Person erlaubt, der andere zu werden: »Mimesis as an art of becoming something else, of becoming other« (Taussig 1993: 36). Taussig illustriert seine Annahme vor allem im Kontext der Kolonialherrschaft, in dem die Kolonisierten ihre Kolonialherr-scher imitierten, um ein Stück weit Macht über sie zu gewinnen. Bei dem Philosophen Stephen Asma wird Nachahmung als zentrale prälinguistische, verkörperte Verständigungsfähigkeit von Säugetieren definiert, die soziale Bedürfnisse erfüllt. Demnach sei die Mimesis wie andere vorsprachliche Kommunikationsformen, wie Gesten, *Grooming* und gemeinsames Spielen eingebettet in sozial-affektive Anpassungsprozesse. Die sensorisch-motorische Mimesis veranschauliche, dass Menschen nicht wie Computer funktionieren und zuvorderst kognitive Repräsentationen abrufen würden, sondern leibliche Wesen seien, bei denen sich Affekte in kognitive Abläufe einschreiben (können) (vgl. Asma 2017: 8, 56). Für Winkelmann wird die Mimesis zur Fähigkeit, durch Verhalten zu kommunizieren; sie biete ein Medium für sozialen Austausch, Wissen und Erfahrung durch ihre Erzeugung von Symbolen und Metaphern, die durch die Inszenierung und Handlungen des Körpers vermittelbar werden. Der Körper könne dabei zu einem Ausdrucks-mittel von inneren Zuständen oder Intentionen werden. Mimesis ist demnach die bewusste Produktion von Bedeutung durch den Einsatz von Verhalten, Gesten und Nachahmung. Mimesis fördere das persönliche und soziale Bewusstsein, sie ermögliche, andere ebenfalls als Lebewesen zu erkennen, da die Nachahmung die Grundlage für affektive Resonanzen, Beziehungsmotivationen, soziale Bindungen und Empathie sei (Winkelmann 2021: 9f.).

Als ein *Becoming-with* wird die zwischen Lebewesen sich entfaltende Nachahmung bei Despret verstanden:

I, in turn, am tempted to make the assumption that taking mimetic form to involve oneself in the lives of other beings whose prodigious feats and whose relations actually rest upon mimicry cannot be reduced to mere empathy nor to a psychological process of identification that makes understanding possible. Rather, it is to get involved in the lives of other beings the very same way they get involved in the lives of one another. That is not only a gesture of mere imitation; it is to enter into the game of reciprocal induction. This creates a new connection in the web of »inextricable affinities«, an »affine connection«. It is to call for a response and to respond. It is not becoming like insects or flowers in a mimetic process [...]. It is becoming with. (Despret 2013: 36)

Wie oben in Bezug auf die Bildekräfteforschung dargelegt, ist das Ziel der anthroposophischen Annäherungstechniken häufig primär, Erkenntnisse über andere Lebewesen zu gewinnen, die sich in ein *Becoming with* übersetzen, wenngleich ihre Auffassung einer intuitiven Erfassung sich zuvorderst an einem *Becoming like* orientiert. Biodynamiker-innen sprechen von Verständnis, das dazu führen soll, ein möglichst stressfreies Umfeld für Tiere herzustellen, in dem sie die Perspektive und »Seinsweise« eines Tiers eruieren. Imitation ist demnach nicht nur auf den Aspekt einer rein abstrakten Erkenntnis zu reduzieren: Sie wird in unterschiedlichen Kontexten für unterschiedliche Zwecke eingesetzt. Dabei ereignen sich die Annährungen in keinem gänzlich machtfreien Raum – wie in vielen menschlichen und nichtmenschlichen Beziehungskontexten: Man kann sich Wesen über Imitation annähern, um ihnen in Bedrohungssituationen zu helfen. Man kann auf die Mimesis allerdings ebenso zurückgreifen, um Wesen dazu zu bringen, das zu tun, was das Gegenüber gerne hätte. Insofern verweist die Mimesis auf Beziehungsdimensionen, aber auch auf die Grauzonen der Einfühlung, der Empathie, des Sich-Hineindenkens – sie verweist auf den janusköpfigen Charakter, den ein Sich-Hineinversetzen unter Umständen einnehmen kann, beispielsweise im Kontext von einfühlsamen Beziehungen zu Tieren, um sie zu eigenen Gunsten zu steuern.

9.5 Leben beenden – Tiere schlachten

Franzi hatte kurze Beine und einen riesen Ranzen. So nennt man im Badischen einen gut gewölbten Bauch. Die Kuh ist auf unseren ersten Hofpostkarten zu sehen. Opa Sigi bringt sie auf die Weide. Er hat sich für das Starfoto zwar gekämmt, aber an den Füßen sind noch die Hausschuhe. Als die alte Franzi ein Kälbchen erwartete, hofften wir auf weiblichen Nachwuchs. Aber es war wieder nur ein Junge. Der sollte am Hof bleiben. So bekam Tochter Annemarie das hübsche, zutrauliche Kälbchen zum Geburtstagsgeschenk. Es entstand eine innige Verbindung. Felix war immer dabei. Beim Eisessen im Dorfladen, auf dem Spielplatz, im Winter zog er den Schlitten, wenn Annemarie ihre Freundin im Dorf abholte. Bei Erreichen eines Körpergewichtes von zweihundert Kilo wurde er eingeritten. Eine besondere Freude muss es gewesen sein, im Vorbereiten sich eine Birne vom Spalier des Nachbarhofes zu stibitzen. Auch gab es ein Bild in der Zeitung von einem Mädchen, das mit wehendem Haar auf einem Ochsen durchs Dorf galoppierte. Nur durch Kuhladen vor dem Dorfladen machte Felix sich unbeliebt. Die täglichen Gemeinsamkeiten mit dem Tier wurden erst seltener als ein fester Freund in ihr Leben trat. Nun kam Felix mit seinen mittlerweile tausend Kilo in der Landwirtschaft an. Für Mitochsen Anton und Felix war ein Rübenacker zu hacken, die Kartoffeln

zu häufeln, Holz aus dem Wald zu ziehen, und mit einer Egge Maulwurfshaufen in den Wiesen zu glätten. Kann man so ein Tier schlachten? Schließlich hingen in seinem Pelz die Tränen eines pubertierenden Mädchens. Wir einigten uns darauf, dass es so weit wäre, wenn er einmal nicht mehr würde schmerzfrei laufen können. In seinem achtzehnten Lebensjahr war es dann so weit. Alle Mitglieder der Hofgemeinschaft nahmen Abschied und wir versprachen, dass wir nichts von ihm verkommen lassen würden. Achtzehn ist ein würdiges Alter für einen Ochsen. Er schien einverstanden zu sein und stieg gelassen in den Viehtransportanhänger. Es war gut für mich, ihn bis zum Schluss zu begleiten. (Lützow 2014: 21)

In diesem Abschnitt aus einem Buch, das von einem Demeter-Landwirten verfasst wurde, werden mehrere Aspekte deutlich, die sich im Zusammenhang mit dem Schlachten herauskristallisieren: Zunächst ist das Auswählen der zu schlachtenden Tiere oftmals eingebunden in Überlegungen zum sozialen Umfeld des Tieres, sowohl in Bezug auf die Position in der Herde als auch auf die Beziehung der Hofbewohner·innen zum Tier. Von »schwierigen« Persönlichkeiten trennt man sich gegebenenfalls früher als von zahmen Arbeitsochsen. Ferner spielen auch das Alter, die Gesundheit und somit der Fleisch- und Milchertrag eine Rolle, also die Rentabilität (Feldbericht 09.09.2019). Der Auszug veranschaulicht überdies die möglichen Ambivalenzen, die durch eine bevorstehende Schlachtung hervorgerufen werden können: Was bedeutet es für Biodynamiker·innen, ein beseeltes Lebewesen zu töten? Was ist ein guter Tod aus Sicht der Biodynamik? Wie wird der Tod in biodynamischen Kreisen konzeptualisiert? Was beobachten die Biodynamiker·innen vor, während und nach einer Schlachtung?

»Kann man so ein Tier schlachten?«, schreibt der Landwirt im obigen Absatz. Tatsächlich haben die Interviews ergeben, dass die Frage, ob man Tiere halten kann, eng mit der Frage verbunden ist, ob man fähig ist, ihren Tod zu verantworten – in dieser Bezugnahme waren sich die Befragten einig. Eine pensionierte Landwirtin erläuterte im Interview, die Tierhaltung sei aus ihrer Perspektive zu rechtfertigen, wenn die Halter im Stande seien, ihre eigenen Tiere zu töten und ihren Tieren einen angstfreien Tod zu ermöglichen: »Meines Erachtens muss ich, wenn ich Verantwortung habe für Tiere, auch fähig sein, sie zu töten. Vor allem, wenn sie verletzt sind [...]. Ich kann ja nicht dabei zuschauen, wie ein Tier elendig stirbt. Bei 200 kommt einfach alles Mögliche vor« (I-3, 11.3.2019). Ähnliche Worte fand ein Landwirt aus dem Kanton Solothurn: »Wer Tiere hält, muss auch bereit sein, seine Tiere zu schlachten oder auch zu erlösen. [...] Das ist für mich eine logische Konsequenz der Tierhaltung.« Als Tierhalter könne man »nicht einfach nur das machen, was man gern macht« und er könne seine Tiere »nicht hier in einen LKW stecken und nicht wissen, was im Schlachthof passiert« (I-12, 5.6.2019).

Ein weiterer Landwirt verband die Frage, ob er willens sei, Tiere für seinen Lebensunterhalt zu nutzen, ebenfalls direkt mit der Frage, ob er Tiere schlachten könne; eine Frage, die er für sich bejahen konnte (vgl. I-5, 5.5.2019). Wer allerdings die Hoftötung umsetzen wolle, sei mit seiner eigenen Endlichkeit konfrontiert, zu der die jeweilige Person eine eigene Haltung finden müsse. Vielleicht sei dies eine der zentralen Hürden für die Weide- und Hoftötungen neben der finanziellen Frage sowie den juristischen und hygienischen Vorgaben: »[...] wenn meine Kollegen sagen, ich mach das nicht, ich ruf den

Schlachthof an, das verstehe ich total. Wer will sich schon mit seiner Endlichkeit auseinandersetzen?«, fragte eine pensionierte Landwirtin (I-3, 11.3.2019).

Dass die Auseinandersetzung mit dem eigenen Tod mit der Tiertötung verschränkt ist, erläuterte ebenfalls ein Landwirt aus Süddeutschland. Zunächst beruhige es ihn, in Dankbarkeit zu leben, damit gehe die Akzeptanz einher, dass »der eigene Körper irgendwann auch anderen Organismen zur Nahrung diene«. Bei der Schlachtung sei er der Kuh für ihren Dienst als Nährstoffspenderin dankbar und würde deshalb kein Körperteil vergeuden wollen. »Und ich bin fest davon überzeugt, dass diese Dankbarkeit³⁸ auf die Gruppenseele zurückwirkt«, erklärte der anthroposophisch orientierte Landwirt (I-5, 5.5.2019). Am gleichen Tag hielt er mir, als ich den Tisch abdeckte, einen Knochen hin und meinte, es sei äußerst bedeutsam, jedes Körperteil der Kuh wertzuschätzen und zu verwerten: Mit den Knochen kochte er Gelee und die Reste bekämen die Hühner. Nach gewöhnlichen Schlachtungen würde der Kuh-Pansen nicht verwertet werden, aber er mache daraus noch Hundefutter oder einen Suppenzusatz, den er verkaufen könne (Feldbericht 5.5.2019). Ähnlich sieht dies der Demeter- und Bioland-Metzgermeister Karl-Heinz Grießhaber. Auf einer Bio-Fachtagung 2015 sagte er während eines Rundtischgesprächs, er sehe sich in der Pflicht, die Kund-innen für die Ganztierverwertung zu gewinnen. Er lehne es ab, ein Tier zu schlachten, um es nur teilweise zu Fleisch zu verarbeiten. Wenn man Bio ernst nehme, müsse der Kunde sich am Angebot orientieren und solle nicht auf seiner Nachfrage verharren.³⁹ In einem Skype-Gespräch erläuterte der Metzgermeister Grießhaber sein Geschäftsmodell und seine Arbeitsweise. An seine Schlachterei in Baden-Württemberg sei ein Laden angegliedert, der die vom Familienbetrieb verarbeiteten Fleischwaren verkaufe und zusätzlich zwei private Supermärkte beliefere. Teil des Konzeptes sei, dass die Landwirt-innen ihre Tiere selbst zum Schlachten fahren und nicht von Viehhändler-innen abgeholt werden würden. Innerhalb einer Woche würden etwa 20 Schweine und zwei bis drei Rinder geschlachtet; »mehr schaff ich nicht, sonst komme ich in einen Rhythmus rein, in dem es mechanisch wird, da vergisst man dann, dass es Tiere sind«, erklärte der Metzger. Die Landwirt-innen, die mit Grießhaber zusammenarbeiten, würden eine »tiefer Beziehung« zu ihren Tieren aufweisen:

Da wir speziell sind, kommen zu uns spezielle Landwirte, die in der Regel guten Kontakt zum Tier haben. Man merkt, ob der Landwirt den Draht zum Tier hat. Das macht es mir einfacher. Bei Demeter-Landwirten ist das häufiger der Fall als bei Bioland. Mit der Stimme und mit der Hand lenke ich die Tiere und bei Demeter-Landwirten funktioniert die Übergabe besser. Der Mensch ist entscheidend, der dahintersteht. [...] Die meisten machen Demeter aus Überzeugung, es hat auch damit etwas zu tun. [...] Bei Demeter geht es aber in der Regel in die Tiefe; das hängt mit dem Steiner zusammen, wo vieles mit dem Kosmos zusammenhängt. [...] Ich bin der Ansicht, dass das einen Nutzen hat. Die Beziehung ist tiefer, weil sie sich mehr mit der Kuh auseinandersetzen. [...] Auch wenn man sich über das Horn Gedanken macht, ist das Handeln anders. (I-29, 12.9.2020)

³⁸ Ähnliche Worte fand I-7 (25.9.2017): Wenn man in Dankbarkeit Kontakt mit dem Tierwesen aufnehme, könne man das Schlachten »kultivieren«.

³⁹ Demeter e.V., [131].

Der Metzger Grießhaber gibt an zu versuchen, ein »gutes Raumklima« herzustellen, denn »wenn kein guter Geist herrscht, dann ist es schlecht für die Menschen, die dort sind und die Tiere«. Er spüre zudem »wenn Landwirte tief mit allem verbunden sind« und Demeter-Landwirt·innen seien ihm zufolge häufig geschult, um »Verbundenheit zu schaffen« (I-29, 12.9.2020). Der Demeter-Verband mahnt seinerseits im Richtlinienkatalog »besondere Aufmerksamkeit« auf »das Schlachten von Tieren« zu legen. Die Landwirt·innen müssten »sich bewusst machen, dass zu Beginn der Fleischverarbeitung der Tod eines beseelten Wesens steht. Ethische Einsicht gebiete es, das jeweilige Tier vom Transport bis zur Schlachtung so zu behandeln, dass Angst, Stress, Durst und Schmerzen des Tieres soweit wie irgend möglich vermieden werden.« Des Weiteren sollten Transportwege »so kurz wie möglich sein« und »das Antreiben mit Stromstößen ist untersagt« (Demeter International e.V. 2018: 32).

Tiere aus dem Demeter-Landbau, die nicht durch die Hofschlachtung oder von Unternehmen wie der Metzgerei Grießhaber geschlachtet werden, werden in mittelgroßen und großen Schlachthöfen geschlachtet, wie der Kurhessischen Fleischwaren GmbH, die bis zu 500 Schweine pro Woche für den Biohandel verarbeitet. Große Fließbandschlachthöfe wie Tönnies erachten solche Mengen allerdings als unrentabel und sind nicht im Biofleischgeschäft vertreten.⁴⁰

9.5.1 Schlachtungsprozess und Tod bei Herdentieren

Einig sind sich die Biodynamiker·innen darin, dass sich Stress besonders rasant innerhalb einer Herde ausbreiten kann. Gerade wenn ein Tier abrupt von der Herde getrennt werde, könne seine Angst ansteckend wirken, aber auch wenn die Hofbewohner·innen Unruhe ausstrahlen würden, würde sich diese auf die Herde übertragen. Eine Tierexpertin vom FiBL drückte sich diesbezüglich folgendermaßen aus: »Bei meinen Schafen habe ich früher immer wieder die Erfahrung gemacht, dass an dem Tag, wo ich komme, um sie zum Schlachter zu bringen, rennen sie weg. Sie spüren das« (I-13, 16.5.2019). Die oben erwähnte erfahrene Hofschlachterin meinte ihrerseits: »Tiere riechen Angst. Wenn das Tier Angst ausschwitzt, dann gibt es richtig Rambazamba« (I-3, 11.3.2019). Um dem entgegenzuwirken, hätten sich die Befragten für Hoftötungen entschieden, oder falls diese nicht möglich waren, entschieden sie sich dazu, Tieren bis zum Bolzenschuss zu assistieren. Ein Schweizer Hofschlachter begründete seine Hoftötungen ebenfalls mit der Stressreduktion bei Tieren:

Ein Tier aus einer Herde rauszunehmen ist sehr anspruchsvoll für das Tier. Und wenn man sieht, wie das Tier im Anhänger ist, ... das ist nicht angenehm. Das ist, wie wenn

⁴⁰ Vgl. Fröhschütz (2014) und Lebensmittel Praxis, [132].

Insgesamt wurden deutschlandweit im Jahr 2019 3,5 Millionen Rinder, 55,1 Millionen Schweine sowie 1,6 Millionen Tonnen Geflügel geschlachtet (vgl. Statistisches Bundesamt, [133]).

Nicht immer ist das Fleisch von Demeter-Höfen unter dem Demeter-Markensiegel im Supermarkt zu finden. Ein Hauptproblem ist, dass nicht in jeder Region Schlachtbetriebe mit Demeter-Vertrag anfahrbar sind. Entfernungsbedingt entscheiden sich Landwirt·innen in dem Fall für Schlachtbetriebe, die ihr Fleisch dementsprechend günstiger, aber dann nicht unter dem Demeter-Markensiegel an Supermärkte und Metzgereien absetzen (vgl. Buley 2020/4: 13).

du in einem Bus ohne Sitze stehst, das ist wie surfen. [...] Intuitiv merkt man, da sollte man was machen. Wenn man Empathie hat, merkt man das. (I-12, 5.6.2019)

Ein Rinderkommunikationstrainer war sich sicher, dass es einen »guten« und einen »schlechten« Tod gebe, und er unterstrich, nicht jede Hoftötung würde grundsätzlich reibungslos ablaufen, sondern hierfür seien bestimmte Bedingungen nötig. Denn einige Landwirt·innen hätten die Erfahrung gemacht, als sie ein bestimmtes Tier auf der Weide schießen wollten, dass dieses sich versteckt habe. Also wurde versucht, dieses Tier zwanghaft zu separieren, damit es geschossen werden konnte, was die Tiere wiederum gestresst habe. Die anderen Herdenmitglieder hätten darauf mit Gebrüll reagiert und die Aufregung habe zuweilen mehrere Tage angehalten. Ein weiterer ihm bekannter Landwirt, der vor einer Schlachtung seine Rinder-Liste durchging, um ein Tier für die Schlachtung auszuwählen, beobachtete währenddessen Unruhe unter seinen Tieren. »Und das ist dann schon eine Form von Jagdhaltung, wenngleich sehr abgeschwächt. Diese Haltung, dieses Aussuchen und Wählen eines Opfers nehmen die Tiere wahr«, schätzte dieser Rinderkenner die Situation ein (I-10, 12.5.2019). Eben dieser Landwirt habe daraufhin für sich einen adäquaten Umgang beim Auswählen der zu schlachtenden Tiere entdeckt; er wählte selbst nicht mehr die Tiere aus, sondern begann abzuwarten, bis sich ein Tier separat hinstellte. Oft habe es keine fünf Minuten gedauert, bis ein Tier die Herde verlassen habe. Er erschieße es nach dem gleichen Prozedere wie andere Rinder zuvor auch, jedoch entstehe kein Gebrüll, keine Aufregung mehr. Er interpretierte das Verhalten allerdings nicht, sondern kommentierte: »Das ist das, was wir beobachten können« (I-10, 12.5.2019).

Die Webseite des Schweizer Demeter-Verbands führt ihrerseits einen eigenen Beitrag zur Hofschlachtung: »Die Tierhaltung beinhaltet auch einen verantwortungsvollen Umgang mit dem Tod. [...] Dies ist eine der größten Herausforderungen für die Bäuerinnen und Bauern. Das oberste Gebot bei Demeter ist, dass das Tier dabei so wenig Schmerz und Angst wie nur möglich verspürt«. Deshalb befürworte der Verband die Hoftötung, sie sei für »Demeter Schweiz das anzustrebende Ziel«.⁴¹ Die Internetseite wird von einem Foto illustriert, dessen Bildzeile lautet: »Demeter-Bäuerinnen und -Bauern schauen dem Tier in die Augen, auch wenn es um den Tod geht«. Des Weiteren verweist die Seite auf eine schweizweit einmalige Initiative der mobilen Hofschlachtung von Mischa Hofer, dessen Motto »Schlachtung mit Achtung« lautet.⁴² Allerdings müssen die zuständigen kantonalen Ämter eine Bewilligung für diese Methode der Hoftötung erteilen, sie kann nicht ohne Weiteres durchgeführt werden.⁴³

⁴¹ Schweizerischer Demeter-Verband, [134].

⁴² Das Anliegen der Firma Platzhirsch Hofschlachtungen GmbH ist es, den Tieren künftig Transport- und Schlachthofstress zu ersparen. Sie versteht sich als Dienstleistung für »landwirtschaftliche Betriebe und Fleischvermarkter deren Rindvieh, Schweine und Kleinnutztiere (Ziegen, Schafe) zukünftig in vertrauter Umgebung direkt auf dem jeweiligen Hof« getötet werden sollen (vgl. Platzhirsch Hofschlachtung, [135]).

⁴³ Der Schweizer Demeter-Verband informiert auf seiner Seite über den konkreten Ablauf der Hofschlachtung. Demnach gilt es, ein Tier beim Fressen im Selbstfanggatter zu fixieren und anschließend mit einem üblichen Bolzenschussgerät zu betäuben. »Das betäubte Tier wird sofort mittels halbautomatischen Einzugs in die mobile Schlachteinheit gezogen und darin ausgeblutet – dieser

Neben der Hofschlachtung wird in der Schweiz überdies die Weidetötung umgesetzt. Die Rinder werden hierfür in einen Korral getrieben und mittels Kugelschuss erlegt. Diese Weide- und Hoftötungen dürfen allerdings nicht ohne Weiteres durchgeführt werden, sondern erfordern eine Bewilligung auf Kantonsebene sowie die Anwesenheit des Amtstierarztes und eines Metzgers und die Zusammenarbeit mit einem lizenzierten Schlachtbetrieb, der den auf dem Hof ausgebluteten Schlachtkörper weiterverarbeitet falls keine entsprechende Verarbeitungseinrichtung vorhanden ist. Die Entwicklung hin zur Weidetötung begann 2014, als der Kanton Zürich erste Teilbewilligungen für Weideschlachtungen ausstellt (vgl. Probst, Spengler 2020: 2ff.). Der deutsche Demeter-Verband berichtet ebenfalls befürwortend über die Weide- und Hofschlachtung und verweist auf die Interessengemeinschaft Schlachtung mit Achtung⁴⁴ aus Baden-Württemberg, die seit 2015 besteht, und eine Informationsseite der Schweißfurth-Stiftung⁴⁵ (Demeter e.V. 2020a: 10, 12).

Dennoch stammt aus der Demeter-Basis die Kritik, Schlachtvorgänge seien bis auf die aktuellen Entwicklungen überwiegend ausgeklammert worden und die Schlachtungsreglementierung sei »sehr schwammig formuliert«; der Grund dafür wird in der Preispolitik gesucht – hohe Tierwohlstandards treiben die Preise in die Höhe (I-29, 12.9.2020).

Falls eine Hofschlachtung nicht möglich ist, wird dennoch versucht, Angespanntheit über andere Wege zu reduzieren, beispielsweise indem einer der Hofmitarbeiter den zum Schlachthof mitfährt: »Das Beste ist, auf dem Hof zu schlachten. Dann ist es ganz stressfrei. Und wenn das nicht geht und man muss sie verladen, dann ist es wichtig, dass eine bekannte Person mit ihnen fährt. Und ich habe sie bis zum Bolzenschuss begleitet« (I-5, 5.5.2019).

Der Deutsche Demeter-Verband rät gleichermaßen in seinen *Leitlinien⁴⁶ Schlachten und Tiertransport* (Stand Juli 2020), Landwirt-innen sollten sich mit unterschiedlichen Aspekten der Tierschlachtung auseinandersetzen: »Der letzte Weg der Tiere sollte mit Würde und Achtung begleitet werden.« Der Transport sollte dafür minutiös geplant werden. Treiberhilfen, wie Stöcke, sollten beim Verladen lediglich zur eigenen Sicherheit oder als Wegweiser angewendet, keinesfalls aber als Schlagstock eingesetzt werden. »[F]ür den Havariefall« beispielsweise »ist das Mitführen von ausreichendem Wasser zu gewährleisten« und Rampen sind mit »Stroh auszurüsten«, damit »Rutschgefahren vermieden und ein stallähnlicher Charakter simuliert« wird. Auch »[d]as Abladen der Tiere muss ruhig und besonnen vonstatten gehen. Schnelle, hektische Bewegungen des Personals sind tunlichst zu vermeiden«. Überdies sei darauf zu achten, dass der Schlachthof »ethische Grundsätze lebt«, um sich davon zu überzeugen, wird »dringend empfohlen, den Schlachthof vorher zu besichtigen« (Demeter e.V. 2020a: 3, 6f.).

Prozess muss innerhalb von 60 Sekunden geschehen«, schreibt Demeter. Das tote Tier im Spezialanhänger wird dann für den restlichen Schlachtprozess in das nahegelegene Schlachtlokal transportiert. Nach dem Betäuben und Entbluten auf dem Hof ereignet sich derselbe Ablauf wie bei einer herkömmlichen Schlachtung (vgl. Schweizerischer Demeter-Verband, [134]).

44 IG Schlachtung mit Achtung, [136].

45 Schweißfurth-Stiftung, [137].

46 Die Leitlinien haben einen verbindlichen Charakter (Demeter e.V. 2020: 3).

Was der Leitlinienkatalog nicht festhält, einige befragte Landwirt-innen in den entsprechenden Situationen allerdings austesten, ist, die Tiere über die Körpersprache, innere Haltung oder »übersinnliche Kommunikation« zu beruhigen. Eine interviewte Schafhalterin und promovierte Tierverhaltensforscherin »bespricht« den Vorgang mit den Tieren, seit sie festgestellt habe, dass die Schafe besonders an jenen Tagen nervös seien, an denen ein Tier zum Schlachter komme (I-13, 16.5.2019). Sie stelle sich einige Tage vor dem Schlachttag neben sie und gehe gedanklich mit ihnen durch, was auf sie zukomme. Sie vermittele ihnen, die Schlachtung einiger Tiere sei nötig, da Jungtiere nachkämen; es handele sich bei Leben und Tod um einen notwendigen Kreislauf. Anschließend visualisiere sie den Weg zum Schlachten und versichere dem Tier, bis zum Schluss bei ihm zu bleiben. »Das Tier versteht nicht, was ich ihm sage, aber es merkt, dass da was anderes kommt, da bin ich mir ganz sicher. Es merkt das an meiner Haltung« (I-13 16.5.2019). Bereits seit 20 Jahren führe sie diese Visualisierungen durch und oft mache sie die Erfahrung, dass das entsprechende Schaf am Schlachttag bereitstehe: Es würde nicht zum Futter rennen wie die anderen Schafe, sondern warten und stillstehen. Durch diese Visualisierungen würde sie überdies sich selbst auf den Moment des Schlachtens vorbereiten. Ähnliche Vorkommnisse und Techniken wurden von anderen Gesprächspartnern geschildert: »Du strahlst das aus. Und da weiß es das Tier auch. Ich rede mit den Tieren, auch innerlich und da drücke ich das dann aus. Es ist ein Akt der Trauer«, kommentierte eine erfahrene Landwirtin aus dem Basler Umland (I-9, 29.5.2019). Ein junger Landwirt bewunderte seinerseits einen Demeter-Kollegen, der seinen Tieren, bevor sie geschlachtet würden, den Römerbrief, Kapitel 8 des Paulus vorlese (vgl. I-21, 26.4.2020).

Während einige Biodynamiker-innen andeuteten, die Information einer bevorstehenden Schlachtung würde sozusagen »übersinnlich« zirkulieren oder übermittelt werden, sah dies ein interviewter Schweizer Landwirt anders: Letztlich beruhige der Landwirt sich selbst und diese Ruhe färbe sich im Kontakt mit der Herde auf diese ab. Nichtsdestoweniger betonte er ebenfalls die Bedeutung einer gelingenden Interaktion, die sich zwischen Mensch und Hoftier vor dem Schlachtvorgang ergebe: »[...] ich denke, die Wirkung ist vor allem, dass es einen selbst ruhiger macht. Und das merkt das Tier: bin ich aufgereggt oder gestresst? Das ist, wie wenn Menschen ein Problem haben und mit einem Freund oder Freundin darüber reden, und dann geht es ihnen besser« (I-12, 5.6.2019).

9.5.2 Der Tiertod aus Sicht der Biodynamiker

»Dass was anderes komme«, wisse das Tier, urteilte oben im Text eine interviewte Tierforscherin. Eine junge Landwirtin mit einem Masterabschluss in Germanistik verwendete eine ähnlich vage Begrifflichkeit, um den Tier-Tod zu beschreiben. Als sie erstmals ein junges Rind habe sterben sehen – das sei drei Jahre zuvor gewesen –, sei die Tötung schnell vonstattengegangen: Das Rind sei mit dem Bolzenschuss geschossen und fast zeitgleich mit den Hinterbeinen hochgezogen sowie anschließend an der Kehle aufgeschlitzt worden. Der Moment, als das Rind zu Boden fiel, sei jedoch ein Schockmoment gewesen und »mir kam es vor, als sei das Leben innerhalb von 20 Sekunden, eben mit dem Blut, aus der Kuh rausgegangen. [...] Das lebende Tier wurde dann zu etwas anderem« (I-8, 8.5.2019).

Womöglich markieren diese polysemiotischen Begriffe die für viele Biodynamiker:innen nicht endgültig zu beantwortende Frage, was der Tier-Tod impliziert, d.h. was es bedeutet, von einem lebendigen Lebewesen zu einem toten Körper, vom Subjekt zum Objekt zu mutieren. Ein Hinweis hierfür befindet sich in der Zeitschrift *Lebendige Erde*, in der ein Austausch zwischen Demeter-Landwirt:innen während eines Diskussionsforums zum Thema »Tod bei Nutztieren« zusammengefasst wird. Die Autorin erwähnt, dass zunächst ein Gespräch über die Gruppenseele stattfand, und »da bleibe ebenso viel offen, wie bei den Fragen zum richtigen Tierarten-Verhältnis für den Dünger auf den Höfen, zum Kugelschuss auf der Weide, zum eventuellen Ich-Erlebnis des Tieres beim Sterben, zum Schlachten im Baby-Alter oder beim Blick auf die Menschen, die auf den Schlachtbetrieben zu verrohen drohen, wie Carsten Bauck es nannte« (Herrnkind 2014/4: 48).

Auf den ersten Blick mag überraschen, dass der heute innerhalb der EU gängige Bolzenschuss, der der Mehrheitsmeinung zufolge Schmerzen abschwäche, aus anthroposophischer Sicht durchaus kritisch bewertet wurde. Für anthroposophisch ausgerichtete Personen ist der Anspruch, einen vollbewussten Übertritt in den Tod herbeizuführen, allerdings konsequent. Eine Gesprächspartnerin meinte diesbezüglich: »Ich weiß nicht, ob der Bolzenschuss eine gute Sache ist. Ob es gut ist, die Tiere vor dem Tod zu betäuben. Vielleicht wäre der Übergang zwischen Leben und Tod ohne Betäubung erlebbarer für das Tier« (I-13, 16.5.2019). Ähnlich argumentieren Anthroposoph:innen im Hinblick auf Schmerzmittel in der Palliativpflege: »Sterbende Schmerzpatienten sollen möglichst bewusstseinsklar und ohne analgetische Medikation den ›Schwellenübergang in eine geistige Welt‹ wahrnehmen« (Karschuck 2018: 188). Ob Mensch oder Tier – ein siederter Zustand während des Sterbens wird als ungünstig betrachtet.

Während einer Autofahrt erzählte mir ein Landwirt überdies, dass er bei einer Schächtung dabei gewesen und von der Arbeit des Schächters sehr beeindruckt sei: Dieser habe sehr genau gearbeitet und durch das rituelle Gebet »eine andere Ebene« dazu gerufen. Der Respekt vor dem Tier sei in dem Rahmen größer und für das Tier sei diese Schlachtart letzten Endes stressfreier. Beim Bolzenschuss-Prozedere würden die Stromstöße nämlich öfters nicht adäquat durch den Schädel hindurchwirken und eine tatsächliche Betäubung verhindern; »das führt zu Gemurkse«, so der Landwirt, und verhindere eben auch einen reibungslosen Schwellenübergang (Feldbericht 5.5.2019).

Überwiegend wurde in den Gesprächen jedoch konstatiert, Tiere hätten keinen Todesbegriff. Die bereits erwähnte erfahrene Hofschlachterin aus Deutschland erläuterte dazu, dass sie das SchlachtTier einige Tage vor seinem Tod markiere; sie begebe sich in die Herde und wähle ein Tier aus, bedanke sich bei ihm und teile ihm mit, es sei Zeit zu gehen. Anschließend komme es am Kugelschusstag vor, dass das Tier alleine am Rand der Herde stehe. Aber es hätte bereits den Fall gegeben, dass sich das markierte Tier am Kugelschusstag sozusagen versteckt hätte und sie eine Stunde gebraucht hätte, um es wiederzufinden. Wie sie dies denn deute, wenn das Tier am Rande stehe, fragte ich nach, ob sie dies als Opferhandlung interpretiere? Daraufhin wurde sie sehr deutlich: »Nein, nur die Menschen haben diesen hysterischen Begriff des Todes. Für die Tiere ist das ein normaler Ablauf. [...] Wir gehen dann morgens hin, wir schießen das Tier, dann gibt es einen Herzstich, dann wird es entblutet und abtransportiert« (I-3, 11.3.2019). Ein erfahrener Schlachter, seinerseits engagiertes Demeter-Mitglied meinte dazu: »Der Schlachthof

ist eine unangenehme Umgebung für die Kuh, allein der Geruch von Blut ist auch völlig anders, neu. Aber ich weiß nicht, ob sie eine Ahnung davon haben, dass es sie auch treffen könnte, das ist dann schon weit gedacht« (I-12, 5.6.2019). Ähnlich sieht das der Evolutionsbiologe, Goetheanist und Anthroposoph Schad, der diese Einschätzung in *Mensch und Säugetier* vermittelt. Das Huftier weise zwar aufgrund seiner »gewaltigen Vitalität« den Tod ab, als unaufgeregtes Genusstier möchte es sein Dasein nicht verlassen, aber wie allen Tieren fehle ihm das Vorauswissen seines Todes (Schad 2012: 1086ff.).

Betreffend des Verlustempfindens der Herdenmitglieder sind unter Biodynamiker:innen unterschiedliche Mutmaßungen zu vernnehmen: Von der einen Seite wurde erläutert, Tiere würden ein Verlustempfinden spüren, nachdem ein ihnen nahestehendes Tier die Herde verlassen habe. Auf der anderen Seite wurde vermutet, Tiere würden sich schnell an veränderte Konstellationen und den Abgang eines Familienmitgliedes anpassen. Eine Schafhalterin fasste dies folgendermaßen zusammen:

Für kurze Zeit bleibt danach noch eine Form von Astralität beim Tier, aber nicht lange. Auch die Herde passt sich schnell an. [...] Sie haben kein so ausgedehntes Zeit- und Raumgefühl. Sie leben mehr in der Unmittelbarkeit. Aber es kann schon passieren, dass ein Mutterschaf mehr als zwei Tage nach ihrem Lamm ruft und traurig ist. (I-13 16.5.2019)

Trotzdem könne sich nach einer Schlachtung Unruhe in einer Herde ausbreiten und sich über die Herde hinaus auf die Hofbewohner:innen übertragen. Die Ursachen für diese Art der Unruhe sind in diesen Fällen für die Hofarbeiter:innen nicht unbedingt nachzuvollziehen. Eine junge Landwirtin aus dem Schwarzwald schilderte einen Vorgang nach einer Ochsenschlachtung, der sich kaum eine Woche vor dem Interview ereignet hatte. Nach der Schlachtung hätten sie den Ochsenkopf vom Schlachthof wieder zu sich auf den Hof gebracht und dessen Anwesenheit habe eine allgemeine Angespanntheit auf dem Hof verursacht:

Der [Kopf] lag dann draußen vor dem Stall, aber nicht in Sichtweite der Kühe. Aber mittags schon haben wir ihn weggetragen, weil wir uns nicht sicher sein konnten, ob die Kühe ihn wahrgenommen haben. Sie waren nämlich sehr unruhig und haben zwischendurch auch Laute gemacht. [...] Da waren wir uns gar nicht sicher. Da saßen wir hier so und haben uns gefragt: Nehmen die das wahr? Riechen die das? Riechen die, um welchen Ochsen es sich handelt? Oder riechen sie das Blut? Also da hätten wir wirklich gerne in die Köpfe von unseren Tieren reingeguckt. Also es war auf jeden Fall so, dass wir die Stimmung der Kühe wahrnahmen, und dass es uns unangenehm wurde und wir den Kopf wegtragen mussten. (I-8, 8.5.2019)

Der Schlachtprozess wird aus Sicht der Biodynamiker:innen wie ein »liminaler Prozess« (Turner 1967) dargestellt. Ein lebendiges Wesen wird zu »etwas anderem«, wie es eine Befragte äußerte oder wie die Schafhalterin meint: »da kommt was anderes«. Dennoch gab keine Person an, das Weiterleben oder Reinkarnationen bezüglich einer Art Tierseele in Betracht zu ziehen. Reinkarnationsvorstellungen werden hingegen in der anthroposophischen Weltanschauung für Menschen im Hinblick auf unterschiedliche Aspekte thematisiert (vgl. Kapitel 7). Mehrfachinkarnationen und der damit

verbundene Zwischenstopp in der geistigen Welt wird in der Anthroposophie als Teil des menschlichen Schicksals gedacht, was ebenfalls auf die Sonderstellung des Menschen in biodynamisch-anthroposophischen Kreisen verweist: Der Menschentod wird zuweilen als schönster Moment des Lebens bezeichnet, da er es dem Menschen erlaube, eine höhere Ebene zu erreichen – laut den anthroposophischen Veröffentlichungen wartet ein »nachtodlicher Entwicklungsweg« (Karschuck 2018: 12).

Darüber hinaus wurde geschildert, der Tod eines Tieres halte den Menschen zwar dazu an, sich mit seiner eigenen Endlichkeit zu befassen, doch gehöre der Tod zum Leben dazu; es handele sich dabei um »einen notwendigen Kreislauf«, argumentierten die Biodynamiker-innen mehrheitlich. Idealerweise sollte aus ihrer Sicht ein Tier erst geschlachtet werden, wenn es die Möglichkeit hatte, ein wesensgemäßes Leben zu führen⁴⁷ und konsequenterweise sollte das Schlachten bestenfalls aus Stressvermeidungsgründen auf dem eigenen Hof stattfinden. Ein Schweizer Landwirt schlug gar vor, um die Tiertötung noch sinnhafter zu gestalten, müsse man zusätzlich die Kund:innen einladen: Die Fleischkonsument:innen könnten in dieser Konstellation die ambivalenten Gefühle, die das Schlachten hervorbringen würde, selbst erleben. Er vermutete, die Konsument:innen würden feststellen, dass es einerseits kein traumatisierender Vorgang sei, aber zugleich kein Geschehen, das einfach an den Beteiligten vorbeigehe (Feldbericht 5.6.2019).

Mehrheitlich sagen die Biodynamiker:innen überdies aus, die eigene Haltung würde sich in den Rindern spiegeln, weshalb es unabdingbar sei, selbst Ruhe zu bewahren. Wie bereits für den alltäglichen Umgang angemerkt, wurde ebenso für den Schlachtkontext hervorgehoben, wie entscheidend eine gelungene Interspezies-Kommunikation sei. Die von mir befragten Biodynamiker:innen waren sich darin einig, die Besprechung über seinen bevorstehenden Tod hätte positive Auswirkungen auf das betroffene Tier; diese Mitteilung überbrachten sie dabei häufig mental.

47 Das Ideal des Demeter-Landbaus, Haustiere wesensgemäß zu halten und ihnen ein möglichst langes Leben zu ermöglichen, ist tatsächlich häufig nicht einlösbar. Ein kritischer Punkt sind die Bullenkälber: In der Milchviehwirtschaft besitzen sie keinen wirtschaftlichen Wert, weil sie als erwachsene Rinder keine Milch geben. Die Milchkuh muss allerdings im Schnitt einmal pro Jahr gebären, um die Laktationsperiode aufrechtzuerhalten, andernfalls fällt kein Milchertrag zum Verkauf an. In der Mutterkuhherde kann zudem nur eine begrenzte Anzahl an männlichen Tieren in die Herdenstruktur integriert werden, weshalb die männlichen Jungtiere zu Mastställen gebracht oder als Bullenkalb geschlachtet werden. Bisher werden Demeter-Bullenkälber auf konventionellen Betrieben gemästet, da kaum Demeter-Mastbetriebe existieren. Dies hängt primär mit dem Fleischpreis zusammen: Die Vergütung liegt bei 5 Euro/kg für Demeter-Rinderfleisch, dies deckt aber nicht einmal die Kosten, die für die Landwirt:innen anfallen, die im Schnitt bei 6 Euro/kg liegen (vgl. Bühlen 2018/6: 32–33). In der Regel werden Kälber mit sechs Monaten geschlachtet und erreichen damit nur 2 Prozent ihrer Lebenserwartung, die im Schnitt bei 25 Jahren liegt (vgl. Kompatscher, Spannring, Sachringer 2017: 80). Ein rezenter Ansatz, um die Kälber betriebswirtschaftlich tragen zu können, sind Patenschaften. Am Wannenhof im Allgäu hat ein Betrieb mit 33 Braunviehkühen Rinderpatenschaften eingeführt, mit dem Ziel, die tierwohlorientierte, kuhgebundene Kälberaufzucht auf dem Hof finanziell zu unterstützen. Dabei kostet eine Patenschaft 120 Euro im Jahr (vgl. Olbrich-Majer 2020/4: 11). Seit Anfang 2021 versucht ebenfalls der Demeter-Hof Waldeyer über Kuhpatenschaften die muttergebundene Kälberaufzucht zu implementieren (vgl. Bader 2021/2: 11).

9.5.3 Exkurs: Jagen, töten, schlachten und Ekstase

Es ist scheinbar paradox, dass die größte Sensibilität für das Innenleben der Tiere kurz vor ihrem Tod zum Ausdruck kommen soll. Gebete, »übersinnlich« Gespräche mit dem entsprechenden Tier oder dem Herdenwesen und Dankbarkeits- und Demutshaltungen sind Vorgehensweisen und Einstellungen, die von den Landwirt·innen in den Todesstunden ihrer Tiere mobilisiert werden.

Historisch und anthropologisch betrachtet, ist das Hineinversetzen in das Tier, das andere, um sein Verhalten zu antizipieren und seine Absichten zu erraten, jedoch eine zentrale Jagd-Technik. Die Vorstellungskraft, die Imagination und das Hineinversetzen in ein Gegenüber sind Grundvoraussetzungen, um mit der Welt zu interagieren und diese Fähigkeiten haben sich fundamental im Umgang mit Tieren herausgebildet. Um Tieren aufzuspüren hat der Homo erectus als jagendes Wesen unter anderem ein überaus originelles Werkzeug entwickelt: die (imaginative) Empathie, die dazu verhilft, Verhalten zu interpretieren und vorherzusagen. Imaginieren ist eine menschliche Disposition zum Eintauchen in auch nichtmenschliche Seinsweisen. 90 Prozent der Menschheitsgeschichte drehte sich um die Entwicklung und Verfeinerung von Jagdtechniken und ganz entscheidend war hierbei die außergewöhnliche Sensibilität, die der Homo sapiens und seine Vorfahren für andere Spezies herausgebildet haben (Stépanoff 2019: 42–45). Der Ethnologe und Spezialist des sibirischen Schamanismus Stépanoff urteilt : »L'imagination est au cœur de nos rapports aux animaux, elle est comme un organe sensoriel supplémentaire nous permettant de nous relier aux mondes non humains« (Stépanoff 2019: 47).

Zeitgenössische Ethnografien bezeugen ebenso diese Fähigkeit der *In-betweenness*, der Tiermimikry des Jägers während der Jagd. Sowohl für den afrikanischen und den südamerikanischen Kontinent als auch für Sibirien wird beschrieben, welche Bedeutung der Perspektivenannäherung an das tierische Gegenüber zukommt – die Jagenden projizieren sich an die Stelle des Tieres und versuchen, die Welt so zu erleben, wie das Tier sie erlebt (Liebenberg 1990; Willerslev 2007; Bellah 2021: 193).

Detailliert wird von Willerslev beschrieben, wie sich Jagende in ein liminales Dasein zwischen Tier- und Menschsein begeben. In Sibirien beobachtete er einen erfahrenen Jäger, der sich wie ein Elch bewegte, der Elchfell trug und eine Kopfbedeckung mit den charakteristischen abstehenden Ohren des zu jagenden Tieres; zusätzlich waren seine Skier mit den Häuten eines Elchs bespannt, um das Gehgeräusch des Tieres zu imitieren. Doch gleichzeitig war unter seiner Kopfbedeckung sein menschliches Antlitz zu sehen – Augen, Nase, Mund. Der Jäger hatte »liminal quality: he was not an elk, and yet he was also not not an elk. He was occupying a strange place in between human and nonhuman identities« (Willerslev 2007: 1). Die sich vollziehenden Imaginationen während der Jagd sind dabei nicht immer rein antizipierender Natur, sondern können an das heranreichen, was zuvor in Kapitel 9.4. als »Metamorphose« beschrieben wurde: Die Jagenden erleben die Elchkuh, die sich auf sie zubewegt, wie sie sich angeblich selbst wahrnimmt, als tanzende junge Mutter, die sie zu sich nach Hause einlädt. Die begabtesten Jäger·innen erklären überdies, dass sie eine besonders intime Beziehung zu *Master Spirits* unterhalten würden; sie würden sie in ihren Träumen treffen und von ihnen Informationen bezüglich der Jagd erhalten, sie würden sich gedanklich mit ihnen austauschen und anstehen-

des Jagdglück verhandeln (vgl. Willerslev 2007: 109, 133). Nicht unähnlich ist dies bei den Demeter-Landwirt-innen: Diejenigen Interviewten, die die Hof- und Weideschlachtung praktizierten, unterhielten zugleich eine engere Beziehung zum Herdenwesen.

Darüber hinaus scheint es zudem Parallelen zwischen der Dankbarkeits- und Demutshaltung der Hofschlachter-innen und Jäger-innen, die dies nicht als Sonntagshobby betreiben, zu geben. Im Dokumentarfilm *Wild – Jäger und Sammler* (2020) fragen seine Kinder den Bauern und Jäger Andreas Käslin, warum er dem geschossenen Wild einen Tannen-Strauch in den Mund legen würde. Das sei der »letzte Bissen« erklärt er, »die Seele der Gämse geht jetzt in den Himmel. Und damit sie noch etwas zum Fressen hat, bekommt sie das«. Wer Ehrfurcht vor den Gämsen und Hirschen habe, der mache dies, ergänzt der Vater. Die Kinder fragen daraufhin, was denn Ehrfurcht sei und Käslin antwortet, das heiße »nicht einfach nur zu schießen«, denn »Ehrfurcht heißt eigentlich, man ist anständig«.⁴⁸ Anständig-Sein, Verantwortung für den Tier-Tod übernehmen, nicht willkürlich Tiere töten (oder die Tiertötung vor sich selbst legitimieren zu wollen) – diese Motive scheinen Jäger-innen und Landwirt-innen, die die Hofschlachtung voranbringen wollen, zu teilen.

In der Jagdtätigkeit suchte der Philosoph, Tierarzt und ehemalige Jäger Charles Foster ebenso die Verbindung zu nichtmenschlichen Wesen; er war getrieben von »a desire for an intimate connection with the natural world, and for self-knowledge« (Foster 2021: 472). Als Jäger könnte er der *Interconnectedness* zwischen Mensch und Tier nahekommen, wie keine Buchlektüre, aber auch keine Ferngläser es ihm erlauben würden, urteilt er. Um vor allem andere Säugetiere und Vögel zu verstehen, wollte er ihnen nachspüren, *involved* sein in deren Leben und im Todesmoment des Tieres spüren, was es heiße, ein Lebewesen zu sein.⁴⁹

In eine ähnliche Richtung deuten die Ausführungen der Schweizer Jägerin und Wildhüterin des Kantons Graubünden Pirmina Caminada in einer Sprachaufnahme des Alpinen Museum Bern.⁵⁰ Die erfahrene Jägerin erläutert dort: »Wenn Du den ganzen Tag ruhig sitzt, nur als Beobachterin da bist, dann hast Du Zugang zu einer anderen Welt«. Es sei »faszinierend zu sehen, wie auch bei sehr sachlich denkenden Menschen andere Seiten hervorkommen, die über die Magie oder ein unerklärliches Phänomen reden«. Manche würden sich an die Sagenwelt anlehnen und beispielsweise von einem Fuchs erzählen, der sich in eine Hexe verwandele, um zu schildern, dass es ihnen so vorkomme, dass ihnen »nicht mehr eine Tierart, sondern ein Wesen« begegne. Diese Begegnung »berühre einen auf andere Weise, in anderen Bereichen des Herzens«, so die Wildhüterin.

Was hier anekdotisch beschrieben wird, lässt sich bei Ortega y Gasset philosophisch verarbeitet wiederfinden: Der spanische Philosoph spricht von der Jagd als *Ecstasy* – die Jagd führe zu einer numinosen Verstrickung von menschlichen und nichtmenschlichen

48 An dieser Stelle sei dem Regisseur Mario Theus gedankt, der mir das Transkript des Dokumentarfilms zugeschickt hat.

49 Foster jagte zum Zeitpunkt der Erstellung der vorliegenden Arbeit selbst nicht mehr, denn »blood is heavy stuff. It does unpredictable things to humans«, und er erachtete die Jagd nicht mehr als Selbsterkenntnisweg (Foster 2021: 480).

50 Vom 26. August 2021 bis 2. Januar 2022 fand dort dies Ausstellung *Auf Pirsch. Vom Handwerk der Jagd* statt. Die Kuratorin Barbara Keller hat mir das Transkript der Tonaufnahme zugeschickt. Ihr sei an dieser Stelle gedankt.

Lebewesen. Der Jagende »steht außer sich«, worauf das griechische Wort *ékstasis* verweist; seine Sinne seien geschräft und gänzlich gegenwartsbezogen (Ortega y Gasset 1972: 111). Wer jagt, steigt demnach aus seinem alltäglichen Dasein aus und fühlt sich als vollwertiger Teilnehmer am Leben des Waldes, wo es zur Begegnung von Beutegreifer und Beutetier kommt.

Allerdings wäre es voreilig, diese Sichtweise auf jegliche Jäger·innen, also auch auf zeitgenössische Freizeitjäger·innen zu übertragen, worauf Foster verweist: Wer hat noch keine Nachrichten über betrunkene Jäger·innen gelesen, die sonntags aus Versehen Hunde von Spaziergänger·innenn abgeschossen hätten? Dennoch wirft die Jagd-Anthropologie und -Geschichte die Frage auf, ob sich in der persistierenden Beschäftigung mit der Tier-Perspektive und dem Versuch, mit den Herdenwesen Kontakt aufzunehmen, nicht auch Werkzeuge der Mensch-Tier-Kommunikation offenbaren.

9.5.4 Industrialisierungssymbol Schlachtbetrieb

Die vorliegende Arbeit hat in vorherigen Kapiteln bereits dargestellt, inwiefern die Demeter-Landwirtschaft wirtschaftliche, soziale und weltanschauliche Gegenangebote zu einer sich im 20. Jahrhundert etablierenden Landwirtschaft entwickelt hat. Die vorangehenden Seiten dieses Kapitels haben veranschaulicht, welches Verständnis vom (Nutz-)Tier der Anthroposophie und Biodynamik zugrunde liegt und welche Annäherungs-, Beobachtungs- und Kommunikationstechniken sie fördert. Legt man den Fokus auf die Schlachtungsalternativen, Schlachtideale und Debatten über den Tiertod, die derzeit innerhalb des Demeter-Milieus geführt werden, lässt sich einmal mehr herausarbeiten, wofür die Demeter-Landwirtschaft stehen will: Die biodynamische Landwirtschaft hält partiell ein Gegenangebot zur Massenschlachtung und Großschlachtbetrieben bereit, wie sie sich unter den sozioökonomischen Bedingungen der modernen Industrialisierung durchgesetzt haben. In der Ablehnung der industriellen und technologieaffinen Großschlachtwerke sowie der Betonung von Ich-Du-Beziehungen auch bei Schlachtvorgängen kristallisiert sich das biodynamisch unterfütterte Selbstbild und die Herangehensweise der Praktiker·innen heraus.

Eine Reihe von sozialwissenschaftlichen Studien und philosophischen Abhandlungen haben sich in den letzten Jahrzehnten mit Berufskontexten beschäftigt, in denen mit Tieren gearbeitet wird. Als ein Merkmal lässt sich festhalten, dass Verrichtungen im Zusammenhang mit Tieren häufig als »schmutzige Arbeit« bewertet werden, wie die Sozialwissenschaftler Clinton Sanders und Arnold Arluke betonen. Denn oftmals bestehে die Arbeit darin, mit tabuisierten Substanzen wie Blut, Exkrementen, Urin, Innereien oder Krankheiten umzugehen, diese zu beseitigen, zu beobachten oder zu dokumentieren. Besonders in Forschungssituationen und im Schlachthof sei dies der Fall; die Schlachthofarbeit werde ferner von Angestellten überwiegend als entwürdigend empfunden und sei mit einer Reihe von belastenden Gefühlen verbunden wie Wut, Aggressivität, Trauer und Ekel (vgl. Arluke, Sanders, 1996: 24f.). Diese Orte wurden zunächst vor allem von Investigativjournalisten beschrieben (eines der bekanntesten Werke ist wohl das 1906 publizierte *The Jungle* von Upton Sinclair), aber auch Max Weber äußerte sich über die Zustände in der amerikanischen Fleischindustrie:

Überall fällt die gewaltige Intensität der Arbeit auf: Am meisten in den Stock yards mit ihrem ›Ozean von Blut‹, wo täglich mehrere tausend Rinder und Schweine geschlachtet werden. Von dem Moment an, wo das Rind ahnungslos den Schlachtraum betritt, vom Hammer getroffen zusammenstürzt, dann alsbald von einer eisernen Klammer gepackt, in die Höhe gerissen wird und seine Wanderung antritt, geht es unaufhaltsam weiter, an immer neuen Arbeitern vorüber, die es ausweiden, abziehen usw., immer aber, im Tempo der Arbeit, an die Maschine gebunden sind, die es an ihnen vorbeizieht. Man sieht ganz unglaubliche Arbeitsleistungen in dieser Atmosphäre von Qualm, Kot, Blut und Fellen, in der ich mit einem boy, der mich gegen $\frac{1}{2}$ Dollar führte, herumbalzanierte, um nicht im Dreck zu ersaufen – und wo man das Schwein von der Kofe bis zur Wurst und Konservenbüchse verfolgt. (Max Weber in Marianne Weber 1984: 299f.)

Die Ethnologin Noëlie Vialles hat eruiert, wie Schlachter·innen ihren Beruf erleben. Sie beschreibt ein steriles Umfeld, in dem Arbeiter·innen mit schweren und potenziell gefährlichen Apparaten hantieren sowie repetitive Handlungen durchführen. Vialles hat die Abläufe von etwa 30 Schlachthäusern in Frankreich ethnologisch erforscht und festgestellt, ein zentrales Anliegen der Schlachthäuser sei es, ein Produkt auf den Markt zu bringen, das es den Käufer·innen ermögliche, den Vorgang zu vergessen, der vor dem Konsum des Produktes unabdingbar ist – nämlich die Tötung eines Lebewesens. Die Form des Fleisches verberge jede Referenz auf tierisches Leben, – die Wurstform verweise keineswegs auf einen tierischen Ursprung (vgl. Vialles 1995: 336; auch King 2017: 4).

Überdies würde innerhalb des Schlachthofes versucht, die eigentliche Tötung durch räumliche Abgrenzungen unsichtbar zu gestalten. Institutionell wird zwar mit Sicherheits- und Hygienegründen argumentiert, Vialles zufolge soll aber der Eindruck entstehen, dass nur lebendige Tiere und verarbeitetes Fleisch im Schlachthaus vorhanden sind – der eigentliche Tötungsvollzug soll verschleiert werden. Dennoch sind zumeist mehrere Personen in einem industriellen Schlachtkontext mit der Tiertötung befasst, und um sich vom lebendigen Wesen zu distanzieren, versuchten die Angestellten, eine objektivierende Sprache anzuwenden und die direkte Bezeichnung des zu tötenden Tieres zu vermeiden (vgl. Vialles 1995: 340–342).

Wie in den meisten Fließbandfabriken sei das Verhältnis unter den Mitarbeitenden⁵¹ distanziert, hält die akademische Literatur fest: Oftmals würden die Kolleg·innen nicht einmal ihre Vornamen untereinander kennen, und bedingt durch den Lärm sei Austausch auch kaum möglich (vgl. Thompson 1983: 222, 233). Dass die industrielle Schlachtung psychische Folgen für die dort Arbeitenden haben kann, wurde zudem in einem Interview mit dem Aargauer Metzger⁵² Müller erläutert. Müller erzählt darin

51 Neben den Schlachter·innen arbeiten noch Manager·innen, Fleischinspekteur·innen und andere Fließbandarbeiter·innen in den Schlachtbetrieben. Der Soziologe Thompson beschreibt, wie die Arbeiter·innen durch Witze versuchen würden, mit den Gefahren und der körperlich anstrengenden Arbeit umzugehen sowie der Monotonie der Fließbandprozesse durch Tagträumereien zu entfliehen (vgl. Thompson 1983: 233).

52 Im Zeitraum des Verfassens der vorliegenden Arbeit wird im deutschsprachigen Raum eine soziologische Studie über Schlachter·innen durchgeführt, allerdings lag bis zum Abschluss der Arbeit lediglich ein *taz*-Interview vor, das vorläufige Ergebnisse bespricht. Ein Verdienst der Erhebungen des Soziologen Sebastian wird sein, dass er den Umgang der Schlachter·innen mit der Stigmatisi-

von der Zeit, als er noch im Schlachthof arbeitete. Er berichtet von Kolleg.innen, die abends nicht mehr einschlafen konnten oder sich »volllaufen lassen«. Viele Kolleg.innen hätten ein Alkoholproblem entwickelt, da in Großbetrieben am Fließband gearbeitet werde: »[...] ich war acht Stunden lang hochkonzentriert und habe nur geleistet. Abends ging ich nach Hause und konnte gar nicht mehr runterkommen, weil ich noch voller Adrenalin war. Wer so sein Feierabendbier trinkt, macht dann mit dieser Einstellung weiter« (Oppeck 2019: 17).

Zwei weitere in der Literatur erwähnte Charakteristika dieses Berufsmilieus sind zum einen die prekären Arbeitsbedingungen und zum anderen die Männlichkeitssideale, die an *Dirty Work* (McCabe, Hamilton 2015: 95) gekoppelt sind. In der Regel konnten im 20. Jahrhundert die Schlachthäuser ihre Arbeiter durch hohe Löhne an ihren Betrieb binden; dies änderte sich mit der Zeit und Schlachthäuser beschäftigen unterdessen vermehrt Migrant.innen⁵³, die unter prekären Bedingungen angestellt und zunehmend über Zeitarbeitsfirmen vermittelt werden. Andere Studien betonen, dass der Schlachthof ein Ort sei, an dem Männlichkeit und physische Kraft zelebriert würden (vgl. Ackroyd, Crowdny 1990: 8), was gelegentlich dazu führe, dass »saubere« Arbeit, wie das Fleischverpacken, von den Männern abschätzig als Frauenarbeit abgetan werde (vgl. McCabe, Hamilton 2015: 106).

Gesamtgesellschaftlich lässt sich vor allem an der räumlichen Verortung der Schlachthöfe die mentale Verdrängung des Tötungsvorgangs ablesen: Die meisten befinden sich seit dem beginnenden 19. Jahrhundert außerhalb der Städte. Der Ethikphilosoph Jean-Claude Wolf schreibt, die moderne Gesellschaft schone sich vor dem Anblick und dem Erleben von Leiden und Sterben; Tod und Leiden würde in abgeschiedene Außenräume verlagert:

Das Anstößige wird exterritorialisiert. Wir leben in einer bemerkenswerten Zerrissenheit, die sich in vielen Bereichen abzeichnet: Verabscheute Dinge und Handlungen werden dem Blick der Öffentlichkeit entzogen und im Verborgenen verwaltet. In der Psychiatrie, im Strafvollzug und in der Massentierhaltung findet eine Exilierung und administrative Bürokratisierung von Vorgängen statt, deren Anblick wir nicht ertragen, obwohl wir auf ihre Vorteile nicht verzichten wollen. Damit werden nicht die Exilierten – das heißt zum Beispiel die in den Versuchslaboren und Tierfabriken vegetierenden und in Schlachthäusern getöteten Tiere – geschont, sondern die zarten Gefühle der Normalverbraucher. Unter solchen Bedingungen ist der bloße Appell an Gefühle wirkungslos! (Wolf 1992: 21)

sierung ihrer Arbeit dokumentiert und analysiert. Er unterscheidet zwischen aktiven und reaktiven Umgangswegen: Aktiv sei, wenn man gegen die Deutung argumentiere, die Schlachtarbeit sei Tierquälerei und dem entgegengesetzt, man sei ein tierlieber Mensch, der seine Arbeit ordentlich mache – also eine entgegengesetzte Deutung zum Blick der Tierschützer.innen in den öffentlichen Diskurs einzubringen versucht. Reaktiv sei, wenn Schlachter.innen ihren Beruf nicht gleich erwähnten, sondern zunächst Fremden gegenüber mitteilten, man arbeite in der Lebensmittelindustrie (vgl. Spandick; Sebastian 2020: 24).

53 Wobei bereits für die ersten US-amerikanischen industriellen Schlachtbetriebe eine ethnische Hierarchie zu vermerken ist, in der deutsche Metzger oben rangierten, Osteuropäer unter ihnen arbeiteten und Schwarze, die am schlechtesten bezahlten Jobs bekamen (vgl. Uekötter 2020: 267).

Timothy Pachirat spricht angesichts der mehrfachen Verdrängung, die sich um die Schlachthausrealität herum etabliert hat, von einem Ort, der kein Ort sei. Räumlich und physisch sei er durch Mauern abgeschirmt und die dort verrichtete Tötung werde in der Mehrheit von ohnehin Ausgegrenzten erledigt (vgl. Pachirat 2011: 3f.). Es sei zugleich ein Ort, an dem deutlich werde, dass die allgemeinen Vorstellungen von Bildungschancen und Staatszugehörigkeit verraten würden, wenn es darum gehe, wer schmutzige, gefährliche und gewalttätige Arbeiten verrichten müsse (vgl. Pachirat 2011: 9). Überdies sehe er im Schlachthof eine Charakteristik der Industrialisierung realisiert: Verschleiert und außer Sichtweite werde das Abstoßende gehalten, das, was mit Fortschritt und Zivilisation nicht in Einklang gebracht werden könne. Zugleich handele es sich um einen Ort, an dem Kontrolle und Aufsicht allgegenwärtig seien. Vordergründig werde mit Hygiene- und Sicherheitsmaßnahmen argumentiert, wohl aber versuche die Schlachtinstitution über diesen Weg, Informationen nach außen zu unterbinden. Arbeitnehmer:innen würden dazu angehalten, kein Bildmaterial weiterzuleiten und eine ausgefeilte Gesetzgebung ahnde Bild-Aufnahmen mit hohen Geldstrafen: Kontrolle und Verschleierungsprozeduren gehen Pachirat zufolge im Schlachthaus Hand in Hand (vgl. Pachirat 2011: 8, 236).

Dass Großschlachthöfe nicht lediglich die Tiertötung außerhalb der Sichtweite der Gesamtgesellschaft halten, sondern sogar gegen Gesetzgebungen demokratischer Gesellschaften verstößen, wurde insbesondere während der Covid19-Pandemie deutlich. Im April 2020 verbreitete sich die Krankheit Covid-19 in einem Fleischwarenwerk in Birkenfeld im Enzkreis (Baden-Württemberg), Mitte Mai in einem Schlachthof in Coesfeld und in Oer-Erkenschwick (Nordrhein-Westfalen) sowie in Bad Bramstedt (Schleswig-Holstein). Einen Monat später, am 21. Juni, erregte die Nachricht von mindestens 1.000 infizierten Mitarbeitenden von insgesamt 6.500 Angestellten auf einem Schlachthof von Tönnies in der Nähe von Gütersloh (Nordrhein-Westfalen) Aufsehen (Felschen 2020).⁵⁴

Für den Pfarrer Kossen, der sich seit Jahren für würdigere Arbeitsbedingungen der Schlachtwerk-Beschäftigten einsetzt, gibt es mehrere Gründe, weshalb sich die Krankheit dort nahezu ungebremst ausbreitete: Die Arbeitsbedingungen seien schlecht, weil die meisten Angestellten nicht direkt über die Schlachthöfe, sondern über Personal-dienstleister angestellt würden. Einige arbeiteten bis zu 60 Stunden die Woche und Leiharbeiter:innen aus dem Ausland seien häufig in Sammelunterkünften untergebracht, deren (Hygiene-) Standards von den zuständigen Behörden nicht überprüft würden. Eine Barriere seien sicherlich auch die Sprachkenntnisse, und es sei nicht klar, ob Leiharbeiter:innen aus dem Ausland ausreichend über die Corona-Vorschriften und ihre Arbeitsrechte aufgeklärt wurden (vgl. Husmann, Kossen 2020).

54 Der *Spiegel* titelte am 26. Juni 2020 »Tatort Tönnies«. Keiner habe es wie der Fleischbaron Clemens Tönnies verstanden, sowohl aus Mensch als auch aus Tier alles herauszuholen und Lebewesen in Industrieware zu verwandeln, urteilten die Reporter:innen (Becker, Dahlkamp 2020: 10f.). Die Firma, die in 82 Länder exportiert und in Großbritannien, Russland und Dänemark Fabrikstandorte besitzt, zählte zum Entstehungszeitpunkt der vorliegenden Arbeit insgesamt 16.500 Mitarbeiter:innen. Den Rationalisierungsprozess, den Tönnies vornahm, berechneten die *Spiegel*-Autoren folgendermaßen: Für die zehn Tiere, die sein Vater als Schlachtmeister in der Woche schlachtete, brauche der Sohn Clemens knapp eine halbe Minute. Das seien 30.000 Tiere pro Tag (Becker, Dahlkamp 2020: 12f.).

Dem deutschen Demeter-Verband ist bekannt, dass Schlachtbetriebe keineswegs optimale Vertrags- und Arbeitsbedingungen bereithalten und fordert deshalb Demeter-Kund:innen im Demeter-Journal (2020/48) auf, sich hinter die Forderung der »Investitionsförderung für regionale Schlachthöfe, Hofschlachthöfe oder mobile Schlachtanlagen« zu stellen und ruft dazu auf, kleine und mittelständische Schlachtereien zu unterstützen.⁵⁵ In seinen Leitlinien zur Schlachtung hält der Verband demgemäß fest, die Landwirt:innen sollen bei ihren Kooperationen sicherstellen, dass nicht »nur ein würdiger Umgang mit den Tieren, sondern auch ein würdiger Umgang mit Mitarbeitern« zur Grundlage der Schlachthofauswahl gemacht wird. Und weiter: »Es ist mit dem Schlachthof zu klären, dass es sich um festangestellte Mitarbeiter und nicht über Werksverträge Beschäftigte handelt. Auch sollte Leiharbeit, um Arbeitsspitzen z. B. im Weihnachtsgeschäft abzufangen, nicht mehr als 10 bis 15 Prozent der Jahresarbeitszeitstunden übersteigen« (Demeter e.V. 2020a: 4).

Der Philosoph Fahim Amir sieht das Aufkommen der Schlachthäuser in größere sozioökonomische und historische Entwicklungen eingebettet. Er konstatiert eine Verbindung zwischen kapitalistisch-urbanen Verhältnissen und der Massentierhaltung: Die ökonomische Basis für die Errichtung der ersten Hochhäuser in Chicago stamme aus dem Umsatz der Schlachthöfe, denn das Elend der Massentierhaltung und der Glamour der urbanen Viertel seien zwei voneinander abhängige Entwicklungen. Profitabel sei die Fleischindustrie Chicagos dabei vor allem durch die restlose Verwertung von Abfall geworden, erläutert Amir: Tierische Überreste wurden zu Klebstoff, Schmalz, Kerzen und Bürsten umgearbeitet⁵⁶ (vgl. Amir 2018: 34, 43). Zu Beginn wurde dabei Chicagos Schlachtindustrie als ein Wunder industrieller Produktion gefeiert und Welt-austellungsbesucher:innen aus aller Welt im Jahr 1893 als zu besichtigendes Spektakel geboten (Wade 1987: xiv, 370). Eine weitere Korrelation bestehe zwischen dem zum Symbol des Kapitalismus mutierten Fließband, das in den Schlachthöfen seinen Ursprung gehabt habe. Da die Tiere ihre körperliche und subjektive Resistenz den Schlachtimpérativen entgegenstellten, befestigten die Betreiber eines Schlachthofes im Jahr 1870 in Cincinnati erstmals eine bewegliche Schiene an der Decke, die den Willen und die Handlungsmacht der Tiere brechen sollte; diese Schiene beförderte die Schweine durch den gesamten Schlachtprozess. Der Automobilhersteller Ford selbst habe sich durch Schlachtwerke für die Erfindung automatisierter Produktionsanlagen inspirieren lassen (vgl. Amir 2018: 44–48). Für Amir wird anhand der Ereignisse in Schlachthöfen die Kehrseite des Industriekapitalismus, sein gewalttätiges Ausmaß, sichtbar – in der Fleischindustrie, die auf maximale Leistung ausgerichtet sei, würden ethische Fragen mit dem Verweis auf Kosten ausgeblendet.

Die Vorgänge im Schlachthaus belegen ein weiteres Mal, dass Tierbeziehungen und -zuschreibungen besonders durch den Kontext der Begegnung zwischen Menschen und

⁵⁵ Demeter e.V., [138].

⁵⁶ Der sogenannte *American Way of Meat* setzte sich in Europa zeitversetzt durch, da bis in das frühe 20. Jahrhundert die Schlachthöfe von den Stadtverwaltungen geleitet wurden und damit strengen Richtlinien unterlagen. Nach dem Zweiten Weltkrieg veränderte sich auch die europäische Sichtweise; in den 1980er Jahren avancierte das amerikanische Leitbild während der neoliberalen Deregulierungswelle zum Standard (vgl. Uekötter 2020: 268, 275).

Tieren geprägt werden. Der Schlachthof, und besonders der industrielle, verleitet durch seine Dispositive (Räumlichkeiten, Sprache, Produktionsdruck, Apparaturen) dazu, Tiere Eigenempfinden abzusprechen, und wirkt zugleich entmenschlichend auf die Großschlachthof-Mitarbeitenden.⁵⁷ Im Schlachthof werden Tiere zu verdinglichten Wesen und im Vergleich zu der verdinglichenden Instanz als das minderwertige und zu verwaltende »andere« eingestuft (vgl. Mütherich 2005).

Im ersten Teil dieser Arbeit wurde untersucht, inwieweit sich die biologisch-dynamische Landwirtschaft in Opposition zur konventionellen Landwirtschaft etabliert hat, die sich während des 20. Jahrhunderts sozial zunehmend ausdifferenzierte, den Tierbestand vergrößerte und, damit einhergehend, die industriellen Schlacht- und Fleischverarbeitungsprozesse hervorgebracht hat. Während zu einigen Entwicklungen im konventionellen Landbau bereits im 20. Jahrhundert Gegenmodelle umgesetzt wurden, bilden sich seit der Jahrtausendwende vermehrt Tierwohlinitiativen heraus, unter anderem im Bereich der Schlachtung. Derzeit unterstützt der Demeter-Verband Hof- und Weidetötungsinitiativen und eine biodynamische Binnendifiskussion über die Bedeutung des Tiertodes findet statt. Zwar wird die Hof- und Weideschlachtung im Demeter-Milieu eher marginal praktiziert – aus finanziellen, hygienischen, juristischen und ausbildungstechnischen Gründen – und nicht alle Landwirt·innen nehmen Abschied von ihren Tieren oder begleiten sie zum Schlachtbetrieb. Die dargelegten Tendenzen veranschaulichen dennoch, dass einige Biodynamiker·innen bezüglich der Tierschlachtung neue Prozesse und politische Stoßrichtungen fördern sowie bestimmte Sensibilitäten begünstigen, die in anderen Landwirtschaftsmilieus nicht in gleichem Ausmaß anzutreffen sind. Während in industriell geführten Schlachtwerken Tiere zu Objekten degradiert werden, versuchen einige Biodynamiker·innen auch in der Todesstunde des Tieres ein Subjekt in ihm zu sehen.

Schließlich verdeutlicht der doppelte Anspruch, zu Hoftieren eine Beziehung aufzubauen und sie als Nahrungsmittel zu halten, die Ambiguität des biologisch-dynamischen Landbaus, seiner Arbeitsprozesse sowie seiner Vorstellungen gegenüber Tieren: Während sich die modernen Ballungsgebiete von einer direkten Abhängigkeit zu »Nützlingen« gelöst und die Tierbeziehungen der dort Wohnhaften nahezu in eine Polarität von »Störling« und »Hätschling« aufgespalten haben, leben Demeter-Landwirt·innen mit der Ambivalenz, zugleich eine emotionale Beziehung zu Rindern, Schweinen oder Gänsen aufzubauen und trotzdem ihren Nahrungsmittelstatus zu affirmieren – emotionale und zweckdienliche Logiken können sich hier überlappen (vgl. Kaeser 2015: 57; Kynast 2016: 133f.). Während in der Spätmoderne die Tendenz zur einseitigen Betrachtung von Tieren befördert wurde, nämlich als zu verwöhnendes Familienmitglied oder auszubeutendes Masttier, tendiert die Demeter-Landwirtschaft mit der Kultivierung einer auch in

57 Der Ökologe Kellert verweist darauf, dass Menschen, die im Alltag mit Tieren arbeiten würden und deren finanzielle Existenz davon abhänge, eine überwiegend negative Einstellung gegenüber Tieren pflegten. Dies gelte besonders für Schlachterei, wo es zu gewalttätigen Interaktionen kommen könne. Ob diese Einstellung Personen dazu führe, einen solchen Beruf auszuüben, oder ob dieser Beruf ein pejoratives Verhältnis zu Tieren hervorbringe, lässt er dabei offen. Seine Umfragen ergaben, dass Menschen mit einem Sekundarabschluss, Umweltaktivist·innen und tendenziell Menschen unter 35 Jahren, deren Lebensunterhalt nicht von Tieren abhängt, demgegenüber ein positiveres Tierbild pflegen würden (vgl. Kellert 1984: 187).

vorindustriellen Zeiten üblichen Dialektik: Der Pflege von Beziehungen zu Lebewesen, die man jedoch nicht uneigennützig hält.

9.6 Die Demeter-Tierhaltung und die akademische Wissenschaft

9.6.1 Punktuell poröse Grenzen zwischen der Tierverhaltensforschung und der biodynamischen Bewegung

Zwar werden innerhalb der biodynamischen Bewegung auf mehreren Ebenen eigene Erfahrungswerte generiert und kommuniziert, trotzdem integriert die Biodynamik teilweise akademisch-forscherische Belange und steht diesen nicht immer prinzipiell entgegen (vgl. Kapitel 8). Sie etabliert – sofern finanziell und institutionell möglich – vielmehr eine fließende Grenze zwischen biodynamisch informierter Tier-Mensch-Interaktion und wissenschaftlich-akademischen Forschungsmethoden. Während Präparate-Forscher-innen jedoch aktuell anthroposophische Methoden anwenden möchten, um naturwissenschaftliche Resultate zu »vervollständigen«, ist ein solcher Vorstoß in der Nutztierethologie nicht festzustellen.

Eine solche Bemühung lässt sich beispielsweise im Zusammenhang mit der Erkundung von Stressreaktionen bei Rindern vor Schlachtvorgängen konstatieren. Zunächst wurde innerhalb einer Masterarbeit und daran anknüpfend in einem Dissertationsprojekt an der ETH-Zürich von Johanna Probst⁵⁸ untersucht, wie Stress vor dem Schlachtvorgang gemindert werden kann, und in dessen Rahmen ein Konzept entwickelt, erprobt und untersucht, das sich an der Stresslinderung bei zu schlachtenden Tieren ausrichtet (vgl. Probst, Spengler 2009: 44; Probst 2013). Die Untersuchungen von Probst beruhen dabei auf naturwissenschaftlichen Verfahren, allerdings bearbeitet das Studiendesign Fragen, die sich vor allem an Zielen und Vorgaben von Tierwohlstandards orientieren, die primär von der Biodynamik angestrebt werden, wenngleich die stressfreie Schlachtung auch allgemein für im landwirtschaftlichen Bereich Tätige von Interesse sein kann. Es handelt sich hierbei also nicht wie bei der Präparate-Forschung um eine *Epistemic Bubble* (vgl. Kapitel 8.6.). Die Studienteilnehmer-innen in Probsts Arbeit behandelten ihre Rinder vor der Schlachtung mit zwei Massagemethoden (der TTEAM-Methode und dem Tellington-TTouch-Verfahren). Für die Studie wurden diese Massageeinheiten fünf Wochen lang vor der Schlachtung einmal pro Woche von der gleichen Person insgesamt während 40 Minuten pro Rind durchgeführt. Zwei Tage vor dem Schlachttermin und vor Beginn der Massagen wurde das Mensch-Rind-Verhältnis erfasst: Es wurde dokumentiert, ob sich das Tier bei einer Frontalannäherung mit ausgestrecktem Arm von einer ihr unbekannten Person berühren ließ oder ob es ausweichen wollte. Eine zusätzliche Erhebung des Tierverhaltens erfolgte auf dem Schlachthof, und zudem wurde das Blutplasma auf die Gehalte der stressanzeigenden Parameter Cortisol, Glukose und Laktat untersucht sowie weitere Erhebungen zur Fleischkonsistenz durchgeführt. Im Vergleich

58 Probst arbeitete zum Zeitpunkt der Fertigstellung der vorliegenden Arbeit als »Projektleiterin Tierhaltung« für den Schweizer Demeter-Verband (Stand Oktober 2020, vgl. Schweizerischer Demeter-Verband, [139]).

zur Kontrollgruppe seien die behandelten Tiere stressresistenter, die Glukose und Laktatwerte besser und der Garverlust des Fleisches geringer gewesen (Probst, Spengler-Neff 2009: 45f.). Diese Studie, die im Rahmen der Tierverhaltens- und Nahrungsqualitätsforschung durchgeführt wurde, legt dar, dass zumindest experimentell Forschende, die mit der Biodynamik vertraut sind, nicht gänzlich in Opposition zur akademischen Wissenschaft stehen, sondern teilweise deren Modelle anwenden und Teil dieses Wissenschaftsmilieus sind. In diesem konkreten Fall wurden wissenschaftliche Methoden zur Beantwortung von Fragestellungen appliziert, die die biologische Landwirtschaft allgemein und zugleich den Demeter-Landbau beschäftigen. Die Fragen sind demnach nicht gänzlich wertneutral, sondern an einen Werteüberbau gebunden, der Tiere deziidiert als Subjekte anerkennt, denen unter Umständen Angst widerfahren kann. Anders als in der im akademischen Kontext durchgeföhrten Präparate-Forschung zunehmend üblich wurden hierbei keine anthroposophischen Methoden angewendet.

Ein weiteres Beispiel ist eine Studie zur Eutergesundheit bei Milchtieren, an denen die Demeter nahestehende Nutztier-Wissenschaftlerin Silvia Ivemeyer an der Universität Kassel mitgewirkt hat, und deren Studienergebnisse im Journal der *American Dairy Science Association* publiziert wurden (Ivemeyer, Knierim 2011: 589of.). Die Wissenschaftlerin verfuhr – wie Probst – mit quantitativen (beispielsweise Messung der Cortisol-Werte zur Dokumentation des Stresslevels) sowie qualitativen Methoden (Interviews und teilnehmende Beobachtung)⁵⁹. Die Nähe zu Demeter kommt hierbei vorrangig in der Kooperation mit den Betrieben für die Studie zum Vorschein: 9 der 25 der teilnehmenden Betriebe waren Demeter-Betriebe, was jedoch nicht in der Studie, sondern in der Zeitschrift *Lebendige Erde* erläutert wird (vgl. Ivemeyer 2018/6: 38–41). Damit verdeutlicht auch diese Studie, dass permeable Grenzen zwischen etablierten akademischen Forschungszweigen und dem Demeter-Milieu bestehen.

Die Fragestellungen, die in diesem Rahmen erarbeitet wurden, sind jedoch partiell von einem anthroposophischen Hintergrund beeinflusst, denn ein Ausgangspunkt ist für diese Forscherinnen etwa die Empfindungsfähigkeit der untersuchten Lebewesen. Vor allem Spengler knüpft an die anthroposophischen Binnendifiskussionen an, wie Tiere die Welt erleben, denn ihre Studien, die mit akademisch-wissenschaftlichen Methoden operieren, beruhen gleichwohl auf einer weltanschaulichen Prämisse⁶⁰:

- 59 Die innerhalb eines Jahres regelmäßig erhobenen und verglichenen Daten ergaben, dass sowohl die Landwirt:innen als auch die Tiere von einer positiven Mensch-Tier-Beziehung profitierten und diese Euterentzündungen bei Milchkühen entgegenwirkte. Daneben seien ebenso Managementfaktoren zu berücksichtigen, wie die Melkhygiene, aber auch die Futterqualität und Stalleinrichtung (vgl. Ivemeyer, Knierim 2011: 589of.).
- 60 In einem Artikel mit dem Titel »Besonderheiten der biodynamischen Tierzucht und Möglichkeiten ihrer Implementierung in ökologische Praxisprojekte« erwähnt Spengler, wie der *Landwirtschaftliche Kurs* von Steiner sie dazu anhalte, die Verdauung und den Stoffwechsel der Rinder als deren zentrale Befindlichkeit zu berücksichtigen, weshalb die »Fütterung wiederklärgerecht gestaltet« werden müsse. Außerdem spreche Steiner von einem »Zusammenhang zwischen der Umwelt der Tiere und den Eigenschaften, die sie entwickeln«, weshalb sie eine Tierzuchtmethode vertrete, in der »die Gestaltung von art- und standortgerechten Bedingungen für die Tiere im Vordergrund« stehe (Spengler-Neff 2009: 248).

Meine anthroposophische Haltung steht am Anfang aller Forschungsprojekte, weil es mir darum geht, mit den Lebewesen, um die es geht, zusammenzuarbeiten. Ich richte meine Forschung auf ihr Wesen aus. Ich will ihnen gerecht werden, sie respektieren. So kann ich für die Praxis Methoden entwickeln, die ihrem Wesen noch besser gerecht werden. Andere Forschungen haben demgegenüber das Ziel, ökonomischer zu wirtschaften, oder aber, sie haben ökologische Ziele, aber dann ist die Frage, ob ich alle Organismen respektiere. Ökonomische und ökologische Ziele sind auch wichtig, aber an erster Stelle kommen bei mir die Lebewesen. (I-32, 16.5.2019)

Dagegen unterstrich Ivemeyer im Interview, sie würde wissenschaftliches Vorgehen und anthroposophisch grundierte Ansichten trennen, sagte aber zugleich, dass es ein »korrekter Weg« sei, zu versuchen, »zu verstehen, was braucht dieses Tier?« und »mit seinen Bedürfnissen in Resonanz zu kommen«. Eine solche Herangehensweise würde sich in der Tat an die anthroposophische Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung und die Bildkräftemethoden anlehnen: »Zu versuchen, sich auf ein anderes Wesen einzustellen, sich als Spiegel zu nutzen und das Eigene etwas zur Seite zu schieben«. Gelegentlich wende sie dies »unterbewusst« an, »weil es mir mittlerweile normal erscheint«. Wenn sie emotional in Resonanz zu Tieren stehe, könne sie zugleich die Bedürfnisse des Tiers verstehen (I-28, 29.7.2020). Um jedoch wissenschaftliche Ergebnisse zu generieren, braucht es der Rinderverhaltensforscherin zufolge beides, einen emotionalen Zugang und konkretes Vorwissen: In der Wissenschaft müssten die Forschenden »die Ebenen flexibel wechseln. Wenn man eine Tierart nicht kennt, interpretiert man deren Verhalten schnell auch falsch, [...] man muss einfach auch Dinge über die Tiere Wissen« (I-28, 29.7.2020). Wiederholte Erfahrungen mit bestimmten tierischen Individuen, angeleenes Wissen und aufmerksames Beobachten sollen laut Ivemeyer dazu verhelfen, Bedürfnisse der Tiere nachvollziehen zu können – ein Verfahren, das Übung verlangt und ein gewisses Risiko des Missverständnisses beherbergt, wie man es auch bei jeder Mensch-zu-Mensch Begegnung nie ganz vermag.

9.6.2 Der biodynamische Mehrwert: das Recht, ein Subjekt sein zu dürfen?

Die zuvor zitierten Forschungen und Publikationen führen zu der Frage: Wieviel »Kultur« und »Weltanschauung« steckt ohnehin in der Tierverhaltensforschung? Wenn Menschen forschen, tun sie dies als Menschen, und Menschen können die Vorstellungen, die sie und ihre Gemeinschaft über die Welt haben, nicht – oder nur begrenzt – ausschalten. Diese Vorstellungen sind insbesondere in unterschiedlichen Settings unweigerlich »produktiv«. Despret zufolge sehe man Tiere gemeinhin als Wesen ohne Geschichte, man schreibe sie in ein ahistorisches und sozialpolitisch neutrales Gefüge ein. Aber die Menschen würden dabei ihre sich verändernden Perspektiven unterschätzen: Raben bilden sich beispielsweise eine Meinung über Menschen, die vom menschlichen Umgang mit ihnen abhängt – in einer Region, in der sie verfolgt und abgeschossen werden würden, sehen sie den Menschen als Feind, während sie in weniger dicht besiedelten Gebieten, in denen sie von Menschen überwiegend als gesellige, clevere Vögel betrachtet würden,

den Menschen nicht als Bedrohung, sondern als Mitlebewesen betrachten (vgl. Despret 2007: 20).⁶¹

Insofern kann Wissen über Tiere keineswegs lediglich über das Messen von Reiz-Reaktion-Schemata generiert werden, sondern Interaktionen zwischen den Erforschten und den Erforschenden müssen reflektiert werden. Ein Tier soll nicht von seiner Umwelt isoliert betrachtet werden, und Umwelt ist dabei immer schon Umwelt eines Subjekts; ein Tiersubjekt ist eingebettet in seine Umwelt (vgl. Kaeser 2015: 23–26). Die Rinder, die auf nicht dicht besetzten Demeter-Höfen leben, bewegen sich in einem anderen Lebensraum als die Rinder in der konventionellen Mastzucht; sie leben nach anderen Rhythmen, da ihnen auch im Winter der Weidegang nicht vorenthalten werden soll, sie dürfen über ihre Hörner kommunizieren und verbringen ihre ersten Lebensmonate häufig in der mutter- und ammengebundenen Aufzucht. Die Rinder werden demnach durch das biodynamische Milieu in einem bestimmten Rahmen gehalten, der ihre Verhaltensweisen prägt. Dennoch bleiben sie Subjekte, sind ihrer Umwelt nicht passiv ausgeliefert, sondern können auf sie einwirken: Sie können Freundschaften verwehren, durch Emotionen wie Trauer irritieren oder eine neue Weide einfordern. Wenn Spengler und Ivemeyer das Augenmerk auf das Innenleben der Tiere legen, machen sie ihnen in einem wissenschaftlichen Zusammenhang zugleich das Angebot, dieses Innenleben zum Ausdruck bringen zu dürfen.

Allerdings kann eine solche Haltung (zu Recht) zum Ausschlusskriterium für die über die Anthroposophie hinausgehenden Debatten werden, wenn eine ausbuchstabierte anthroposophische Kosmologie vorausgesetzt und mit einem dezidiert deduktiv-anthroposophischen Erkenntnisbegriff agiert wird, der darauf hinausläuft, Steiners Aussagen als transhistorische verbindliche Tatsachen zu bestätigen, wie dies in Dorian Schmidts Arbeit zum Ausdruck kommt (vgl. Kapitel 8.4).

Zu dieser Position gibt es jedoch Gegenpositionen, wie vor allem bei Silvia Ivemeyer deutlich wird. Darüber hinaus versucht Florian Leiber sich gegen eine objektivierende Annäherung an Lebewesen auszusprechen, indem er sowohl die Grenzen des Naturalismus als auch von Steiners-Angaben anspricht. Im biologisch-dynamischen Landbau wird ihm zufolge »eine lebendige geistige Dimension« vorausgesetzt, die sich in der Praxis in einem ethischen Handeln ausdrückt (Leiber 2009: 135). Leiber beschreibt die geistige Dimension der Welt als ein »komplexes Miteinander, Ineinander, als ein ständig in Prozessen begriffenes Dasein einer Vielfalt geistiger Entitäten« (Leiber 2009: 138). Wie Traub und Clement deutet er Steiner dabei philosophisch-metaphorisch: Steiner spreche in der Tradition Goethes von »lebendigen Ideen«; geistige Entitäten seien demnach als geistige Inhalte des subjektiven Innenlebens zu betrachten und keinesfalls »naturalistisch naiv« als äußere Realität. Wer sich diese Herangehensweise an die Welt zu eigen

61 Auch liegen bereits seit den 1960er Jahren Studien vor, die bezeugen, dass Ratten, die in ein komplexeres Umfeld transferiert werden, eine veränderte Gehirnstruktur und Neurotransmitteraktivität aufweisen (vgl. Bennett, Krech 1964: 61of.). Unzählige weitere Beispiele könnten ebenso für Nutztiere genannt werden, wie beispielsweise, dass artifizielle Bruteinrichtungen bei Hühnern dazu führen, dass die Eierproduktion für das Aufziehen von Nachkommen nicht mehr unterbrochen wird (vgl. Le Neindre, Deputte 2020: 37).

mache, merke, welche »Bedeutungsdimensionen« sich ihm individuell erschließen können (Leiber 2009: 139). Zentral sei nach anthroposophischem Verständnis, seinen »Innenerlebnissen ein genau so großer Bezug zur Wirklichkeit« beizumessen wie den »Sinnesorganen« (Leiber 2009: 140).

Konsequenterweise erlaube dieser »Weltbezug«, »die Welt als Ausdruck seelisch-geistiger Vorgänge und Entitäten« zu verstehen. Er mache die „Du-Welt« erlebbar und lasse den Menschen andere Wesen »in ihrem geistig-seelischen Zusammenhang« erkennen, die mit »meinem eigenen geistig-seelischen Erleben verwandt sind«:

Ich erkenne also »Dus« in der Welt an, weil ich mich als „Ich“ erlebe, und weil ich mich von der Evidenz, mit der ich mich als geistige Entität erlebe, zu der Möglichkeit leiten lasse, auch andere geistige Entitäten in der Welt anzunehmen und zuzugestehen. [...] Die Frage, wie ich die Welt gestalte, bekommt eine neue Dimension. Denn jede Handlung greift nun unvermeidlich in den Daseinsraum anderer Wesen ein. Und das hat unmittelbar eine ethische Dimension. (Leiber 2009: 141–142)

Durch diese ethische Dimension, die die anthroposophische Herangehensweise beinhaltet, da sie nicht von konkreten Menschen und ihren konkreten Beziehungen zu ihren Forschungsgenständen abstrahiere, setzt sie sich in einem begrüßenswerten Sinne von der herkömmlichen Agronomie ab, so Leiber. Allerdings müsse sich die Anthroposophie von autoritären Setzungen und nicht mehr zeitgemäßen Ansichten lösen, die »starke Ausrichtung auf den Gründer Rudolf Steiner und dessen Aussagen« sei ein »Problem«, mit dem sich auseinandergesetzt werden müsse (Leiber 2009: 135, 141).

Florian Leiber bietet demnach im biodynamischen Milieu einen voraussetzungslöseren Begriff der geistigen Welt im Kontext der anthroposophischen Wissenschaft an, wie er bei Schmidt mobilisiert wird, der das anthroposophische Schauen als empirisch-verlässliche Hellsichtigkeit präsentiert. Wie Jost Schieren für die Waldorfpädagogik hebt Leiber den philosophisch-idealistischen und goetheanischen Steiner hervor und versucht, die Biodynamik von transkulturell gültigen, esoterischen Interpretationen abzurücken, indem er auf ihre Kontextualität verweist. Dennoch verteidigt er die geistige Dimension des biologisch-dynamischen Landbaus und der Anthroposophie nach Steiners Vorlage, indem er schreibt, deren Kerninhalte seien,

dass den Dingen und Vorgängen der physisch-sinnlichen Welt eine aktuell wirksame seelisch-geistige Dimension zugrunde liegt, welche nicht weniger komplex und dynamisch ist als die sinnlich wahrnehmbaren Zusammenhänge selbst; [...] dass diese seelisch-geistige Dimension der menschlichen Erkenntnis prinzipiell zugänglich ist und [...] dass der moderne Erkenntniszugang zu dieser Dimension über die individuelle Selbsterkenntnis im wach-bewussten inneren Erleben führt. (Leiber 2009: 135)

Der esoterische Wissenschaftsbegriff lässt sich mit Verweis auf Forscher·innen wie Leiber, der Ich-Du-Kontexte, Selbsterkenntnis und die Diskutierbarkeit von Steiners Aussagen hervorhebt, zum mindest abschwächen. Viel eher kann man ein Spektrum konstatieren, das an einem Ende einen -szientistischen Anspruch mit anthroposophischen Erkenntnismethoden beansprucht. Am anderen Ende werden hingegen geistige Inhalte

nach idealistischer Manier in einem Wirklichkeitsverständnis gedeutet, das per se keinen positivistisch-empirischen Befund wiedergeben sollte. In dieser uneindeutigen Interpretation beziehungsweise Bezugnahme auf Steiner seitens zeitgenössischer Biodynamiker·innen spiegelt sich die akademische Debatte um die Deutung von Steiners Schriften. Auf der einen Seite wird besonders Steiners positivistisches Verständnis hervorgehoben, wie es bei Zander, Ullrich, Hammer, Martins und Zinser der Fall ist, und auf der anderen Seite stehen diejenigen um Traub, Kaiser und Clement, die der Meinung sind, Steiner ziele nicht auf eine empirisch überprüfbare Wissensvermittlung ab, sondern versuche einen Nachvollzug von Bildern und Erzählungen (vgl. Kapitel 5).

Die Anschauung, Tiere als lebendige Wesen zu betrachten, wie Leiber, Ivemeyer und Spengler es tun, birgt zugleich das Potenzial, Ich-Du-Beziehung zu stärken, in der Tiere sich als Subjekte ausdrücken dürfen. Somit können biodynamische Tierverhaltensforscher·innen eine »Vermenschlichung« der Nutztierverhaltensforschung befördern, die seit dem letzten Jahrhundert viel zu häufig Rinder, Schafe und Schweine zu verwaltbaren und ausbeutbaren Körpern degradiert hat. Denn tatsächlich kam es zu Beginn des 20. Jahrhundert in den akademischen Wissenschaften zu einer ablehnenden Haltung gegenüber der Annahme eines (seelischen) Innenlebens bei Tieren; eine Entwicklung, die allen voran der Behaviorismus implementiert hat. Die Studien des Behaviorismus beförderten Forschungsfragen und -designs, die vornehmlich auf Differenzen hinwiesen, auf getrennte Lebenswelten von Mensch und Tier sowie auf grundsätzlich unterschiedliche Fähigkeiten (vgl. Andrews 2015: 36f.). Der Ökologe Carl Safina urteilt, bis ins 21. Jahrhundert sei unter Verhaltensforscher·innen und Wissenschaftsautor·innen eine regelrechte »Anthropo-Phobie« verbreitet gewesen und diese habe teilweise bestimmte Forschungsfragestellungen verhindert, die beispielsweise auf die Eruierung einer möglichen *Theory of Mind* bei Tieren abzielen könnten (vgl. Safina 2017: 44). Dennoch verteidigt Safina eine gewisse Distanz zu Anthropomorphisierungstendenzen, da diese vor voreiligen Rückschlüssen auf menschliches Verhalten schützen könnten.

Der Behaviorismus, eine Denkschule, die durch den Psychologen Skinner weitreichend popularisiert wurde, bestimmte ab Mitte des 20. Jahrhunderts weitestgehend die akademische Tierverhaltensforschung. Lediglich zu beobachtendes Verhalten wurde analysiert und dokumentiert, folglich wurden keine Annahmen und Hypothesen über Eigenbewusstsein und Intentionalität bei Lebewesen formuliert. Gedächtnis, Glaubensannahmen, Bedürfnisse, Emotionen, sprich jegliche mentalen Vorgänge wurden von den Behaviorist·innen diskreditiert, sowohl in Bezug auf menschliche als auch nichtmenschliche Tiere. Lebewesen sind für Psycholog·innen dieser Schule lediglich auf Umweltstimuli reagierende Entitäten (vgl. Despret 2013: 32f.; Andrews 2015: 37f.; Le Neindre, Deputte 2020: 24). Zudem unterscheiden sich Behaviorist·innen von den klassischen Ethologen durch ihr methodologisches Forschungsdispositiv, denn sie untersuchen Tiere nicht im Freien wie die Etholog·innen um Konrad Lorenz, sondern konstruieren eigens für die Fragestellung ausgedachte Testsituationen. Diese Methoden und Forschungsdesigns werden derzeit kritisch reflektiert, da solche Settings Fähigkeiten auch verschleiern können: Wenn die Forschungsprämissen bereits darauf basiert, dass Tieren Emotionen und Intentionalität abgesprochen wird, können durch den Aufbau der Tierverhaltenstests schwerlich gegenteilige Ergebnisse befördert werden. Safina beschreibt, wie der Behaviorismus seine Studienjahre und seine ersten

Berufsjahre prägte: »Die Frage nach der Gedanken- und Gefühlswelt der Tiere scheiterte aber nicht an der dünnen Datenlage; der gesamte Forschungsbereich wurde als verboten erklärt« (Safina 2017: 44). Mit den Jahren aber empfanden Forschende vermehrt die Methode der reinen Verhaltensdokumentierung wie eine einengende gedankliche »Zwangsjacke«.⁶²

Während also von Darwin bis zu den klassischen Etholog-innen Tieren axiomatisch ein geistreiches Innenleben zugeschrieben wurde, war dies im 20. Jahrhundert unter den Wissenschaftler-innen des Behaviorismus überwiegend nicht mehr der Fall. Dabei wurde Tieren Bewusstsein weder aufgrund konzeptueller Schwächen der Bewusstseinsdefinition abgesprochen noch aufgrund empirischer Resultate. Rollin zufolge ist dieser Bruch vielmehr durch eine wissenschaftliche Werterevolution verursacht worden: Nicht logisch widerlegt wurde Wissensfähigkeit bei Tieren, sondern ausgeschlossen, um dem Ziel näherzukommen, die Psychologie als »wahre« Naturwissenschaft zu etablieren. Die Behaviorist-innen waren der Ansicht, die Beschäftigung mit Bewusstsein und Intentionalität würde die Wahrhaftigkeit der Psychologie als (natur-)wissenschaftliche Disziplin aushöhlen (vgl. Rollin 2013: 21, 23).

Einige Tierrechtsaktivist-innen ziehen überdies eine Parallele zwischen dem Aufkommen des Behaviorismus und der Tatsache, dass zur gleichen Zeit die industrielle Fleischproduktion und die Anzahl an Versuchstieren stark zunahm (vgl. Morell 2013: 13; Safina 2017: 43, 299). Despret und Porcher gehen davon aus, dass die Forschungsinstitute der wissenschaftlichen Tierzucht gerade zu Beginn ihrer ethologischen Forschungstätigkeiten die Affinität zwischen Landwirt-in und Tier als Archaismus stigmatisierten. Denn die für die Agrarindustrie arbeitenden Nutztieretholog-innen vermuteten, Nähe und soziale Kooperation zwischen Landwirt-innen und ihren Tieren würde den industriellen Fortschritt bremsen (vgl. Despret, Porcher 2007: 16). Das Befinden der Nutztiere wurde nach dieser Lesart in einem produktivistischen Maßstab berechnet und entsprechend agnostisch zeigte sich die agrarwissenschaftliche Gemeinschaft gegenüber Fragen der Tiersubjektivität (vgl. Rollin 2013: 33). Im 20. Jahrhundert also wurde die Vermenschlichung in Form der Zuschreibung von Empfindsamkeit, eines subjektiven Standpunktes und einer in Bezugsetzung zu menschlichem Verhalten vor allem innerhalb der behavioristischen Denkströmung als unwissenschaftlich diskreditiert. Die Ergebnisse dieser Studien, in denen Tiere zumeist keine eigenen Antworten formulieren konnten, sondern lediglich dazu aufgefordert wurden, Reaktionen auf von Forschenden angelegte Stimuli zu zeigen, prägten wiederum die Klassifizierung und menschliche Wahrnehmung von Tieren. Die Beschäftigung mit den frühen Ansätzen der Tierverhaltensforschung verdeutlicht, dass das Forschungsdispositiv mitbestimmt, wie Forscher-innen Tiere klassifizieren, wo sie sie verorten und wie sie über sie denken.

Die Ansichten des 20. Jahrhunderts werden heute gelegentlich auf den Kopf gestellt: Es wird vermehrt angenommen, persönliche Beziehungen könnten zu einem

62 Virginia Morell hat ähnliche Erinnerungen an die Tierforschung des späten 20. Jahrhunderts: »In those days, if you suggested that dogs had imaginations or that rats laughed or had some degree of empathy for another's pain, certain other people (and not just scientists) were likely to sneer at you and accuse you of being sentimental and of anthropomorphizing-interpreting an animal's behavior as if the creature were a human dressed up in furs or feathers« (Morell 2013: 3).

ergänzenden wissenschaftlichen Mehrwert führen. Neueste Studien verfahren mit Fragestellungen und Beobachtungen, die offen sind für die vielfältigen Ausdrucksmöglichkeiten der Tiere. Der Verhaltensforscher Bekoff plädiert für einen unbefangenen Umgang mit Tieren: »If you doubt that non-human animals have emotions, just look at them, listen to them and inhale the odours that pour out when they interact with friend or foe. I believe that what you see on the outside speaks volumes about what is happening inside an animal's head and heart« (Bekoff 2007: 42). Den Vorwurf der beliebigen Interpretation winkt er ab, in dem er anmerkt, die Mehrzahl von »Anekdoten«⁶³ sei »Daten« (Bekoff 2007: 42).

Während demnach der Behaviorismus Tiere als Wesen beschreibt, die rein auf äußere Stimuli reagieren, und sie nach einer quantitativen Methodik (Beobachtung, Messung, Daten) erfassen wollte, schreiben aktuelle Forschungen verschiedenen Tierarten wie Affen und darüber hinaus gewissen Vogelarten innerartliche Sozialstrukturen, Freundschaften, Kooperation, aber auch Autoritätskämpfe sowie eine *Theory of Mind* zu. Ferner wird ihnen die Kompetenz zugestanden, Werkzeuge zu erstellen sowie Wissen zu tradieren und kommunikative Beziehungen zu unterhalten, wenngleich deren Subtilität nicht mit derjenigen der Menschen vergleichbar ist und nur menschliches Denken als Teil einer soziokulturellen Matrix gilt, die durch Artefakte, Institutionen und Symbole konstituiert und weitertradiert wird (vgl. Tomasello 2014: 17; 2020: 15). Der Anthropologe Augustin Fuentes reiht sich ebenso hier ein, eben nur die menschliche Kultur habe politische Institutionen, Städte und Flugzeuge hervorgebracht und dies, weil »human culture, and the human niche, involve a distinctively human imagination« und damit zusammenhängend eine spezifische Form der »creation of meaning-laden artifacts« (vgl. Fuentes 2020: 16).

Ein vollständiges Bild der menschlichen Kognition liegt bisher nicht vor, geschweige denn eines der Tierkognition (vgl. Andrews 2015: 44), und es wird wahrscheinlich nie existieren, da jeder wissenschaftliche Fortschritt neue Fragen aufwirft und man sich nicht sicher sein kann, wann ein naturwissenschaftliches Bild vollständig ist, da wir nicht wissen, was wir nicht wissen – insofern ist derzeit nicht zu klären, inwiefern Anthropomorphisierungstendenzen und der Fokus auf Bewusstsein zu einem besseren Tierverständnis verhelfen. Aber sie sind menschlicher in dem Sinne, dass sie Mitlebewesen die Chance geben, ihre kognitiven und affektiven Fähigkeiten zeigen zu dürfen.

63 Allerdings wird in der Kognitionsforschung moniert, Anekdoten ohne Kontext sowie der Ausschluss von alternativen Erklärungsansätzen dürfen nicht zu kurz kommen: »When someone tells a story involving a clever animal, we hear about the exciting things without also learning about all the boring things the animal was doing between bouts of 'cleverness'; the boring things are just too boring to mention. Humans are biased to notice the unusual and to neglect the uninteresting. But the uninteresting facts are equally valuable when doing science« (Andrews 2015: 28).

9.6.3 Fleischkonsum: Debatten an der biodynamisch-akademischen Schnittstelle

Neben Anet Spengler und Silvia Ivemeyer kann eine weitere Person angeführt werden, die für eine punktuelle Annäherung zwischen den akademischen Kultur- und Geisteswissenschaften und dem biologisch-dynamischen Landbau steht: Patrick Meyer-Glitzka realisierte ein Dissertationsprojekt zur schlachtfreien Rinderhaltung bei dem anthroposophischen Agrarwissenschaftler Ton Baars. Seine These: Die Rinderhaltung ohne Schlachtung könne eine ethisch-vegetarische Ernährungsweise mit Demeter-Landbaumethoden gewährleisten, also den Konsum von Milchprodukten weiterhin ermöglichen, ohne einen frühen Rindertod zu erzwingen (vgl. Meyer-Glitzka 2019: 3f.).

In Meyer-Glitzas Dissertation werden unter anderem die Vorschläge der Philosoph*innen Will Kymlicka und Sue Donaldson diskutiert, denen zufolge die Bewahrung von Leben ins Zentrum der Mensch-Tier-Interaktionen zu stellen ist; eine Abwägung, die letztlich die Milch- und Dungerzeugung zu einem Beiproduct der Landwirtschaft herunterstuft. Donaldsen und Kymlicka argumentieren in ihrem Buch *Zoopolis*, Menschen hätten gegenüber domestizierten Tieren eine Verantwortung, weil Menschen in einer weit zurückliegenden Vergangenheit die Entscheidung trafen, sie in ihre Lebensgemeinschaften zu integrieren. Diese Verantwortung aber beruhe im 21. Jahrhundert darauf, diese Kollektivität dahingehend neu zu denken, dass sie gerechte Lebensräume für domestizierte Tiere bieten könne; wenn Tieren den Status von *Co-citizens* (Mit-Bürgern) gewährt würde. Denn aus diesem Status würden Rechte folgen, die Tiere vor Misshandlungen und Gewaltanwendung bewahren würden, und somit könnten Lebensraumeinschränkungen im Kontext der Tierhaltung nur insofern legitimiert werden, als diese Begrenzungen domestizierte Tiere schützen können. In diesem Zusammenhang wäre auch die Nutzung von Schafswolle, Eiern und in begrenztem Maße Milch denkbar; verhindert aber müsste die Ausbeutung von Tieren zugunsten des Profits werden (vgl. Donaldsen,; Kymlicka 2011: 129, 132). Die Autor*innen verstehen diese Art der Bürgerbeteiligung folgendermaßen:

Turning one group into a permanently subordinated caste that labours for others is a denial of citizenship, but refusing to consider that group as potential contributors to a common good is also a way of denying citizenship. The mode of contribution will vary greatly. Some may contribute simply by participating in loving and trusting relationships, others might contribute in more material ways. What is important is that all be enabled to contribute in a way suited to them. (Donaldsen, Kymlicka 2011: 137)

Um Tierausbeutung zu verhindern, sollten innerhalb dieses sozialen Feldes unabhängige Interessengruppen das Tierwohl überprüfen und sich für Tier-Rechte einsetzen. In diesem Geflecht, in dem kein kommerzieller Druck bestehe, sei zudem denkbar, dass Milch zu einem Luxusgut werde, dessen Verkauf die Kosten einer kleinen und stabilen Kuhgemeinschaft decken könne (vgl. Donaldsen; Kymlicka 2011: 139).

Überdies thematisiert nicht nur Meyer-Glitzas Dissertation die ethischen und politischen Dimensionen des Fleischkonsums. Vielmehr wird im Demeter-Milieu auf unterschiedlichen institutionellen Ebenen der Fleischkonsum diskutiert. Allgemein stehen

die Demeter-Landwirt·innen und der Verband dem Fleischkonsum kritisch gegenüber: Die Anthroposophie und die Biodynamik fördern den Vegetarismus oder den reduzierten Fleischkonsum öffentlich. So kam während Veranstaltungen sowie auf den von mir besuchten Höfen Fleisch nicht täglich auf jeden Mittagstisch. Und bereits vor der Publikation von Meyer-Glitzas Dissertation wurde die Möglichkeit veganer Höfe in einem Editorial von Olbrich-Majer in Aussicht gestellt. Er schreibt, denkbar seien vegane Betriebe, die Kühe nicht töten würden, trotzdem aber einige wenige Kühe für den Dunghaushalt halten sollten (vgl. Olbrich-Majer 2014/4a: 3). In der gleichen Ausgabe ist ein Interview mit einem Waldorf-Lehrer abgedruckt, der vegan lebt und erwähnt, der Veganismus bedinge ein »wachsende[s] Vertrauen zwischen der menschlichen Seele und der Tierseele« (Gronbach 2014/4b: 24). Er könne sich ferner vorstellen, dass es eine vegane Landwirtschaft geben könne, in der das Tier würdevoll behandelt und nicht »benutzt« werde, womit er meint, nur zum Zwecke der Lebensmittelproduktion gehalten würde (Gronbach 2014/4: 25). Im gleichen Heft verneinen Landwirt·innen jedoch die Bereitschaft, auf eine vegane Hofgestaltung umzusteigen (vgl. Olbrich-Majer 2014/4: 11). In ihrer Kolumne in der Zeitschrift *Lebendige Erde* bringt die promovierte Agrarwissenschaftlerin Petra Kühne den Fleischüberkonsum in Verbindung mit dem Klimawandel und schlägt als Lösung zwar keine vegane Ernährung vor, aber »eine Reduktion vor allem der Massentierhaltung« und »eine Verringerung des Fleischverzehrs« sowie den Ausbau der »extensiven Tierhaltung mit Weidenutzung«, damit eiweißhaltiger Futterimport reduziert werden könne und die zuvor für den Futteranbau genutzten Flächen für die Produktion nicht oder kaum weiterzuverarbeitender menschlicher Nahrungsmittel zur Verfügung stehen könnten (vgl. Kühne 2020/3: 27).⁶⁴ Die von Kühne vertretene Position ist innerhalb der Demeter-Landwirtschaft weiter verbreitet als die schlachtfreie Hoftierhaltung, die lediglich am Rande der biodynamischen Bewegung diskutiert wird.

Überwiegend betrachten die Demeter-Landwirt·innen weiterhin die Tiertötung als legitim. Veganer·innen würden die Schlachtung eines Tieres mit einem Mord gleichsetzen, meinte ein Demeter-Milch- und Fleischproduzent im Interview, er aber würde dem nicht zustimmen. Weil das Tier ein anderes Bewusstsein habe als der Mensch, könne er nicht vermenschlichend von Mord sprechen (I-24, 26.4.2020). Auch er unterstrich wie nahezu alle Befragten, dass der Mensch dem domestizierten Tier »eine Entwicklung ermöglicht hat, welche es als Wildtier nie beschritten hätte«, und deshalb müsse der Mensch »die Verantwortung über das Lebensende des Tieres übernehmen«. Ferner erklärte er, »der natürliche Tod ist meiner Meinung nach dem Tier unwürdig« (I-24, 26.4.2020). Ein älterer Landwirt, der die Bildekräftemethode anwendete, hatte für sich die Frage, ob »Menschen Tiere töten und Fleisch essen« dürfen, »in einer geistigen Begegnung« während einer Schlachtung geklärt. Die Tierwesenheit versicherte ihm, »dass es völlig in Ordnung ist«; der Fleischkonsum des Menschen sei »kosmisch vorbestimmt« (I-7, 25.5.2017).

64 Umstritten ist die Haltung von Rindern auch deshalb, weil sie über ihre Verdauung große Mengen an Methan (CH_4) hervorbringen, ein Klimagas, das schädlicher als Kohlendioxid ist. Allerdings gibt es auch einige Forscher·innen, die entgegenhalten, dass die Graslandschaften ein wichtiger Kohlendioxidspeicher seien, die über die Weidehaltung gepflegt werden können, denn beweidetes Grasland sei artenreicher als nicht beweidetes (vgl. Koechlin 2021: 79f.).

Wolfgang Schad reiht sich ebenfalls in diese Argumentationslinie ein. Zwar könne es zu dem Zeitpunkt des Sterbens bei Tieren zu einem Anflug eines Ich-Bewusstseins kommen, doch das Todes-Geschehen sei beim Tier nicht individualisiert, anders als beim Menschen. Man solle nicht in Sentimentalitäten verfallen und sich davor hüten, Tiere zu vermenschlichen, wenngleich das Sterben für das Tier schmerhaft sein könne (vgl. Schad 2012: 1108). Überdies sei der Tiertod, auch wenn er schmerzlich sei, »etwas Notwendiges für die Gesamtheit der Erde [...], der schmerzvolle Tod eines Tieres hat seine seelisch-geistige Bedeutung für das Weltganze, mehr noch als Darwin mit seinen ambivalenten Gefühlen ahnte« (Schad 2012: 1110). Anders als der Mensch sei ein einzelnes Tier durch ein anderes austauschbar; was jedoch als Mord einzuordnen sei, sei die Ausrottung einer Tierart, denn eine Tierart sei im gleichen Grade individualisiert wie ein einzelnes Menschenleben und entsprechend nicht austauschbar (vgl. Schad 2012: 1110).

Die Umsetzung der schlachtlosen Tierhaltung ist derzeit also keine Option für die Demeter-Produzent·innen, wird jedoch punktuell besprochen, wie beispielweise in dem von dem Anthroposophen Ton Baars betreuten Dissertationsprojekt über die schlachtfreie Nutztierhaltung. Zu vermuten ist, dass sich die Ökolandwirt·innen trotzdem in den kommenden Jahren vermehrt gegenüber Befürworter·innen schlachtfreier Tierhaltung und Veganer·innen rechtfertigen müssen. Zwar gibt es in den universitären Reihen Verteidiger·innen der Nutztierhaltung in Kleinbetrieben, wie Ursula Wolf und Jocelyne Porcher sowie NGOs⁶⁵ und zivilgesellschaftliche Initiativen, die den bäuerlichen Landbau unterstützen, allerdings wird derzeit die Tiertötung vermehrt von Seiten der Philosophie und von Tierrechtler·innen virulent kritisiert.

Die Philosophin Ursula Wolf ist eine im deutschsprachigen Raum bekannte Tierethikerin, die die Tierhaltung unter spezifischen Bedingungen als legitim erachtet. Sie lehnt sich in ihren Werken zur Tierethik an den Utilitarismus an; ihr Ausgangspunkt ist in ihren Überlegungen die Anerkennung der Tiere als fühlende Wesen. Diese Sichtweise solle aber nach utilitaristischer Tradition ergänzt werden durch die Frage nach einem guten Leben. Deshalb gehe es nicht lediglich darum, Leid zu mindern, sondern ebenfalls einen Kontext zu schaffen, in dem Tiere ihre artspezifischen Eigenheiten ausleben und ihren Bedürfnissen nachgehen könnten. Daraus folge, dass die Intensivtierhaltung abzulehnen sei, nicht aber jede Form der Tierhaltung: In kleineren Strukturen, die sich am physischen und psychischen Wohl des Tieres orientieren, also in denen Fürsorgepflichten seitens der Halter eingehalten würden, sei Viehhaltung vertretbar. Für Wolf ist deshalb unter Umständen auch Fleischkonsum zu rechtfertigen (vgl. Wolf 2012: 125ff., 156).

Auch Porcher spricht sich für Kleinbetriebe aus und stellt diese in ein Oppositionsgefüge zum Veganismus, der ihres Erachtens die industrielle Nahrungsmittelproduktion befördere. Veganer·innen würden die Domestizierung der Nutztiere als von Menschen forcierten Tatbestand betrachten. Aus Porchers Sicht hätten die Tiere diesem jedoch über die Jahrhunderte hinweg ihrerseits eingewilligt und daraus sei eine Arbeitskooperation entstanden, die sich nicht hätte herauskristallisieren können, wenn Nutztiere den Agrikulturlebensraum unattraktiv gefunden hätten (vgl. Porcher, Nicod 2019: 252ff.). Zudem handele es sich bei den domestizierten Tieren um potenzielle Beute, deren Überlebenschance im Freien nicht besonders hoch sei. Wie Erfahrungen mit verwil-

65 Wie beispielsweise die Nutztierschutzorganisation KAG in Aarau.

derten Pferden in Irland und Portugal ergeben hätten, würden domestizierte Tiere willentlich ihre Freiheit aufgeben wollen, um wieder in den geschützten Raum, den Stall einzukehren, der eine hybride und legitime Mensch-Tier-Zone darstelle (vgl. Porcher, Nicod 2019: 256). Demnach könnte man das Mensch-Nutztier-Verhältnis nicht einfach den Kategorien »Ausbeutung« und »Beherrschung« zuordnen. Für Porcher steht die industrielle Landwirtschaft im Gegensatz zur kleinbäuerlichen sowie ebenso für die Entfremdung sowohl der Tiere durch einen unnatürlichen Lebensraum als auch der Landwirt·innen, die gezwungen würden, Tiere als Leistungsmaschinen zu betrachten. Demgegenüber stehe der Kleinbetrieb der Viehzüchter·innen für das Relationale, für Kulturtechniken, für handwerkliche Fertigkeiten, für das kollektive Gedächtnis und für Kommunikation und Kooperation zwischen Mensch und Tier⁶⁶ (vgl. Porcher 2009: 162ff.).

Weiterhin gibt Porcher – neben unter anderem Ariès, der zuvor in dieser Arbeit bereits als Biodynamik-Kenner und Sympathisant erwähnt wurde –, als Mitunterzeichnerin in einem frankreichweit aufsehenerregenden Beitrag in der Zeitschrift *Libération* zu bedenken (Ariès 2018), der Veganismus würde die industrielle Nahrungsmittelindustrie mit ihren Fleisch-Ersatzprodukten befördern und spiele folglich der Produktionsweise multinationaler Unternehmen in die Hände. Veganen Stadtbewohner·innen erscheine die Natur als unberührte Einheit, dies aber sei eine rezente und romantische Vorstellung des urbanen Bürgertums, eine Vorstellung, die sich in der Moderne herausgebildet habe. Kurzum: Die unberührte Natur sei ein Konzept von Menschen, die es sich leisten könnten oder wollten, nicht auf dem Acker zu stehen und die sich fälschlicherweise als von der Natur getrennt denken würden, argumentieren sie. Die *Animal Liberation Front* unterhalte ein unrealistisches Tierbild; sie würde übersehen, dass domestizierte Tiere Vorteile aus ihrer Situation beziehen, an erster Stelle ihr Überleben. Des Weiteren müsse kritisiert werden, dass Nutztierhaltungsgegner·innen den Tieren ihre eigene Sichtweise und Handlungsmacht im Arbeitsprozess mit Menschen absprechen würden (vgl. Porcher, Nicod 2019: 255).

Während die Demeter-Landwirtschaft in Porcher und Wolf Verteidiger·innen ihrer Landbauform hat, wird derzeit in den Geisteswissenschaften vermehrt die Position vertreten, dass Tiertötungen schwerlich zu rechtfertigen seien. Allen voran versucht sich die Philosophin Corine Pelluchon in ihren Schriften gegen die Nutztierhaltung

66 Man könnte allerdings einwenden, dass Kleinbetriebe nicht zwangsläufig für qualitativ hochwertige Arbeit stehen. Dies ist eine Frage der finanziellen und personellen Möglichkeiten, aber auch der Wissensressourcen. Zudem sind ethische Überlegungen nicht zwangsläufig an die Hofgröße gekoppelt. Einen weiteren Einwand formuliert der Philosoph Nicolas Delon: Porchers Argument der geteilten Geschichte, die sich im Kleinbauerntum manifestiere, sowie der Schutz, den Tierhalter·innen gewähren sollen, legitimiere nicht per se Viehhaltung und -schlachtung. Außerdem gehe sie primär von der Perspektive der Tierhalter·innen aus und nicht von derjenigen der Tiere. Doch die Frage der tierischen Abhängigkeit und Vulnerabilität sei ganz zentral sowie die Frage, was den Tod, die Schlachtung des Tieres legitimiere: Die Beantwortung sei eben nicht aus der Perspektive der Landwirrt·innen zu bewältigen. Die Moralisierung des Kleinbetriebs, die Porcher vertritt, sei letztlich nur eine Rationalisierung einer Tradition, deren Weiterentwicklung (beispielsweise in Richtung tierlose Landwirtschaft oder schlachtfreie Landwirtschaft) man durch diesen Diskurs verhindere (vgl. Delon 2017: 63–73).

auszusprechen.^{67,68} Für diese Denkerin fußen ethische Erwägungen auf der menschlichen Begrenztheit und Verletzlichkeit: Trauer, Furcht und Stress seien Erfahrungen, die uns mit anderen Lebewesen verbinden sollen. Der Wunsch, Leben zu schützen, beruhe nicht lediglich auf abstrakten Idealen, sondern ebenso auf emotionaler Anteilnahme – diese müsse moralische Untersuchungen beeinflussen. Das Subjekt denkt Pelluchon dabei nicht als essenzialisierte Entität, sondern als verkörpert und in ständiger Relation zu seinen Mitlebewesen: Sobald wir essen, atmen oder arbeiten, befinden wir uns direkt oder indirekt (in Zeit und Raum) in Relation zu anderen menschlichen und nichtmenschlichen Lebewesen, schreibt Pelluchon (vgl. Pelluchon 2018: 24). Dabei möchte sie Ethik über Wertschätzung begründet sehen und keine »morales du devoir« (2018: 251) formuliert wissen. Dies gelinge, wenn man sich für sich selbst öffne, indem man bei dem anderen sei (»une ouverture de soi à partir de l'autre« (2018: 251)) und dessen Anwesenheit auch leiblich erlebe (»un approfondissement du sujet qui éprouve dans son coeur et dans sa chair cette présence d'un autre« (Pelluchon 2018: 251)). Gerade Emotionen wie Angst, Fehlbarkeit und Verletzbarkeit werfen den Menschen auf seine Körperlichkeit zurück, die er eben zugleich mit anderen Lebewesen teilt, weshalb sie eine Brücke zu nichtmenschlichen lebendigen Wesen bilden und darauf verweisen, dass Menschen und nichtmenschliche Lebewesen die gleiche Welt bewohnen (vgl. Pelluchon 2018: 254).

Vor allem in der Tierausbeutung im Kontext der Massentierhaltungsindustrie spiegeln sich der Umstand, dass die spätmoderne Gesellschaft ein sozioökonomisches System erschaffen habe, das die Menschen die Lebendigkeit von nichtmenschlichen Lebewesen nicht mehr erkennen lasse, und demnach würden die Arbeitsbedingungen in der Landwirtschaft und den Schlachthäusern die Dysfunktionen der Gesellschaft bezeugen, schreibt sie (vgl. Pelluchon 2018: 15). Genau in diesem Bereich zeige sich, dass das Tierwohl nicht nur eine Frage von Tierrechten sei und nicht nur die Tiere selbst angehe, sondern gleichermaßen den Bezug des Menschen zu sich selbst betreffe: Die derzeitige Tierausbeutung sei nämlich indessen Menschenausbeutung (vgl. Pelluchon 2017: 9, 13).

Anders als die Biodynamikerinnen schließt sie aus ihrer Philosophie der »Verbundenheit« und »Wertschätzung«, dass Menschen Tiere nicht töten sollten. Dies sei nicht nur eine moralische Handlung, sondern existenziell zu begründen, denn das Lebensrecht von anderen Lebewesen zu leugnen, verweise auf den zeitgenössischen Drang, Lebendigkeit außerhalb der Sphäre des Menschlichen nicht anzuerkennen. Ziel solle jedoch sein, eine Gesellschaft ohne Tierzucht anzustreben, da Tierzucht immer mit Aus-

67 Sowohl in Frankreich als auch in Deutschland nimmt Pelluchon an öffentlich-demokratischen Debatten in den Medien teil (vgl. Westhof 2020).

68 Sie ist natürlich nicht die einzige Geisteswissenschaftlerin, die Tierrechte thematisiert, und es gibt zahlreiche Vorläufer wie der bereits erwähnte Utilitarist Peter Singer, der 1975 mit *Animal Liberation* die Tierrechtsbewegung maßgeblich beeinflusste. Ein weiterer bekannter Tierrechtler ist Tom Regan, der allerdings keine utilitaristische Position vertritt wie Singer und keine Verringerung des Gesamtleidens anstrebt, sondern die Achtung der Würde von Einzelwesen, wie er in seinem Hauptwerk *The Case for Animal Rights* (1983) schreibt. Überdies haben sich seit den späten 1980er Jahren Tierrechtsbewegungen ausgebreitet, die die Massentierhaltung und die Pelzindustrie öffentlichkeitswirksam anprangern (vgl. Petrus 2013: 19).

beutung verbunden sei und dem Tod von Wesen, die eigentlich leben wollen (vgl. Pelluchon 2017: 90).⁶⁹

Im angelsächsischen Raum argumentiert Cora Diamond wie Pelluchon, es komme zunächst auf die Empfindsamkeiten an, die Menschen im Angesicht von Tieren entwickeln würden. In Bezug auf Tiere gehe es demnach nicht darum, stets neue analytische Kategorien zu generieren, sondern das menschliche Ausgesetzt-Sein gegenüber der Welt und dem Leiden anderer Wesen anzuerkennen und als Ausgangspunkt für ethische Reflexionen zu nutzen. Über unseren Leib, der lebendig und der Welt zugewandt sein soll, könnten sich Menschen der Vulnerabilität annähern, die Menschen mit Tieren als ebenfalls verkörperte Wesen teilen würden. Es gebe keinen Grund, diese Erkenntnis als minderwertig gegenüber trockenen Fakten zu betrachten: »Is there any difficulty in seeing why we should not prefer to return to a moral debate, in which the livingness and death of animals enter as facts that we treat as relevant in this or that way, not as presences that may unseat our reason?« (Diamond 2003: 22). Für Gary Francione muss die Einsicht in die Empfindungsfähigkeit eines Wesens, das ein Eigenbewusstsein besitzt, zugleich dahin führen, dass es ein Interesse an der Aufrechterhaltung seiner Existenz besitzt: Jedes empfindungsfähige Wesen sei sich seiner selbst bewusst und würde qua dieses Bewusstseins ein Weiterleben anstreben. Biologisch gesehen sei Empfindungsfähigkeit kein Zweck an sich, sondern ein Mittel, um weiterzuleben und deshalb ergebe es keinen Sinn, von einem Wesen zu behaupten, es sei zwar empfindungsfähig, habe aber kein Interesse am Weiterleben (Francione 2008: 144).

In ähnlicher Tradition wie Pelluchon und Diamond argumentiert im deutschsprachigen Raum Jean-Claude Wolf: Sympathien seien »moralisch relevant, insbesondere als Motiv zur Sorge um andere Wesen« (Wolf 2009: 349). Die alltägliche Praxis des Tierschutzes bestätige, »dass bereits die Sympathie mit (einigen) Tieren als Grundlage einer moralischen Handlung vieles (wenn auch nicht alles) leisten kann, und dass sich emotionale Anreize nicht vollständig ersetzen lassen durch Gründe aus dem Intellekt« (Wolf 2009: 351). Jedoch solle – nimmt man affektive Resonanz zum Ausgangspunkt ethischen Verhaltens – eine Sympathieethik nicht gegen einen ethischen Rationalismus ins Feld geführt werden. Wissenschaftlich begründete Vernunft diene der Korrektur von Sympathien, könne diese aber nicht volumnfassend substituieren, denn »»kalte« Vernunft allein motiviert nicht zum Handeln« (Wolf 2009: 351). Sympathie ist dabei als mehr als nur ein sporadisches Einfühlen, sondern fußt auf einem *Sensus Communis*, dem Bewusstsein, dass es auch die Einzelperson etwas anzugehen habe, wenn es Mitlebewesen schlecht gehe. Sie schaffe eine Disposition für »Sorge und Hilfsbereitschaft«, die auf der Vertrautheit »mit dem Wohl und Wehe eines Wesens« beruht, insofern gehöre zur »Tugend der Sympathie« Übung (Wolf 2009: 352, 354).

69 Im deutschsprachigen Raum befürwortet die Publizistin und Philosophin Hilal Sezgin den Veganismus aus der Tierrechts- und Klimaschutz-Perspektive. Während der Corona-Krise mischte sie sich als Gastautorin im *Zeit*-Feuilleton in die öffentlich-demokratische Debatte ein: In einem Beitrag plädiert sie dafür, bei der Debatte über die Arbeitsbedingungen bei Tönnies und Wiesenhof nicht den Aspekt des Tierelends zu übergehen; auch eine Neuregelung der Arbeitsbedingungen in den Fleischfabriken beende das Elend der Tiere nicht, schreibt Sezgin (vgl. Sezgin 2020).

Dieser kurze Umriss legt dar, dass die Debattenfront rund um Tiertötung, Veganismus, Klimawandel und schlachtfreie Tierhaltung sich dem Demeter-Milieu in den kommenden Jahren zunehmend aufdrängen wird. In diesem Diskussionsstrudel wird ebenfalls künftig die Verortung gegenüber Stammzell-Fleisch verlangt werden: Ist das Labor-Fleisch ein Lösungsansatz für das Erderwärmungsproblem, für die Abschaffung der Massentierhaltung und für das kleine Portemonnaie der Fleischhungrigen?

Wahrscheinlich werden sich vermehrt Demeter-Landwirt-innen finden, die sich der schlachtfreien Tierhaltung annehmen, allerdings wird der Kuhdung und das Wesen der Kuh innerhalb der Demeter-Bewegung derzeit weiterhin konsequent »sakralisiert« (LeVasseur 2016: 114), so dass die tierfreie Landwirtschaft für Demeter in den kommenden Jahren nicht als Option anzusehen ist. Wie in diesem Kapitel dargelegt, deuten die Entwicklungen im Gemüseanbau und unter Winzer-innen auf eine gegenteilige Tendenz hin – Tiere gewinnen an Bedeutung im biodynamischen Verlebendigungsprozess eines Standortes. Bisher wendet sich Demeter überdies vehement gegen das Bild der Kuh als »Klimamonster« und »Klimakiller« und setzt dagegen, eine standortadaptierte Rinderhaltung würde die Biodiversität des Grünlandes und den Humusaufbau fördern sowie zur Kohlenstoff-Speicherung durch Weidelandschaften beitragen (Olbrich-Majer 2009/4; Poppinga 2021/2: 32). Wie auch Porcher befürwortet das Demeter-Milieu eine artisanale, auf Interspezies-Beziehungen beruhende Landbauform, die häufig zugleich technikfeindlich auftritt. Eine Position, die zuvorderst den Menschen als Förderer und Beschützer überhöht, wie es beispielsweise die Arbeitsgruppe »Demeter-Nord« tut:

Domestikation können wir auch verstehen als Erlösung des Tieres aus seiner Determiniertheit, aus der Enge der Wildnis. Domestikation fördert beim Tier Bildsamkeit und Lernfähigkeit, auf seiner seelischen Ebene: eine jugendliche Fähigkeit mit Perspektive der Entwicklung. Ohne Mitwirkung des Tierwesens wäre Gefährtenhaft mit dem Menschen nicht möglich. Der Mensch gab dem Tier dafür ein Versprechen, für Pflege bei Krankheit, für Schutz, Fütterung, Tötung und Arbeit zu sorgen. (Vorbereitungskreis der Wintertagung Demeter-Norden 2021/2: 51)

Der Sektionsleiter der Landwirtschaftlichen Sektion am Goetheanum Ueli Hurter spricht seinerseits angesichts der in veganen Kreisen geforderten Auflösung der Mensch-Tier-Kulturgemeinschaft von einer »seelischen Verödung«. Erlebnisse mit Tieren würden gar das Menschsein befördern: Die Gefühle, die beim »Empfinden der Ruhe einer Kuh oder der Kraft eines Pferdes« über einen Menschen kommen würden, würden zu einer vertieften Selbstbesinnung führen, die ein Ausschluss der Tiere aus der Menschengemeinschaft, wie Veganer-innen zuweilen fordern, verhindern würde (Hurter 2020: 91). Die Landwirt-innen seien keine nur auf ihre eigene Zwecke ausgerichteten Tierhalter-innen, sondern, wie es der französische Ausdruck »éleveur« nahelege, jemand, der das Tier »heraufhebt«, zu sich nimmt – »in sein Haus als Haustier« (Hurter 2020: 96).

9.7 Zusammenfassung

Graf Carl von Keyserlingk erboste sich zu Beginn der 1920er Jahre darüber, dass der Ackerbau »zu einem Glücksspiel geworden« sei und der Landwirt »das ererbte Verwachsensein mit dem Boden« verlieren würde. Er und andere anthroposophische Landwirt-innen der ersten Stunde luden Steiner ein, einen landwirtschaftlichen Kurs zu halten. Der Anthroposophie-Begründer willigte ein und legte damit 1924 den Grundstein der biologisch-dynamischen Landwirtschaft (vgl. Kapitel 4). Übersinnlich erkannt habe der hellsichtige Steiner, dass vor allem die Haustrinder über ihre Hörner kosmische Kraft ansammeln würden und die Nahrung der Kuh zusätzlich durch den Verdauungsprozess veredelt werde. Es bestehe kein Zweifel daran, dass die Kuh das Astralische in sich aufnehme und folglich kostbaren Dung ausscheide; einen Dung, der das Geistige auf den Acker und die Felder bringe. Diese »übersinnlichen Erkenntnisse« Steiners über die Kräfteströme des Kuhmistes prägten den Blick der Biodynamiker-innen auf die Rinder; sie erklären bis heute, weshalb sie in Hörnern Präparate herstellen, weshalb stolz behornte Rinder die Demeter-Broschüren verzieren und weshalb sich Demeter-Landwirt-innen gegen das Bild der »Klimakiller-Kuh« wehren.

Wie zuvor im Kapitel über das Naturverständnis der Anthroposophie dargelegt und zu Beginn dieses Kapitels bekräftigt wurde, wird Rindern im anthroposophischen Kosmos überdies eine astralische und verträumte Daseinsqualität sowie Tieren allgemein ein seelisches Innenleben zugesprochen. Laut den Biodynamiker-innen erlaubt diese Erfahrung einer geteilten Gefühlsebene bei Mensch und Tier eine, wenngleich eingeschränkte, so doch gelingende Kommunikation über Artengrenzen hinweg: Die Tiere hätten zwar keine Sprache, aber über die durch das Sprechen vermittelte Gefühlslage sprechender Menschen und eine ausdrucksstarke Körperhaltung könnten sie Mitteilungen entschlüsseln; insofern würden Informationen über das Sprechen und die physische Präsenz und Körpersprache transportiert werden. Überhaupt wurde die Empfindsamkeit der domestizierten Haftiere betont: Sie würden um ihre Kälber trauern, sich freuen, seien verträumt, in sich ruhend, könnten streiten oder abweisend reagieren.

Eine Landbaurichtung, die ihren Haustieren Empfindsamkeit und ein Sozialleben zuschreibt, ist eher gewillt, Rahmenbedingungen zu schaffen, die den Tieren eine weisensgemäß – wie es in biodynamischen Kreisen heißt – Entfaltung zu ermöglichen. Die anthroposophischen Tiervorstellungen kommen im Demeter-Richtlinienkatalog zum Ausdruck, der Demeter-Tieren, anders als Tieren aus der biologisch-organischen und konventionellen Haltung, mehr Fläche bereithält und beispielsweise Schwanz- und Ohrenkupierungen sowie Enthornungen verbietet. (Ob diese Maßnahmen weit genug gehen, kann in dieser Arbeit allerdings nicht eruiert werden).

Wie Tiere in einem bestimmten Milieu gesehen, erlebt und betrachtet werden, bringt spezifische Materialisierungen, wie eben tierwohlgerechte Einrichtungen, aber auch andere Beziehungsmuster hervor. Da Tieren eine astralische Qualität, Emotionen und ein Sozialleben zugeschrieben wird, sensibilisieren sich Demeter-Landwirt-innen verstärkt für deren Ausdruck und sind bereit, auf diesen zu reagieren sowie fördernd darauf einzuwirken. Diese Sensibilisierungen können folglich anders gelagerte speziesübergreifende Bindungen hervorbringen. Wer im anthroposophischen Landbau tätig ist,

bekommt sozusagen Werkzeuge an die Hand, die ihn dazu anhalten sollen, vielschichtige Beziehungen zu seinem Umfeld zu entwickeln. Dabei werden insbesondere die Hörner beachtet, um Kommunikationssignale zu interpretieren. Die Hörner der Rinder erweisen sich für Biodynamiker·innen also nicht nur als ein Organ, das eine angebliche kosmische Kraft in den Dung transferiert, sondern zugleich als ein Kommunikationsmittel. Einig waren sich die Befragten überdies in der Annahme, die Sozialverhältnisse seien in hohem Maße durch das hybride Mensch-Tier-Umfeld bedingt: Großräumige Ställe und in sich ruhende Landwirt·innen würden das soziale Geflecht unter den Tieren fördern und umgekehrt, d.h. die materiellen Bedingungen und artfremdes Verhalten in ihrer Gesamtheit wirkten auf die Sozialität einer Herde ein. Die Gemeinschaft der Tiere wird deshalb als nicht hermetisch von der Sphäre des Menschlichen abgetrennt erlebt und die menschliche Sphäre bildet sich nicht in Indifferenz gegenüber den Tieren: Beide Sphären sind verschränkt und bilden fließende Übergänge, so dass Mensch und Tier Teil ein und derselben Gemeinschaft sein können.

Nach biodynamischem Selbstverständnis mangelt es Tieren allerdings, anders als dem Menschen, an Selbstreflexion und abstraktem Denken. Tiere, so die Annahme, lebten in einer ständigen raumzeitlichen Unmittelbarkeit. Sowohl in den einschlägigen anthroposophischen Schriften als auch in den Interviews für die vorliegende Arbeit wurde dargelegt, der Mensch unterscheide sich von den Tieren durch sein Ich-Bewusstsein und damit seine Fähigkeit, geistige Inhalte denkend zu durchdringen. Zwar seien Tiere nicht wie Pflanzen, also gänzlich durch ihre astralische Gruppenseele bestimmt, sondern in einem größeren Massen individualisiert, aber eben nicht derart von ihrer Umwelt emanzipiert wie der Mensch. In diesem Gefüge, in dem Menschen höhere kognitive Leistungen zugesprochen werden, ist es nicht untypisch, auf Demeter-Landwirt·innen zu treffen, die für sich beanspruchen, sie könnten eine Individualisierung der Herdentiere bewirken. Ein höheres Maß an Individualisierung bedeutet im anthroposophischen Milieu zugleich einen Gewinn an Freiheit – durch Erziehung und Züchtung eröffne der Mensch dem Haustier diese Perspektive.

Unter anderem dieses Stufenbewusstsein legitimiert aus Sicht der Biodynamiker·innen das Schlachten von Tieren. In diesem Zusammenhang wird Tieren, anders als Menschen, innerhalb der Anthroposophie die Wiedergeburt abgesprochen sowie ein »Todes-Begriff«. Die Rechtfertigung des Tierschlachtens wird jedoch gesamtgesellschaftlich und in akademischen Kreisen zunehmend infrage gestellt, weshalb künftig vermehrt Debatten um die Legitimierung von Fleischkonsum stattfinden werden. Zwar wird derzeit bereits die schlachtfreie Nutztierhaltung innerhalb der Demeter-Landwirtschaft diskutiert, diese Position wird aber bisher lediglich am Rande vertreten. So hat der Anthroposoph Ton Baars das Dissertationsprojekt von Meyer-Glitzza betreut, der die Argumente für die schlachtfreie Landwirtschaft besprochen und sein Projekt in der Zeitschrift *Lebendige Erde* der Demeter-Gemeinschaft vorgestellt hat. Wahrscheinlicher ist aber, dass die schlachtfreie Landwirtschaft künftig häufiger debattiert wird als die tierlose, da ein tierloser Standort dem Gedanken der Diversität und der kosmischen Bedeutung des Kuhmistes zuwiderläuft und derzeit Überlegungen anstehen, wie der Verlebendigungsaspekt durch Tiere in den Weinbau eingegliedert werden kann.

Darüber hinaus sind weitere wissenschaftliche Publikationen auszumachen, die auf punktuell poröse Grenzen zwischen dem biodynamischen Milieu und der akademischen

Arbeit verweisen. Akademische Studien werden beispielsweise von den Nutztierethologinnen Anet Spengler oder Silvia Ivemeyer durchgeführt und publiziert. Für Spengler muss eine anthroposophisch-biodynamische Haltung ihr Forschungsprojekt begleiten, damit sie sich auf »das Wesen« des Tieres ausrichten könne. Steht die anthroposophische Weltanschauung zu dringlich im Vordergrund, besteht aber die Gefahr, dass die Befunde darauf hinauslaufen, Steiners Postulate zu bestätigen – denn letztlich ist die Demeter-Landwirtschaft eingebettet in ein kosmisches Geschehen, in dem Rindern unter anderem über ihre Hörner eine kosmisch-spirituelle Bedeutung zukommt. Diese Sichtweise, wird sie dogmatisch eingeführt und nicht als ein die Relationalität förderndes Bild, bleibt durch ihre Normativität und ihre weltanschaulichen Prämissen nicht mit den zeitgenössischen akademischen Wissenschaften vereinbar, da unüberprüfbar. Allerdings stehen bei den Tierforschungen, von Forschenden, die der Biodynamik nahestehen, ohnehin nicht die biodynamischen Variablen im Vordergrund. Anders als bei der Präparate-Forschung, in der ausdrücklich biodynamische Handhabungsfaktoren untersucht werden, dreht sich die Tierforschung allgemeiner um Mensch-Tier-Verhältnisse, Milch- und Fleischqualität sowie Zucht- oder Haltungsfragen. Gleichwohl wurde mit Blick auf den Behaviorismus in diesem Kapitel auch festgestellt, dass eine nicht normative Sicht auf Tiere schwerlich erreichbar ist und die Biodynamik, die Tiere als beseelte Wesen betrachtet, in diesem Bereich für eine Tiersicht eintritt, die sie als Subjekte anerkennt und dies unter Umständen zu einem Ansatz führen kann, der sich um mehr Tierwohl bemüht.

Im Umgang mit ihren Rindern, Schweinen, Hühnern oder Hunden berücksichtigen biodynamische Praktiker-innen also ihre Beobachtungen und Erfahrungen aus den täglichen Interaktionen mit den Tieren, aber wie in dieser Arbeit dargelegt, können dabei ebenso anthroposophische Erkenntnismethoden wie die Bildekräftemethoden oder im weitesten Sinne das übersinnliche Schauen gelegentlich eine Rolle spielen. Letzterem geht jedoch nur eine Minderheit der Biodynamiker-innen intensiver nach. Diese Gruppe von Biodynamiker-innen betont, dass anthroposophische Imaginationen, bei denen das Einfühlungsvermögen und dessen spirituelle Vertiefung durch Visualisierungen, Mimesis und die Kommunikation mit angenommenen spirituellen Wesen im Vordergrund stehen, zu einem besseren Verständnis für andere Lebewesen führen würden, gar offenbaren, dass Menschen mit anderen Lebewesen eine Bewusstseinsfähigkeit teilen, demnach eine Verwandtschaft zwischen Menschen und anderen Lebewesen bestehe. Dabei wird von den Praktiker-innen durchaus problematisiert, dass nicht trennscharf festgelegt werden kann, wie sich die Kühe tatsächlich verhalten und wie sie subjektiv interpretiert werden, auch inwiefern die anthroposophischen Konzepte (die Kuh als verträumtes Wesen) die Wahrnehmungsfolien mitbestimmen. Trotzdem bleiben Bildekräfteanwender-innen optimistisch: Es sei im »Wesentlichen« möglich, sich der Innenperspektive eines Tieres, seinem Standpunkt, seiner Perspektive und wie es die Welt wahrnimmt, anzunähern. Vor allem die Kerngruppe der »übersinnlich Schauenden« bleibt allerdings nicht unbedingt bei erkenntnistheoretischen Vorbehalten stehen, laut denen es unmöglich sei, aus einer Erste-Person-Perspektive heraus zu wissen, wie es sich für ein anderes Wesen anfühlt, dieses Wesen zu sein und Schmerzen, Trauer oder Freude zu empfinden. Allerdings scheinen die Praktiker-innen im Alltag zumeist einen nicht absolutierenden sowie kontextgebundenen Zugang der Bildekräfteanwendung oder der anthroposophischen Beobachtungen zu pflegen, der nicht als wahrheitsgarantierend betrach-

tet wird, sondern im Arbeitsalltag zu einer ästhetisch-relationalen Vertiefung beitragen soll. Letztlich scheint es im Alltag der Praktiker·innen im Hinblick auf Perspektivannahmen ohnehin vordergründig um die Qualität von Beziehungen zu gehen und nicht um epistemische Belange.

Erkenntnisse über die »Seinsweise« einer Tierart wollen geübte »übersinnlich Schauende« zudem über den Kontakt mit der »Gruppenseele« erlangen. Die Gruppenseele vereint Biodynamiker·innen zufolge die arttypische Seinsweise, die alle Tiere einer bestimmten Art aufweisen; sie soll das Urwesen einer Tierart repräsentieren. Während nun die Gruppenseele die grundlegende Seinsweise der Tierart darstellt, sei das Herdenwesen die sich lokal manifestierende seelische Dimension einer Herde. Sie werde durch alle in einer Herde lebenden Tiere geformt und stehe mit der Herde in einer Wechselwirkung, weil sich das Herdenwesen mit Eingriffen in die Herde neugestalte. Anders als die Gruppenseele bilde sie aber keine stabile Einheit. Besonders wenn Einschritte in die Herdenkomposition anstehen, versuchen einige Landwirt·innen, eine die Arten transzendernde Kommunikation herzustellen und treten gedanklich in Kontakt mit dem Herdenwesen. Über diesen Weg versuchen sie beispielsweise, den Tieren die Nachricht über eine anstehende Schlachtung zu überbringen. Dem Herdenwesen wird von einigen Auskunftspersonen umgekehrt die Fähigkeit zugesprochen, in Kontakt mit den Hofmitarbeiter·innen zu treten. Gelegentlich war in Zweiergesprächen oder Workshops davon die Rede, dass die Landwirt·innen den Ruf ihrer Tiere innerlich vernommen hätten, wenn die Tiere sich zum Beispiel in einer misslichen Situation befanden.

Als ein partikulares Charakteristikum des Demeter-Landbaus hat sich herauskristallisiert, dass Landwirt·innen zu Raufutterfressern und Monogastriern eine Beziehung entwickeln und gleichermaßen bei der Tierhaltung den ökonomischen Nutzen aus dem Melken und der Fleischgewinnung berechnen. Während sich in der industriellen Landwirtschaft die Massentierhaltung und ihr siamesischer Zwilling, der mechanisierte Schlachtprozess, durchgesetzt haben, versucht die Demeter-Landwirtschaft parallel zu diesen Entwicklungen ein Gegenmodell anzubieten, wie in diesem Kapitel ausdrücklich am Thema Schlachtung verdeutlicht wurde. Tatsächlich ist die Verschränkung von industriellen Produktivitätsidealen eng mit der Erfindung der Schlachthöfe verschränkt: Dort kamen erstmals Fließbänder zum Einsatz. Während der industrialisierte Schlachtungsprozess darauf abzielt, die Tiere zu entsubjektivieren, will ein Teil der Demeter-Landwirt·innen über die Hof- oder Weidetötung, die individuelle Begleitung der Tiere, »übersinnliche« Interspezies-Kommunikation oder eine Danksagung eine angenommene »weitere Dimension« einbringen, die dem Tier-Tod Sinnhaftigkeit verleihen soll. Bezeichnenderweise, so scheint es, wird damit bewirkt, Tieren auch im Angesicht des Todes nochmals verstärkt einen Subjekt-Charakter zuzuschreiben. Mit Blick auf die Jagdanthropologie, über die sich erschließen lässt, dass Jäger·innen gerade im Angesicht des Erlegens eine lebendige Affinität gegenüber dem Tier erleben, konnte die Frage aufgeworfen werden, ob diese Technik des Hineinversetzens womöglich eine anthropologische Konstante ist.

Auf den vorherigen Seiten wurde argumentiert, das Sein domestizierter Tiere sei nicht nur eine Frage der biologischen Ausstattung und Veranlagung, sondern ebenfalls eine Frage der menschlichen Kultur und Wahrnehmung. Dabei bestimmten unterschiedliche Wissenskulturen – sowohl die der Agrikultur und des alltäglichen Sozialgefüges

als auch weitere ökologische und soziopolitische Dimensionen – das Tierleben mit. Die anthroposophische Weltanschauung, die die biologisch-dynamische Landwirtschaft in ihrer Ausrichtung beeinflusst, führt zu einem Geflecht, in dem Hoftieren bestimmte Wesensmerkmale zugeschrieben werden, so etwa ein astralisches Dasein (Beseeltheit), ein geistiges Innenleben, aber kein Ich-Bewusstsein, jedoch wiederum ein Eingebundensein in eine kosmisch-physische Matrix. Diese Kosmologie schreibt sich in einen gewissen Umgang und bestimmte betriebseigene materielle Realitäten ein, prägt Entscheidungen, begünstigt gewisse Kommunikationstechniken und spiegelt sich auch in Entscheidungen über Leben und Tod.

