



Abb. 2: Hubert van Ravesteyn (1638-1683/1691): Peasant and Fold in Cattle Shed (Scheuneninterieur mit Schafen, Hunden, Federvieh, Ziege und einem Bauern). Öl auf Holz. 36,5 × 46,5 cm. 17. Jahrhundert. Staatliches Museum für Bildende Künste A. S. Puschkin, Moskau.

Homo ethicus, Animal amoralis – Moralphilosophie und theologische Ethik im Licht des *animal turn*

Eine tiertheologische Relektüre von Cora Diamond

SIMONE HORSTMANN

1. Einleitung

Die Frage nach der theologischen Bedeutung des *homo ethicus*, jenem Menschenbild also, das die ethischen Fähig- und Fertigkeiten des *homo sapiens* zu dessen Alleinstellungsmerkmal erklärt, fordert heute unweigerlich die Anschlussfrage heraus, wie besagter *homo ethicus* seine Beziehung zu den anderen Tieren zu gestalten hat. Immerhin provoziert der Versuch, ein Alleinstellungsmerkmal zu inaugurieren – insbesondere dann, wenn damit tatsächlich eine ›harte‹, letztlich ontologisch verfasste Unterscheidung auf den Plan gerufen ist –, zurecht Anfragen und Kritik: Letztere bezieht sich nicht nur auf den heiklen erkenntnistheoretischen Status der jeweiligen Alleinstellungsmerkmale – man erinnere nur daran, wie alle bisherigen Versuche, ein exklusiv menschliches Alleinstellungsmerkmal zu benennen, grandios scheiterten und spätestens in der Moderne beinahe schmerzhaft von den Erkenntnissen der modernen Ethologie eingeholt wurden.

Stärker noch bezieht sich diese Kritik aber auch auf die mindestens ebenso prekäre Eigendynamik, die die Annahme einer grundlegenden menschlichen Unterschiedenheit (und faktisch heißt dies wohl auch: Herausgehobenheit) mit sich gebracht hat, und die wohl vorrangig darin bestehen dürfte, dass die Überzeugung einer substantiellen Andersartigkeit

des Menschen jenen Formen der unermesslichen Qual und Ausbeutung von Tieren Tür und Tor geöffnet haben, die spätestens mit der industriellen Tierhaltung offenkundig sein dürften. Wie ist die eigenartige Koinzidenz zu verstehen, dass ausgerechnet der »ethische Mensch« ein derartiges Ausmaß an Vernichtung, Leid und Tod über nichtmenschliche Lebewesen gebracht hat und immer noch bringt?

Wie ethisch ist ein Mensch, der sich gerade im Bewusstsein seiner Sonderstellung qua Moralfähigkeit so über andere Wesen erhebt, dass wir heute allenthalben vor den Trümmern dieses Selbstverständnisses stehen, das zumindest auch – wenn nicht gar in der Hauptsache – religiogene Wurzeln hat.¹ Ist nicht gerade die Wirklichkeit der nichtmenschlichen Tiere – ihr kaum zu ertragendes Leid auf den qualvollen, tagelangen Transporten, ihr Leiden in den Mast- und Schlachthanlagen, in den Zoos und Vivisektionslaboren dieser Welt – die klarste Soll-Bruchstelle der Idee eines *homo ethicus*, dessen sagenhafte Gleichgültigkeit gegenüber dem nichtmenschlichen Leben jeglichen ethischen Anspruch bereits im Kern zu konterkarieren scheint?



Abb. 3: Bettencourt Dairies 4. Ein mit versteckter Kamera von einem verdeckten Ermittler bei einem Burger King-Käselieferanten (Bettencourt Dairies) heimlich aufgenommenes Video über die Behandlung der Tiere führte zur Verhaftung eines Managers und zweier Mitarbeiter bei einem der größten Milchviehbetriebe der USA. 2012. Mercy For Animals, Los Angeles.

¹ Vgl. hierzu Horstmann 2021.

So betrachtet, scheint auch der hehre Anspruch, dass der Mensch der *homo ethicus* sei, vom *animal turn* längst eingeholt. Es bleibt also zu fragen, wie genau (theologisch-)ethisches Nachdenken angesichts dieser Schieflage funktionieren kann. Dazu sollen in diesem Beitrag die – im deutschsprachigen Raum verhältnismäßig wenig rezipierten – moralphilosophischen Überlegungen der US-amerikanischen Philosophin Cora Diamond vorgestellt und kontextualisiert werden: Sie enthalten erstaunliche Bezüge zu Kernannahmen theologisch-ethischer Theoriebildung und sind daher geeignet, das theologische Nachdenken produktiv herauszufordern.

2. Problemaufriss

Der gedankliche Kontext, der Diamonds moralphilosophischen Ansatz motiviert, ist die eine umfassende Kritik an den bisherigen Ansätzen tierethischer und tierrechtlicher Theoriebildung. Diese scheint mit wenigen Ausnahmen von der Perspektive geprägt zu sein, die Probleme in der Beziehung zwischen Menschen und Tieren dadurch bearbeiten zu wollen, dass sie Nähen, Ähnlichkeiten und Vergleichspunkte zwischen Menschen und (anderen) Tieren herausarbeitet und dann als normativ relevant auszeichnet. In diesem Sinne setzen die klassischen Tierethiken – am prominentesten wohl bei Peter Singer und Tom Regan – auf die Auszeichnung eines entscheidenden Merkmals, einer Fähigkeit oder Eigenschaft, die dann zur gleichen Behandlung auffordert. Vielfach kommen diese Ansätze daher in der Forderung der gleichen Berücksichtigung gleicher Interessen (oder eben: Fähigkeiten/Eigenschaften) überein.² Mittlerweile liegen dazu auch Ansätze vor, die nicht nur darauf setzen, aus der menschlichen Moral bestimmte Forderungen abzuleiten, sondern vielmehr Anstöße zu der Frage aufwerfen, ob andere Tiere nicht grundsätzlich auch als moralfähig zu betrachten sind, zumindest aber zu moralanalogem Verhalten in der Lage seien.³ All diese Ansätze zehren nicht zu Unrecht von der zunehmend offensichtlicher werdenden Fragwürdigkeit der anthropologischen Differenz, d. h. jenen Ansätzen, die eine grundsätzliche, in der Regel auch ontologisch gefasste Andersartigkeit von Tieren und Menschen behaupten. Insofern zielen diese Ansätze darauf ab, normativ relevante Kategorien nicht länger als menschliches Alleingut zu

² Für eine Übersicht zur modernen Tierethik vgl. Ach/Borchers 2019.

³ Vgl. hierzu z. B. Willett 2016.

behandeln, sondern sie auch für andere Tiere zu öffnen und entsprechend zu universalisieren – vor allem die Kategorien der »Person« und der »Würde« stehen hierbei im Zentrum.

Gerade in den letzten Jahren zeichnet sich allerdings auch eine breite Kritik am Zuschnitt dieser Tierethik ab – die oben skizzierten Universalisierungsansätze werden zusehends zum Problem: So verhalten sich etwa neuere postkoloniale und feministische Kritiken ablehnend gegenüber den universalistischen Ähnlichkeitsargumenten und betonen, dass diese strukturell scheitern *müssen*, weil sie in einer nicht revidierbaren, insofern also unrettbaren Art und Weise anthropozentrisch konzeptualisiert sind: Begriffe wie »Person« oder »Würde« seien, so diese Kritik, stets darauf angelegt, einen Ausschluss zu produzieren, der dann jeweils die andere Seite dieser Unterscheidung betreffe – wenn es Personen gibt, dann *müsse* es auch Nicht-Personen geben, unabhängig davon, wo genau diese Grenze dann jeweils gezogen werde. Die universalisierenden Ähnlichkeitsansätze funktionierten demnach per se exkludierend, insofern sie in eine letztlich neo-koloniale Logik investierten.⁴

3. Cora Diamonds Moralphilosophie

Mit der folgenden kursorischen Relektüre der Moralphilosophie Cora Diamonds möchte ich das Augenmerk auf den Begriff der Bedeutung legen, der geeignet scheint, die soeben skizzierte metaethische Spannung zu überbrücken. Dieser Fokus dient dem Versuch, eine Alternative zu den ethischen Denkartern hervorzuheben, die sich wie oben dargelegt noch so häufig allein auf Ähnlichkeitsansätze beziehen. Der Ansatz von Diamond greift diesen Begriff zwar auf, räumt ihm allerdings nicht jenen prominenten Rang ein, wie er m. E. angemessen wäre, sodass ich ihn als gemeinsamen inhaltlichen Schnittpunkt der moralphilosophischen Überlegungen von Diamond herausarbeiten möchte.

Die US-amerikanische Moralphilosophin Cora Diamond hat die tierethische Diskussion um einige bemerkenswerte Beiträge bereichert, die allerdings innerhalb der deutschsprachigen Tierethik, erst recht in der theologischen Ethik, noch viel zu selten wahrgenommen wurden und deren Kerngehalte daher an dieser Stelle entlang ihrer zentralen Thesen

⁴ Vgl. hierzu Ko 2019.

dargelegt und in die oben angestoßene Diskussion eingebracht werden sollen.

3.1. Die »Schwierigkeit der Wirklichkeit«

Wesentlich für Diamonds ethische Perspektive, die sie an vielen Stellen in dezidiertem Bezug zur ›Tierfrage‹ entwickelt, sind zunächst die Begriffe »Schwierigkeit der Wirklichkeit« sowie »Abfälschung der Wirklichkeit«.⁵ Sie markieren eine Spannung, die auf die Beschreibungsarbeit, auf den deskriptiven Anteil der Ethik abzielt, von der Diamond behauptet, dass sie untrennbar mit ihren normativen Anteilen verknüpft sind. Ziel von ethisch-relevanten Beschreibungen müsse es sein, der Erfahrung Raum zu geben, »dass man mit etwas, worauf man stößt, nicht fertig wird«⁶: Dies können Erfahrungen erlebten, aber auch beobachteten Unrechts sein, Erfahrungen abgründigster Ungerechtigkeiten, wie sie allenthalben auch im menschlichen Umgang mit Tieren vorhanden sind. Diese Erfahrung, bei denen sich die Wirklichkeit in all ihren Schrecken gegen eine vereindeutigende begriffliche Fixierung zur Wehr zu setzen scheint, dürfe von der ethischen Beschreibungsarbeit keinesfalls übergangen werden. Diamond macht entlang verschiedener Beispiele deutlich, dass der schwindelerregende Charakter der Wirklichkeit dort, wo er in eine ethische Beschreibung eingebettet werden soll, vereindeutigt und entschärft werde – eben diese »Abfälschung der Wirklichkeit«⁷ stellt Diamond zufolge ein zentrales ethisches Problem dar. Sie verdeutlicht diesen Gedanken anhand einer fiktiven (d. h. aus einem Gedicht von Ted Hughes übernommenen) Fotografie, die sechs lachende junge Männer zeigt, von denen aus dem Kontext bekannt ist, dass sie bereits verstorben sind. Aus der Diskrepanz zwischen dem Foto, das die sechs Männer lachend und lebendig zeigt, und dem Wissen, dass sie zugleich bereits tot sind, erwächst für Diamond die »Schwierigkeit der Wirklichkeit«, die aber stets Gefahr läuft, abgeschwächt bzw. abgefälscht zu werden, denn: Es ist offenkundig möglich, dieses Foto so zu beschreiben, dass die schwindelerregende Erfahrung aufgelöst wird –

⁵ Vgl. Diamond ¹2012/2017, S. 23-56. Zur Kritik an Diamond, insbesondere hinsichtlich ihrer teilweisen affirmativen Haltung etwa zur Jagd auf Tiere, vgl. Deininger 2020, S. 80-106, hier S. 91 f. Einen guten Überblick über das Denken von Cora Diamond findet sich auch bei Schmitz 2017, S. 213-230.

⁶ Diamond ¹2012/2017, S. 24.

⁷ Diesen Begriff übernimmt Diamond von Stanley Cavell.

man könnte [...] an eine Situation denken, in der man einem Kind, dem das Foto gezeigt und gesagt wurde, es sei ein Bild seines bekanntermaßen toten Großvaters, bestimmte Dinge beibringt. Fragt das Kind etwa: »Warum lächelt er, wenn er doch tot ist?«, könnte man ihm sagen, dass der Großvater lächelte, als die Aufnahme gemacht wurde, denn damals sei er noch nicht tot gewesen, sondern er sei erst später gestorben. Man bringt dem Kind das Sprachspiel bei und zeigt ihm, wie sein Problem verschwindet, sobald es einsieht, wie man in diesem Spiel über die Dinge spricht.⁸

Ganz ähnlich lasse sich auch über das Leben der Tiere sprechen (und tatsächlich bezieht sich Diamond dabei auf den Kurzroman *Das Leben der Tiere* von J. M. Coetzee) – es gibt eine Lesart, eine Weise der Beschreibung ihres Lebens und Sterbens, die diese zugleich so abfälscht, dass das wahre Grauen dahinter zurücktritt und zu einer Banalität, einer bloßen Natürlichkeit, einer rein technischen Frage verkürzt wird. Schon die bloße Formulierung »Wie sollen wir mit den Tieren umgehen?« ist daher für Diamond fragwürdig, weil sie die Beziehung von Menschen und (anderen) Tieren zu einer ›ethischen Problematik‹ mache: »Doch was für Wesen sind wir eigentlich«, so Diamond, »für die das eine ›Problematik‹ ist?«⁹ Dort, wo es demgegenüber gelingt, die Wirklichkeit nicht abzufälschen, sondern sie auch im Rahmen ethischer Erwägungen zu ihrem Eigenrecht kommen zu lassen, stehe die Ethik gleichwohl vor der Erfahrung jener Schwierigkeit der Wirklichkeit,

die uns über das Denkbare hinausdrängt. Wer sie zu denken versucht, spürt, wie sein Leben aus den Angeln gehoben wird. Unsere Begriffe – unser normales Leben mit unseren Begriffen – gehen an dieser Schwierigkeit vorbei, so als gäbe es sie gar nicht. Doch wenn wir sie zu erkennen versuchen, schubst sie uns in ihrer tödlichen Kälte aus dem Leben.¹⁰

8 Diamond ¹2012/2017, S. 24. Vgl. hierzu auch die Bemerkung Diamonds in einer Fußnote: »Mir ist aufgefallen, dass Studienanfänger, mit denen man darüber spricht, wie Utilitaristen das Töten von Kleinkindern erörtern, sehr heftig auf die These reagieren, mit der Tötung des Babys geschehe diesem kein Unrecht, denn damit werde nicht in die persönlichen Wünsche des Kinds eingegriffen, das ja noch gar nicht dazu fähig sei, eine entsprechende Wahl zu verstehen. [...] Die Ablehnung des utilitaristischen Arguments hängt damit zusammen, dass die Studierenden den argumentativen Diskurs ablehnen, in dessen Rahmen der Utilitarist die Frage aufgeworfen wissen möchte. Dabei handelt es sich um eine Form von Diskurs, in dessen Rahmen dem Einfühlen in das körperliche Ringen ums eigene Weiterleben – dem Einfühlen in den Kampf des Tiers um sein Weiterleben – nicht die Rolle eingeräumt werden kann, die ihm nach Meinung der Studierenden zukommen sollte.« (Diamond ¹2012/2017, S. 32 f.).

9 Diamond ¹2012/2017, S. 31.

10 Diamond ¹2012/2017, S. 38.

Eben dieser scheinbar ausweglosen Situation ist es Diamond zufolge geschuldet, dass die klassischen Tierethik-Theorien quasi kompensatorisch stets darauf aus sind, ein unanfechtbares Merkmal zu inaugrieren, das als Kriterium für einen moralischen Status zu gelten habe. Dieses Sicherheitsbedürfnis sei jedoch nicht wirklich einholbar, so Diamond: »Der andere kann mir kein Zeichen oder Merkmal präsentieren, auf dessen Grundlage ich zu entscheiden vermag, welche Einstellung ich einnehme.«¹¹ Wichtiger sei daher, sich der Wirklichkeit des jeweils anderen, sei es Mensch oder Tier, auszusetzen:

Im Verhältnis zu den Tieren liegt unser »Ausgesetztsein« [exposure] darin, dass es hier nichts gibt außer unserer eigenen Verantwortung – wir müssen auf uns selbst gestellt versuchen, das Beste aus der Situation zu machen. [...] Wir möchten [...], dass es allgemeine Prinzipien gibt, welche die moralische Bedeutung ihres Leidens im Vergleich zu unserem und die Bedeutung ihrer Bedürfnisse im Vergleich zu unseren festsetzen, so dass wir dann erkennen, welche Behandlung der Tiere moralisch gerechtfertigt ist und welche nicht. [...] [Aber:] Wir verfügen über nichts außer dem, was wir aus unserem Ausgesetztsein machen, und das lässt unendlich viel Raum für Lug und Betrug.¹²

Eng verbunden mit dieser Kritik ist Diamonds Skepsis gegenüber der Wirkmächtigkeit einer argumentativ angelegten Ethik, so wie sie die bisherige Tierethik in fast allen Spielarten prägt.¹³ Das umstandslose Vertrauen auf die Kraft des besseren Arguments versperre Diamond zufolge allerdings den Zugang zum Gefühl für das, »was es heißt, ein lebendiges Tier zu sein«¹⁴. Das philosophische und insbesondere das ethische Nachdenken versuche demgegenüber viel zu häufig, dieses Erleben zu vermeiden – und wisse daher oft, »wie man [stattdessen] mit solchen Fragen umgeht. Das ist zwar keine leichte Sache, doch dafür sind die philosophischen Seminare unserer Universitäten eben da.«¹⁵ Aus diesem Grund setzt Diamond auf die Kraft der Imagination¹⁶ und insbesondere auf die der Dichtung, die es erlaube, die erstaunliche Ambivalenz ange-

¹¹ Diamond ¹2012/2017, S. 50.

¹² Diamond ¹2012/2017, S. 51.

¹³ Vgl. hierzu umfassend Diamond ¹2012/2017, S. 57-82. Diamond will hier gegen ein argument-zentriertes Ethikverständnis Einspruch einlegen, gegen eine Absicht also, »die nicht bloß falsch, sondern auch dazu angetan ist, die moralische Kraft vieler Formen von Literatur unerklärlich und unverständlich erscheinen zu lassen.« (S. 57).

¹⁴ Diamond ¹2012/2017, S. 32.

¹⁵ Diamond ¹2012/2017, S. 38.

¹⁶ Diamond ¹2012/2017, S. 38: »Hier möchte ich den Leser dazu auffordern, sich die Abfällungsverweigerung bei der Beurteilung einer Schwierigkeit der Wirklichkeit als das Wohnen in einem Körper zu denken (sei's der eigene oder der eines vorgestellten anderen).«

sichts der Erfahrung in Worte zu bringen, »dass es Lebewesen gibt, die uns dermaßen ähnlich und zugleich dermaßen unähnlich sind, so erstaunlich fähig, unsere Gefährten zu sein, und zugleich so unauslotbar fern«¹⁷. So erlaubt die imaginative Kraft eine Betrachtung der Wirklichkeit, »die den Einsatz der Gesamtheit unserer Vermögen voraussetzt«¹⁸ – neben der Dichtung zählt Diamond dazu auch die Religion und behauptet: »In einem gewissen Sinne hat jemand, der es nicht gelernt hat, auf solche Weise mit dem Herzen zu reagieren, auch nicht gelernt zu denken.«¹⁹

3.2. Mitgeschöpflichkeit

Auf dem Weg einer literarisch-getragenen Annäherung an die Wirklichkeit der Tiere entwickelt Diamond schließlich den offensichtlich theologisch fundierten Begriff der ›Mitgeschöpflichkeit‹. Dieser Begriff ist ihr wichtig, weil er in eine ganz andere Richtung weist als etwa das Argument der biologischen Verwandtschaft und Nähe. Die Idee der lebendigen Kreatur und des Mitgeschöpfs ist demgegenüber kein biologischer Begriff, sondern:

Gemeint ist ein Wesen, das sozusagen in einem bestimmten Boot sitzt, von dem man unter anderem sinnvoll sagen kann, dass es in das gewaltige Nichts der Zeit verschwindet, und von dem man vielleicht möchte, dass es einem Gesellschaft leistet. Man kann Tiere als Wesen ansprechen, die in diesem irdischen Leben gleichfalls Sterbliche sind [...], und ob man so auf sie anspricht, hängt davon ab, welche Vorstellung man vom Leben des *Menschen* hat. Es handelt sich dabei um die Erweiterung einer nichtbiologischen Vorstellung vom menschlichen Leben.²⁰

Eben diese Einsicht in die geteilte Sterblichkeit sei in eminenter Weise über literarische Formen zu vermitteln: Diamond verdeutlicht dies an verschiedenen Stellen stets entlang von Verweisen auf literarische Vorlagen – so zitiert sie aus Coetzees Roman, der an einer Stelle auf das Bewusstsein der Protagonistin Elizabeth Costello eingeht:

»Manchmal weiß ich für Augenblicke, wie man sich als Leichnam fühlt. Dieses Wissen stößt mich ab. Es entsetzt mich; ich scheue davor zurück, ich schiebe es weg von mir.« Sie fährt fort und meint, wir alle kennen solche Momente, und das in solchen Momenten gegebene Wissen sei

17 Diamond ¹2012/2017, S. 40.

18 Diamond ¹2012/2017, S. 65.

19 Diamond ¹2012/2017, S. 68.

20 Diamond ¹2012/2017, S. 83-106, hier S. 98. Diamond merkt aber auch irritiert an: »Normalerweise verträgt sich die Idee des Mitgeschöpfs sehr gut mit der Tatsache, dass wir unsere Mitgeschöpfe essen.« (S. 99).

nicht abstrakt, sondern körperlich. »Einen Augenblick lang sind wir dieses Wissen. Wir leben das Unmögliche: Wir leben über unseren Tod hinaus, schauen auf ihn zurück, und wir schauen so zurück, wie es nur ein Toter kann.« [...] »Was ich weiß, kann ein Leichnam nicht wissen: dass er ausgelöscht ist, dass er nichts weiß und niemals mehr etwas wissen wird. Einen Moment lang, ehe mein ganzes Wissensgebäude in panischem Schrecken zusammenfällt, lebe ich in diesem Widerspruch, bin gleichzeitig tot und lebendig.«²¹

An anderer Stelle verweist sie auf D. H. Lawrence, der wiederum auf einen Text von H. M. Tomlinson Bezug nimmt, in dem über einen gefühllosen Jäger geschrieben wird, der »eine gewisse Reue empfand, als er den Gorillasäugling erblickte, der noch an der Brust der eben von ihm ermordeten Mutter hing.«²² Der Jäger erschießt den Säugling auch, weil er den Wert der toten Mutter erhöhe; und Lawrence kommentiert die Situation wie folgt:

Gegenüber solchen Jägern [...] empfinden wir die gleiche Antipathie wie Tomlinson. Dabei handelt es sich nicht um bloßes Mitleid unsererseits mit dem Gorilla, sondern um grenzenlosen Abscheu vor der Gefühllosigkeit bewaffneter, skrupelloser Menschen [...]. Im Grunde ist es nicht die Grausamkeit, die diesen Jäger kennzeichnet, sondern seine haarsträubende Gefühllosigkeit, seine haarsträubende Dummheit und Taubheit des Gespürs. [...] Der Gorilla ist ein lebendiges Geschöpf, das sein eigenes seltsames und unbekanntes Leben führt. Schon ein winziger Ausschnitt aus seinem sonderbaren Leben – ein flüchtig erhaschter Einblick – erweitert unser eigenes Leben und schenkt ihm neuen Elan.²³

Diamond will daran zeigen: Es geht in der Ethik um den imaginativen Sinn für die gleichzeitige Vertrautheit und Fremdartigkeit des Lebens; dieser Sinn kann sich auch in Handlungen manifestieren, etwa in dem Versuch, dieses Tier zu schützen. Wenn sie die Fremdartigkeit und die Vertrautheit gesondert betont, dann sagt sie damit zugleich: Es gibt so etwas wie einen »Common-Sense-Chauvinismus«, der besagt: Je weniger etwas mir ähnelt, in desto höherem Maße ist es gerechtfertigt, es als bloßes Mittel zu gebrauchen.²⁴

21 Diamond ¹2012/2017, S. 51 f.

22 Diamond ¹2012/2017, S. 107-148, hier S. 115.

23 Diamond ¹2012/2017, S. 115. Vgl. hierzu auch Diamond ¹2012/2017, S. 149-189, hier S. 185 f. Hier verweist Diamond nochmals auf Lawrence: »Die Tiere mit ihrem fremden, unbekannten Leben sind ebenso wie wir selbst Bewohner dieser Erde und durch das ›seltsame planetarische Phänomen‹ des Lebens mit uns verbunden. Lawrence weist uns darauf hin, dass es ein Geschenk ist, wenn es uns gelingt, ›der delikaten Wirklichkeit‹ dieser anderen Wesen innezuwerden.«

24 Vgl. Diamond ¹2012/2017, S. 137.

Gerade die Literatur könne demnach dabei helfen zu verstehen, welches Leid andere Wesen ertragen – Leiden, die vom menschlichen Alltagsverständnis sonst sogar womöglich gänzlich ignoriert würden. Diamond betont daher, dass Menschen erst auf das Leiden anderer Wesen reagieren können, wenn die Wahrnehmung von deren Leben und von ihrem Schicksal von einem imaginativen Sinn für die eigene Sterblichkeit durchzogen ist: Wir müssen, so fordert sie, ein lebendiges Gefühl dafür haben, dass wir mit anderen »auf den Tod zusteuern« – ein lebendiges Gefühl dafür, dass die anderen »Mitreisende auf dem Weg zum Grab« sind.²⁵ Diamonds Rückgriff auf die geteilte Kreatürlichkeit aller lebendigen Wesen ruft somit die auch theologisch ganz analog zu denkende Solidarität eines geteilten Ursprungs in Erinnerung. Ihr geht es dabei allerdings nicht darum, diese Beziehungen zu mystifizieren:

Ihr Anliegen besteht darin, der reduktionistischen Tendenz der Orthodoxie der Tierethik ein Gefühl dafür entgegenzuhalten, dass Menschen mit anderen Tieren das Lebendige teilen; dass andere Tiere ebenfalls diesen Planeten bewohnen und die Ähnlichkeiten mit einigen von ihnen einerseits so offensichtlich sind und sie sich andererseits in ihrer eigenen Verfasstheit einer rein empirischen Beschreibung entziehen.²⁶

Bemerkenswerterweise argumentiert Diamond mit dem Hinweis auf das menschliche Vermögen zur Imagination für einen gemäßigten, erkenntnistheoretischen Anthropozentrismus, der in seinem Kern allerdings das Moment der Offenheit für andere Lebewesen in sich trägt: Die Fähigkeit zur imaginativen Identifikation mit anderen ist der Faktor, der es uns ermöglicht, an den Bedürfnissen und am Schicksal der anderen Anteil zu nehmen.²⁷ Mit Verweis auf Richard Rorty lehnt sie demzufolge jeden Versuch ab, die Moral anders zu verstehen als jene Fähigkeit, Schmerzen, Leid und Demütigungen zu bemerken und sich mit dem jeweiligen Wesen zu identifizieren. Vermutlich, so bilanziert Diamond, spiegelt »die Bedeutung, die in manchen Kulturen der Gastfreundschaft – und der Verweigerung von Gastfreundschaft gegenüber einem Fremden – beigemessen wird, den gleichen Sinn für die Arroganz der Haltung dessen, der sich von der Gemeinsamkeit der Bedürfnisse und der Verbundenheit im Schicksal lossagt.«²⁸

²⁵ Vgl. Diamond ¹2012/2017, S. 128.

²⁶ Deininger 2020, S. 87 f.

²⁷ Vgl. Diamond ¹2012/2017, S. 112.

²⁸ Diamond ¹2012/2017, S. 139 f.

3.3. Gerechtigkeit und Recht

Mit Diamonds Begriff der »Schwierigkeit der Wirklichkeit«, ihrem Verweis auf den theologischen Begriff der ›Mitgeschöpflichkeit‹ und der damit jeweils verbundenen Kritik an formalisierend argumentierenden Ethiken sind bereits zentrale Aspekte ihres Denkens angesprochen. Die theologische Bedeutsamkeit ihrer Moralphilosophie zeigt sich darüber hinaus aber auch in einer weiteren Schwerpunktlegung, die nun angesprochen werden soll. Diamond konkretisiert ihr tierethisches Nachdenken, indem sie den Begriff der Gerechtigkeit näher untersucht und sich dabei stark an der jüdisch-christlichen Philosophin Simone Weil orientiert. Sie entwickelt diese Überlegungen zum Gerechtigkeitsbegriff dabei in gewisser Hinsicht als ein konstruktives Gespräch zwischen Weils philosophischem Denken einerseits und den Forderungen der modernen Tierrechtsbewegung andererseits, von der sie sagt, dass ihr eine bestimmte Form des Reagierens auf die Erfahrung der Verwundbarkeit von anderen Tieren im Angesicht menschlicher Erbarmungslosigkeit zugrunde liegt;²⁹ eben diese Konstellation führe zur Forderung nach Gerechtigkeit und scheint darin dem Denken Simone Weils sehr ähnlich zu sein. Der entscheidende Unterschied bestehe allerdings darin, dass die modernen Tierrechtsbewegungen die Wahrnehmung von Ungerechtigkeiten in die Forderung nach mehr oder besseren Rechten für Tiere transformieren. Auch wenn diese Forderung nicht falsch sei, scheint ihr für Diamond ein inhaltliches Ungenügen aufgeprägt zu sein. Die Artikulation dieses Ungenügens verdeutlicht sie dann ausgehend von Simone Weils Unterscheidung von Gerechtigkeit und Recht, wenn sie feststellt, dass Probleme der Gerechtigkeit auf eigentümliche Art und Weise verzerrt werden, wenn man sie in der Terminologie der Rechte zum Ausdruck bringt: »Unsere Einsicht in das Böse der Ungerechtigkeit wird beeinträchtigt, wenn von einer [bloßen] Rechtsverletzung die Rede ist.«³⁰ Der Grund dafür liege darin, dass die Sprache des Rechts und damit letztlich auch die Forderung von Tierrechten aus dem römischen Recht abgeleitet sind, das ursprünglich ein Eigentumsrecht darstellt, das den Besitz auf Menschen, d. h. auf Sklaven, regeln sollte. Diesen Stempel, so Diamond, trägt die Sprache des Rechts noch immer:

²⁹ Vgl. Diamond ¹2012/2017, S. 152.

³⁰ Diamond ¹2012/2017, S. 152.

Sie ist sehr geeignet für Beschwerden darüber, dass ich für einen Verkaufsartikel weniger bekomme, als mir zusteht, aber nicht für die Äußerung empörter Verletztheit in dem Fall, dass einer Person wirklich etwas Böses angetan wird.³¹

Und weiter sagt sie:

Die Fähigkeit, auf Ungerechtigkeit als Ungerechtigkeit zu reagieren, hängt nicht von der Fähigkeit ab, den fairen Anteil zu berechnen, sondern von der Fähigkeit, wirklich zu erkennen – wirklich zu erfassen –, was es heißt, einem Menschen ein Leid anzutun.³²

Wirkliche Ungerechtigkeit könne daher nicht oder nur sehr bedingt in der Sprache des Rechts ausgedrückt werden, auch deswegen, weil das Recht mit einem System der Berechtigung verknüpft ist, in dem es nicht um das einer Person zugefügte Leid, sondern um die Frage geht, wie viel sie im Verhältnis zu anderen Beteiligten ggf. als Ausgleichsleistung und Kompensationsmittel bekommt. Der darin liegenden Gefahr der Trivialisierung von Unrecht durch die Sprache des Rechts könne man nur entkommen, indem sie gekoppelt wird an die Beschreibung eines realen Leidens – erst eine solche Sprache könne uns helfen, die Schreie »Warum tut man uns das an?« wirklich zu hören. Auch in den Diskursen um die Sklavenbefreiung, so Diamond, war die Sympathie, das Mitleiden der allererste Schritt, ein Gefühl für die Qual der gefangenen Menschen.³³ Auch wenn Simone Weil diese Kritik an der Sprache des Rechts selbst nicht auf Tiere anwendet, findet Diamond in ihrem Denken dennoch ausgesprochen produktive Verbindungslinien zu den tierrechtsrelevanten Fragen, insbesondere in einem Zitat Weils, das sie mehrfach heraushebt:

Von der frühen Kindheit bis zum Grabe liegt auf dem Grund des Herzens eines jeden Menschen etwas, das trotz aller Erfahrungen begangener, erlittener und beobachteter Verbrechen unbesiegtbar darauf wartet, dass man ihm Gutes und nicht Übles tue.³⁴

Zu diesem zentralen Zitat bemerkt Diamond:

Diese im Herzen verwurzelte, tiefe und kindliche Erwartung des Guten kommt nicht zum Tragen, wenn man seine Rechte einfordert, sondern sie ist die Quelle des empörten Schmerzensschreis, wenn uns Ungerechtigkeit widerfährt.³⁵

³¹ Diamond ¹2012/2017, S. 153.

³² Diamond ¹2012/2017, S. 153.

³³ Vgl. Diamond ¹2012/2017, S. 163.

³⁴ Zit. nach Diamond ¹2012/2017, S. 170.

³⁵ Diamond ¹2012/2017, S. 170.

Gleichwohl handle es sich bei dieser Erwartung nicht im strengen Sinne um etwas, das als »rational« oder »intellektuell« zu bezeichnen sei; vielmehr handelt es sich Diamond zufolge dabei um eine Form der Liebe oder der liebevollen Beachtung. Aus diesem Grund bilanziert sie: »Die Opfer des Bösen beziehungsweise jene, die in ihrem Namen sprechen, benötigen eine Sprache anderer Art.«³⁶ – Dieser müsse es gelingen, jenseits der bekannten Reduktionismen die Bedeutung des Lebens des jeweiligen individuellen Tiers zu beschreiben. Nur wenn der Ethik eine solche Sprache zur Verfügung steht, lasse sich die prekäre Konstellation auflösen, die unser bisheriges tierethisches Denken immer aufs Neue heraufbeschwört, und die Diamond mit Verweis auf Leo Tolstois Text *Was sollen wir denn tun?* passend auf den Punkt bringt: Dort schildert Tolstoi, dass wir uns beständig einreden,

wir hätten Mitgefühl mit dem Leiden derjenigen, auf denen die Bürde lastet, uns zu unterstützen, und tatsächlich bemühen wir uns, diese Bürde leichter zu machen, und zwar in jeder Form außer der, dass wir ihnen die Last abnehmen, um sie selber zu tragen. Wir benutzen den Nachttopf, wollen ihn aber nicht hinausbringen. [...] [Wir wollen ihnen] diese Aufgabe erleichtern und erfinden deshalb alle möglichen Geräte, um das Elend zu vermindern. Nur den allersimpelsten Schritt wollen wir nicht tun – nämlich den Nachttopf selber hinauszutragen. In einer komplexen Gesellschaft führen ökonomische Zwänge dazu, dass eine Unzahl armer Menschen Arbeiten verrichtet, die *unser* Leben – das Leben der Gutgestellten – möglich machen. Wir stellen uns vor, sagt Tolstoi, dass wir die Armen bemitleiden und ihnen helfen möchten. Sich selbst – und uns – beschreibt er wie folgt: Ich sitze auf dem Rücken eines Menschen, drücke ihm die Luft ab und lasse ihn mich tragen; dennoch versichere ich mir selbst und anderen, dass er mir schrecklich leid tut und dass ich sein Los mit allen verfügbaren Mitteln erleichtern möchte – nur nicht, indem ich von seinem Rücken herabsteige.³⁷

Eben diese tiefe Ungerechtigkeit spiegelt sich für Diamond auch im klassischen Tierschutzdenken: Auch ihm gehe es lediglich um marginale Änderungen, aber nahezu niemals darum, »vom Rücken der Tiere abzusteigen«³⁸; in einer Fußnote, in der sie kritisch auf die Sklaverei-Affirmation bei David Hume eingeht, fragt sie daran anschließend, ob denn die Gemeinsamkeit zwischen dem prekären Tierschutzgedanken und Humes impliziter Befürwortung von Sklaverei nicht in der Vorstellung liegt, »dass es Lebewesen gibt, von deren Rücken wir nicht absteigen

³⁶ Diamond ¹2012/2017, S. 184.

³⁷ Diamond ¹2012/2017, S. 186.

³⁸ Diamond ¹2012/2017, S. 187.

müssen, und dass wir [...] den Sattel für den Träger so bequem machen sollten, wie es sich mit einer sicheren Sitzposition vereinbaren lässt.«³⁹ Erst Tolstois Parabel öffne die Augen für die

Erbarmungslosigkeit im Tierschutzgedanken: die Bereitschaft, unsere Behandlung der Wehrlosen fortzusetzen, die Bereitschaft, sie unserer Macht zu unterwerfen, weil wir dazu imstande sind, weil es uns gelegen kommt, und weil es Leuten wie uns seit Jahrtausenden in den Kram passt. [...] Wir wollen diese auf der Unterdrückung der anderen beruhende Lebensform nicht aufgeben; und der Wille, diese Form der Machtausübung fortzusetzen – der Wille, weiterhin als Unterdrücker aufzutreten –, ist von dem im Tierschutzgedanken zum Ausdruck kommenden ›Mitgefühl‹ nicht zu trennen.⁴⁰

4. Auswertung

Diamonds Moralphilosophie stellt in der Tat eine bemerkenswerte Revision der klassischen Tierschutz- und auch Tierrechtsansätze dar: Während sich diese stets auf ein Kriterium/Merkmal berufen – in der Regel also auf Eigenschaften, Fähigkeiten oder Interessen – und davon ausgehend die Festschreibung eines ›moralischen Status‹ betreiben, hält Diamond diesem Ansatz die Kritik entgegen, dass derart funktionierende Ethiken unser tatsächliches Verständnis von Moral und deren Pragmatik nahezu vollständig unterlaufen:⁴¹ »Es geschieht [...] nicht aus Achtung vor unseren Interessen, dass wir einander nicht gegenseitig auffressen«⁴², so Diamond. Die Tierethikerin Friederike Schmitz greift diese Einschätzung auf und konkretisiert sie an einem schlagenden Beispiel: Niemand, so Schmitz, habe doch wohl folgenden Gedanken: »Ich könnte jetzt aus diesem Kind hier einen schönen Braten machen, aber das Kind würde ja lieber weiterleben, und weil ich fair bin, respektiere ich das.«⁴³ Der Grund dafür, dass wir andere Menschen nicht essen, sei doch vielmehr, »dass das eben ein Kind ist und kein potentieller Braten. Und vielleicht sollte es so auch bei Tieren sein?«⁴⁴

³⁹ Diamond ¹2012/2017, S. 187.

⁴⁰ Diamond ¹2012/2017, S. 188.

⁴¹ Mittlerweile mehren sich die Kritiken, insbesondere an den Theorien des ›moralischen Status‹, vgl. hierzu ausführlicher z. B. Coeckelbergh 2012.

⁴² Diamond ¹2012/2017, S. 90 f.

⁴³ Schmitz 2017, S. 217.

⁴⁴ Schmitz 2017, S. 217.

Die Diskrepanz, die Schmitz hier benennt – dass wir bei Menschen umstandslos bereit sind, sie ›nicht zu essen‹, dies bei Tieren hingegen zumindest noch nicht so halten –, bildet Diamond zufolge den entscheidenden Fokus ethischen Nachdenkens, denn:

Was ein Mensch ist, lernen wir unter anderem dadurch, dass wir an einem Tisch sitzen, an dem sie von uns gegessen werden. [...] Den Unterschied zwischen Mensch und Tier entdeckt man nicht durch Forschungsarbeiten über Indianerstämme oder die Aktivitäten von Delfinen.⁴⁵

Dies hat zur Folge, dass es uns in aller Regel leichtfällt, Handlungen als moralisch falsch zu verstehen bzw. zu bewerten, wenn wir bereits wissen, mit welchem Lebewesen wir es zu tun haben. Daher betont Diamond auch, dass es notwendig ist, im Kontext ethischen Nachdenkens jene Handlungen als praxeologische Hilfe heranzuziehen, die uns dabei helfen zu verstehen, von welcher Art ein Lebewesen ist – die Handlung des Namengebens von Tieren könne eine solche heuristische Funktion einnehmen.⁴⁶ Das daraus erwachsende Bewusstsein sei eine Form der liebevollen Beachtung anderer Wesen, die nicht wie die heutigen Ethiktheorien das Gerechtigkeitsideal vom Mitgefühl trennt. Gerade die Theologien wären gut beraten, auch aus den genannten Gründen nicht voreilig auf den Zug der säkularen Tierrechtstheorien aufzuspringen, sondern stattdessen eher angelehnt an Cora Diamonds Überlegungen zur Bedeutung des Lebens von anderen Tieren ihre eigenen Traditionen daraufhin zu befragen, in welcher Weise sie etwa religiöse Handlungen, Haltungen oder Verstehensweisen enthalten, die eine ähnliche heuristische Funktion für die Erkenntnis dieser Bedeutung des Lebens anderer Wesen einnehmen können. 

⁴⁵ Diamond ¹2012/2017, S. 91.

⁴⁶ Vgl. hierzu Ruster 2018, S. 46-62. Vgl. ebenfalls Horstmann 2020.

Literatur

- Ach, Johann S./Borchers, Dagmar (Hrsg., 2019): Handbuch Tierethik. Grundlagen – Kontexte – Perspektiven. Stuttgart.
- Coeckelbergh, Mark (2012): Growing Moral Relations. Critique of Moral Status Ascription. New York.
- Deiningner, Konstantin (2020): Mitgeschöpfe in Cora Diamonds Moralphilosophie. In: Tierethik 21. S. 80-106.
- Diamond, Cora (¹2012/2017): Menschen, Tiere und Begriffe. Aufsätze zur Moralphilosophie. Hrsg. und mit einem Nachwort von Christoph Ammann u. Andreas Hunziker. Frankfurt am Main.
- Horstmann, Simone (2020): Was fehlt, wenn uns die Tiere fehlen? Eine theologische Spurensuche. Regensburg.
- Horstmann, Simone (Hrsg., 2021): Religiöse Gewalt an Tieren. Interdisziplinäre Diagnosen zum Verhältnis von Religion, Speziesismus und Gewalt (=Human-Animal-Studies 25). Bielefeld.
- Ko, Aph (2019): Racism As Zoological Witchcraft: A Guide to Getting Out. New York.
- Ruster, Thomas (2018): Paradiesische Wissenschaft. Der Mensch ist nicht allein mit sich. In: Ruster, Thomas/Horstmann, Simone [u. a.]: Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere. Regensburg. S. 46-62.
- Schmitz, Friederike (2017): Die Schwierigkeit der Wirklichkeit. Cora Diamond über verschiedene Formen moralischen Denkens. In: Hayer, Björn/Schröder, Klarissa (Hrsg.): Tierethik transdisziplinär. Literatur – Kultur – Didaktik. Bielefeld. S. 213-230.
- Sumser, Emerich (2016): Evolution der Ethik. Der menschliche Sinn für Moral im Licht der modernen Evolutionsbiologie. Berlin.
- Willett, Cynthia (2014): Interspecies Ethics. New York.

