

Die gesellschaftliche Konstruktion des Fleischkonsums - und die Formierung des Karnismus-Habitus

Mannes, Jeff

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
Verlag Barbara Budrich

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Mannes, J. (2017). Die gesellschaftliche Konstruktion des Fleischkonsums - und die Formierung des Karnismus-Habitus. *Soziologiemagazin : publizieren statt archivieren*, 10(1), 13-32. <https://doi.org/10.3224/soz.v10i1.28498>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more Information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>

Die gesellschaftliche Konstruktion des Fleischkonsums

und die Formierung des Karnismus-Habitus

von Jeff Mannes

13

Die Soziologie hat das Mensch-Tier-Verhältnis bis vor kurzem fast komplett ignoriert – trotz überwältigender physischer und symbolischer Präsenz von Tieren im menschlichen Alltag. Dabei spielt vor allem unser widersprüchliches Verhältnis zu verschiedenen Tierarten eine zentrale Rolle: Unter dem Fleisch-Paradoxon bezeichnen die Psychologie und die Sozialwissenschaft den Umstand, dass Menschen einerseits nicht wollen, dass andere Tiere leiden, andererseits aber mit dem Essen von Fleisch dieses Leid in Kauf nehmen – jedoch nur bezüglich bestimmter Tierarten. Die Sozialpsychologin Melanie Joy erklärt dies mit dem Begriff des Karnismus – ein System aus Überzeugungen, das uns daran gewöhnt, bestimmte Spezies zu essen und dabei durch gewisse soziale und psychologische Abwehrmechanismen das den meisten Menschen inhärente Mitgefühl für diese Tierarten abzuschwächen. In dieser Arbeit werden Joys Befunde mit wissenssoziologischen sowie habitustheoretischen Ansätzen verknüpft und somit aus einem klassisch soziologischen Blickwinkel betrachtet.

abstract

Das Unbehagen der Soziologie am Mensch-Tier-Verhältnis

Die Rolle, die nichtmenschliche Tiere (im Folgenden nur noch: Tiere) im Leben der Menschen einnehmen sowie die unterschiedlichen Mensch-Tier-Beziehungen (in seiner Gesamtheit als das Mensch-Tier-Verhältnis (vgl. Chimaria AK 2011: 16)) – zum Beispiel als Gefährten und Familienmitglieder (*Haustiere*), als Nahrungslieferanten (*Nutztiere*), als Unterhaltung (Tiere in Zirkus und Zoo), als Versuchsobjekte in der Wissenschaft (Labortiere), oder auch in der Symbolwelt (religiöse Götter mit tierlichen Attributen, oder zahlreiche Marken mit Tiernamen) – sollen deswegen als Anlass genommen werden, mit dieser Arbeit die Auseinandersetzungen der Soziologie mit den Mensch-Tier-Verhältnissen zu erweitern. Zu den wissenschaftlichen Human-Animal-Studies gehören unter anderem auch die Forschungen um Karnismus, welcher „ein unsichtbares System aus Überzeugungen (engl.: *belief system, ideology*) [beschreibt], das es Menschen ermöglicht, *bestimmte* Tierspezies zu töten bzw. töten zu lassen und zu essen, ohne Mitgefühl für diese Spezies zu empfinden“ (Mannes 2015: 191, Herv. im Original). Der Begriff wurde erstmals von der Sozialpsychologin Melanie Joy (2003) in ihrer Doktorarbeit über die Psychologie des Fleischkonsums geprägt. Sie argumentiert, dass Menschen die kognitive Dissonanz, die sie beim

Genuss von Fleisch empfinden, durch gewisse sozialisierte psychologische und soziale Abwehrmechanismen unbewusst überwinden.

In einem Jahr werden in Deutschland fast zehn Mal mehr Nutztiere geschlachtet, als Menschen in eben jenem Land leben (vgl. DESTATIS nach Bund für Umwelt- und Naturschutz Deutschland/Heinrich Böll Stiftung/Le Monde diplomatique 2014: 21). Aufgrund der hohen Zahlen macht der Konsum tierischer Produkte eine soziologische Betrachtung dieses Phänomens notwendig. Die Untersuchung unseres Verhältnisses zu den Tieren, die wir essen, könnte uns Erkenntnisse liefern, die bisher in einem kompletten blinden Fleck der Soziologie verborgen lagen – die potenziell aber ähnliche Auswirkungen haben könnten, wie die Ergebnisse der Geschlechterforschung oder der Postcolonial Studies. Diese Arbeit setzt deswegen an den bisherigen Arbeiten zu Karnismus an und untersucht, inwiefern sich klassische anerkannte Theorien der Soziologie mit der Karnismustheorie vereinbaren lassen. Genauer gesagt handelt es sich dabei um die Theorie der sozialen Konstruktion der Wirklichkeit Peter L. Bergers und Thomas Luckmanns und die Habitustheorie Pierre Bourdieus. Es wird versucht, die Arbeiten zum Karnismus mit diesen klassischen Theorien zu vereinbaren und aus einem neuen Blickwinkel zu betrachten. Bergers und Luckmanns Theorie der sozialen Konstruktion der Wirklichkeit wird sich als

”

[Es überrascht], dass diese Tiere bis vor kurzem **kaum** von der Soziologie **berücksichtigt** wurden.

ein ausschlaggebendes Mittel erweisen um zu erklären, warum die westliche Kultur beispielsweise Schweine, aber keine Hunde isst. Pierre Bourdieus Habituskonzept soll anschließend verdeutlichen, wie sich Karnismus im Habitus einschreibt. Dabei spielt auch das Konzept der Sozialisation eine wichtige Rolle, die in einem modernen Verständnis nach Hurrelmann wie folgt definiert werden kann:

Sozialisation bezeichnet [...] den Prozess, in dessen Verlauf sich der mit einer biologischen Ausstattung versehene menschliche Organismus zu einer sozial handlungsfähigen Persönlichkeit bildet, die sich über den Lebenslauf hinweg in Auseinandersetzung mit den Lebensbedingungen weiterentwickelt. Sozialisation ist die lebenslange Aneignung von und Auseinandersetzung mit den natürlichen Anlagen, insbesondere den körperlichen und psychischen Grundmerkmalen, die für den Menschen die ‚innere Realität‘ bilden, und der sozialen und physikalischen Umwelt, die für den Menschen die ‚äußere Realität‘ bilden (Hurrelmann 2006: 16).

Die Soziologie und die Mensch-Tier-Verhältnisse

In ihrer Untersuchung verdeutlicht Melanie Bujok (2015) das gesellschaftliche Mensch-Tier-Verhältnis anhand des folgenden Beispiels: Die Hauptfigur steigt morgens aus einem Bett mit Daunenfederdecke, wäscht sich mit einer aus tierischen Fetten hergestellten Seife, trinkt einen Milchkaffee und liest in einer Tageszeitung, dass in dem Dorf, durch das sie oftmals bei einem ihrer Ausritte gekommen ist, ein neuer Schweinemastbetrieb gebaut werden soll. Später versorgt sie die Fische im Aquarium, packt ein Käsebrod für die Arbeit ein, zieht sich eine Jacke mit Fellkapuze über, sieht den Wagen der Marke „Jaguar“ des Nachbarn, bemerkt an der Bushaltestelle Werbung für einen Zirkus mit Raubtier-Dompteuren, beobachtet in der Mittagspause Angler sowie Menschen, die ihre Hunde ausführen, sieht auf der Heimfahrt einen Button mit einer Friedenstaube am Rucksack eines Jugendlichen usw. (vgl. Bujok 2015: 107f.). Anhand dieser Fülle an Interaktionen des Menschen mit anderen Tieren überrascht es, dass diese Tiere bis vor kurzem kaum

von der Soziologie berücksichtigt wurden. Das hat unterschiedliche Gründe. So hat sich zum Beispiel die Soziologie immer als eine Humanwissenschaft verstanden. Natur und Tiere wurden eher ausgeklammert und der Biologie und den Naturwissenschaften überlassen. „Somit erkennt die Soziologie [...] Tiere bisher kaum als soziale Akteure bzw. Interaktionspartnerinnen und -partner an und betrachtet die sich auf diese beziehenden sozialen Praxen, Institutionen und kollektiven Denkmuster als nicht untersuchungsrelevant.“ (Gutjahr/Sebastian 2013: 59)

Traditionell hat auch der Begriff der Gesellschaft Tiere zumeist ausgeschlossen. Wie wir später noch sehen werden, beruht dies in den meisten Fällen auf einem gesellschaftlich konstruierten und tief verwurzelten, gegensätzlichen Natur/Kultur-Dualismus, der auch die Soziologie prägt: Tiere werden der Sphäre der Natur zugeschrieben und sind somit aus der menschlichen Sphäre der Kultur und der Gesellschaft ausgegrenzt (vgl. Chimaira AK 2011: 17f., vgl. Gutjahr/Sebastian 2013: 59). Wie aber am obigen Beispiel dargelegt wurde, sind Tiere sehr wohl auch Teil der (nicht nur) von Menschen gemachten Kultur und Gesellschaft, sei es tatsächlich oder symbolisch.

Die gesellschaftliche Konstruktion des „Tiers“

Während ein kleiner Teil von Tieren als Haustiere betrachtet und behandelt wird, lebt der Großteil der von Menschen gehaltenen Tiere jedoch so, dass sie einen Nutzen für den Menschen erfüllen sollen, zum Beispiel zur Herstellung von Lebensmitteln, Medikamenten, Kosmetika oder als Unterhaltungszweck im Zirkus. Meist sind diese Haltungsformen mit Gewalt- und Machtstrukturen verbunden (vgl. Pfeiler/Wenzel 2015: 189). Ein zentrales Thema zieht sich durch fast alle diese Beziehungsformen: Der Dualismus zwischen Mensch und Kultur auf der einen und Tier und Natur auf der anderen Seite (vgl. Noske 2008: 85ff.). Dieser Dualismus ist ein typisches Denkmuster westlicher Gesellschaften mit ihrer Programmatik der Naturbeherrschung und dem „Tier“ als zentrales Symbol dieser Naturbeherrschung: „Indem das Tier als Hervorbringung eines blinden, bewusstlosen Naturprozesses betrachtet und in Kontrast zum ‚Kulturwesen Mensch‘ gestellt wird, erfolgt seine Unterwerfung, Versachlichung und industrielle Massenausbeutung.“ (Mütherich 2003: 17) Dabei stellt schon alleine die Kategorisierung in „Mensch“ und „Tier“ ein Problem dar. Naturwissenschaftlich betrachtet gehören Menschen zum Tierreich, sie sind eine Tierart unter vielen. Wenn wir aber umgangssprachlich von Tieren sprechen – und diese Deutung ist

die dominierende – so meinen wir damit Millionen unterschiedliche Spezies, vom Regenwurm bis zum Gorilla, klammern aber den Menschen aus (vgl. Mütterich 2015: 50). „Menschen sind Tiere und gleichzeitig das Gegenteil von Tieren.“ (Mütterich 2003: 18)

Ein weiteres Problem stellt der polemische Unterton des Tierbegriffs dar. „Das Tier“ und vor allem „das Tierische“ sind mit Attributen wie „dumpf“, „triebhaft“, „roh“, oder „grausam“ versehen (vgl. Mütterich 2015: 51). Die Ursprünge dafür reichen zurück bis in die Anfänge der abrahamitischen Religionen Judentum, Christentum und Islam und ihre patriarchalen Viehzüchterkulturen, einschließlich ihrer Vorstellung eines allmächtigen, männlichen Schöpfergottes, in denen der (männliche) Mensch als dessen Ebenbild fungiert, während der Teufel mit tierlichen Attributen, wie Schafshörnern oder Ziegenbeinen, versehen oder ganz als Schlange oder Drache dargestellt wurde (vgl. Mütterich 2003: 20ff).

Eine kulturhistorische Abarbeitung könnte hier als Grundlage für weitere Forschungen zum gesellschaftlichen Mensch-Tier-Verhältnis der okzidentalen Denktradition dienen, ist aber nicht Gegenstand dieser Arbeit. Zwei besonders wichtige Punkte sollen hier dennoch nicht unerwähnt bleiben:

Zum einen ist dies der Einfluss des Philosophen René Descartes auf die westliche Philosophiegeschichte und unser heutiges

Verständnis von Menschen und Tieren:

Mit seiner expliziten Zweiteilung der Welt durch die Entgegensetzung von Geist/Denken (res cogitans) auf der einen und Körper/Materie (res extensa) auf der anderen Seite verstärkt Descartes den tiefenkulturellen Dualismus abermals. Der Mensch, so Descartes, sei unzweifelhaft Bewohner beider Welten, während die Tiere aufgrund ihres vollkommenen Vernunftmangels, der sich durch ihre Sprachunfähigkeit beweise, nur in der Welt der Materie existierten. (Mütterich 2003: 25)

Diese Überlegungen führten dann auch zu Descartes' Schlussfolgerung des „Tiers“ als ein seelen- und empfindungsloser Automat, der die Nutzung von Tieren unter anderem für Versuchsexperimente moralisch rechtfertigen ließ (vgl. Noske 2008: 113). Zum anderen spielt auch das Zeitalter der Aufklärung für unser heutiges Mensch-Tier-Verhältnis eine zentrale Rolle:

Im Rahmen der Säkularisierung wird die Vernunft [...] zu einem ‚Wesensmerkmal‘ des Staates wie auch des sittlich und rational handelnden Bürgers, d.h. des weißen besitzenden Mannes. [...] Indem der Homo Sapiens als Gattungswesen zum Endzweck, d.h. zum eigentlichen und einzigen Zweck der Naturentwicklung und -geschichte

erklärt wird, wird ihm – anders als in seiner fremdbestimmten Rolle als ‚Krone der Schöpfung‘ – ein entwicklungs-geschichtlich autonomer und gottgleicher Sonderstatus zuteil. Da nach dieser teleologischen Vorstellung die gesamte Naturgeschichte ihren Sinn erst in der Heraufkunft des Menschen findet, werden alle anderen – tierlichen – Gattungen, zumal sie als vorgängig und entwicklungsunfähig gelten, als überholte evolutionäre Vorformen und damit als ein von der Natur gestiftetes Material für menschliche Zwecke betrachtet. Die Kraft der hieraus ableitbaren Legitimationen für die Verdinglichung und die forcierte Ausbeutung von Tieren wird hier unmittelbar deutlich. (Mütherich 2003: 26)

18

Aus dieser ideengeschichtlich dualistischen Tradition ergibt sich laut Mütherich eine antithetische Gleichungskette, die durch ihren hohen Legitimationswert eine bis heute zentrale Argumentationshilfe zur Höher- und Minderwertigkeit liefert:

Die Antithetische Gleichungskette

Vernunft	Trieb
Moral	Instinkt
Seele	Körper
Geist	Materie
Kultur	Natur
Mensch	Tier
Gut	Böse
(Gott)	(Satan)

Im Zuge dieser Dichotomie konstruieren Menschen sich selbst in Abgrenzung zu Tieren als höherwertig, moralisch rein, sauber, gut, nicht gewalttätig und nicht abartig. Gesellschaftlich wird dann der Mensch als die Norm gesetzt, während „das Tier“ als „das Andere“ konstruiert wird, eine der Grundlagen für seine Unterdrückung (vgl. Buschka/Rouamba 2013: 25). Der mit einem Wertgefälle versehene Dualismus zwischen Mensch (Kultur) und „Tier“ (Natur) stellt also eine gesellschaftliche Konstruktion dar, deren Funktion nicht nur die Legitimierung der teils gewalttätigen Behandlung von Tieren ist, sondern die sich, wie wir sehen werden, auch durch Sozialisierung im Habitus des Individuums festschreibt.

Karnismus und Fleischkonsum

Bevor sich den weiteren Ausführungen genähert wird, muss das Konzept des Karnismus erst einmal genauer erklärt werden. Der Begriff wurde erstmals 2001 von Melanie Joy verwendet und beschreibt, wie bereits erwähnt, ein System aus Überzeugungen (bzw. eine Ideologie oder eine Weltsicht), die es Menschen ermöglicht, ihr Mitgefühl, das sie generell für fühlende Wesen empfinden, bei den für sie als essbar geltenden Tierarten auszuschalten (vgl. Mannes 2015: 191). Die Frage, wieso Menschen, die sich selbst als tierliebend bezeichnen, bestimmte Tierarten essen

können, ohne dass sie dabei irgendeinen Widerspruch verspüren, beantwortet Joy mit der Entwicklung einer antrainierten Weltsicht, die verhindert, dass dem Individuum die Ambivalenz zwischen seinen Überzeugungen („Ich bin gegen Tierquälerei“) und seinen Handlungen („Ich esse das Fleisch getöteter Tiere“) nicht mehr bewusst ist (vgl. Joy 2003: 1). Dabei kommt es zu einer veränderten Wahrnehmung des Selbst und der eigenen Handlungen, so dass diese Ambivalenz nicht nur größtenteils im Unbewussten verborgen bleibt, sondern dass das Individuum sogar den Anschein hat, seine Handlungen wären mit den eigenen Werten im Einklang. Dies funktioniert unter anderem durch psychische Betäubung (*psychic numbing*):

Psychic numbing is an interruption in psychoemotional processing which leads to diminished or blunted feeling. It is facilitated by and manifested in various ego defense mechanisms. Psychic numbing is thought to allow one to participate in violent practices without experiencing apparent cognitive-affective disturbance. (Joy 2003: ii)

Als einerseits eine gewaltvolle und andererseits eine gesellschaftlich dominierende (das heißt institutionalisierte, von fast der gesamten Gesellschaft durch tägliche Praxis mitgetragene und im Habitus der Individuen festgeschriebene) Weltsicht bedient sich Karnismus – so wie auch

andere gewaltvolle und dominierende Weltsichten (bspw. Sexismus, Rassismus oder Heterosexismus) – gewisser gesellschaftlich verankerter und sozialer wie psychologischer Schutzmechanismen. Diese ermöglichen es dem Individuum erst, die Ambivalenz zwischen Werten und Handlungen nicht bewusst wahrzunehmen, um somit in der Lage zu sein, bestimmte Spezies zu essen. Welche Spezies als essbar gelten, unterscheidet sich von Kultur zu Kultur: „Carnism does not refer to a clear cut and monolithic ideology. American carnism is not the same as the French or Chinese manifestations of this ideology“ (Desaulniers/Gibert 2014: 297). Diese Schutzmechanismen sind grob in drei Kategorien eingeteilt (vgl. Mannes 2015: 191):

1. Leugnung, die sich zum Beispiel durch Dissoziation bemerkbar macht, indem unangenehme Gefühle und Gedanken in Verbindung mit dem Fleischkonsum aus dem Bewusstsein ausgeschlossen werden (vgl. Joy 2003: 111ff.). Aber auch die Vermeidung mit der Konfrontation der Fleischproduktion spielt hier eine Rolle (vgl. Joy 2003: 123f.).
2. Die Rechtfertigung durch die drei Ns der Rechtfertigung – Fleisch essen sei normal („Alle tun es“), natürlich („Unsere Vorfahren haben bereits Fleisch gegessen“) und notwendig (zum Beispiel indem wir lernen zu

glauben, Fleisch sei das einzige Nahrungsmittel, das Protein liefere) (vgl. Joy 2003: 110).

3. Und schlussendlich die Wahrnehmungsverzerrung, die sich wie folgt äußern kann: Dichotomisierung bzw. Kategorisierung (Aufteilung von Tierarten in essbar und nicht essbar) (vgl. Joy 2003: 102ff.), Übergeneralisierung bzw. Entindividualisierung (vgl. Joy 2003: 119ff.), Objektifizierung bzw. Verdinglichung (vgl. Joy 2003: 125f.), Rationalisierung (vermeintlich rationale Erklärungen für irrationales Verhalten) (vgl. Joy 2003: 126ff.) und Ekel bzw. die Abwesenheit von Ekelgefühlen beim Konsum der als essbar erlernten Tierarten (vgl. Joy 2003: 128).

Joy fasst ihre Ergebnisse wie folgt zusammen:

1. Menschen streben nach kognitiver Konsistenz und einem positiven Selbstbild.
2. In der westlichen Kultur ist ein positives Selbstbild nicht mit Gewalt gegenüber unschuldigen Lebewesen vereinbar.
3. Die aktuelle Fleischproduktion ist ein unnötiger Gewaltakt.
4. Durch Fleischkonsum macht man sich an dieser Gewalt in einer gewissen Art mitverantwortlich.
5. Deswegen löst Fleischkonsum kogni-

tive moralische Dissonanz aus.

6. Karnistische Betäubung mildert diese Dissonanz durch soziale und psychologische Schutzmechanismen ab (vgl. Joy 2003: 16f.).

Im Folgenden soll nun der Zusammenhang zwischen Karnismus und der sozialen Konstruktion der Wirklichkeit genauer erörtert werden.

Karnismus und die gesellschaftliche Konstruktion des Fleischkonsums

Berger und Luckmann treffen eine dialektische Aussage über die Gesellschaft: Einerseits sei sie ein Produkt des Menschen. Da sie aber auch auf den Menschen einwirke, sei der Mensch wiederum ein Produkt der Gesellschaft. Diese Beschreibung bietet bereits konkrete Anhaltspunkte, um den Umstand – und damit eine Kernaussage der Karnismus-Theorie – zu erklären: Warum Menschen in den meisten Kulturen aus Millionen von Spezies nur eine Handvoll an Tierarten als essbar betrachten, warum sie den Konsum anderer Tierarten oft als ekelhaft empfinden (bzw. warum sie den Konsum der Handvoll als essbar eingestuft Tierarten als *nicht* ekelhaft empfinden), warum sich diese Tierarten von Kultur zu Kultur unterscheiden, und schlussendlich warum Menschen das Essverhalten ihrer eigenen Kultur als rational

und das Essverhalten anderer Kulturen oft als irrational und abstoßend erachten (vgl. Mahlke 2014: 23). All diese Ernährungsweisen sind spezifisch kulturelle Produkte des Menschen. Sie haben weniger mit der körperlich-physiologischen Verfassung des Menschen an sich zu tun, als vielmehr mit der spezifisch soziokulturellen historischen Entwicklung der jeweiligen Gesellschaft. Insofern ist aber auch das Ernährungsverhalten jedes einzelnen Individuums innerhalb dieser Gesellschaft wiederum ein Produkt dieser Gesellschaft.

Es sei daran erinnert, dass dieser dialektische Prozess (Gesellschaft als Produkt des Menschen – der Mensch als Produkt der Gesellschaft) aus drei Komponenten besteht: Externalisierung, Objektivierung und Internalisierung. Wie bereits dargelegt, beschreibt Berger Externalisierung als ein „ständiges Strömen menschlichen Wesens in die Welt, des materiellen und immateriellen Handelns von Menschen“ (Berger 1988: 4). Der Konsum des Fleisches bestimmter Tierarten kann als solch ein ständiges Strömen materiellen Handelns betrachtet werden. Bei der Berücksichtigung der Massen an Fleisch, die in Deutschland und anderswo auf der Welt verspeist werden (siehe Abbildung 2, Seite 23) kann man leicht erkennen, welchen Einfluss dieses als normal geltende Strömen materiellen Handelns haben muss.

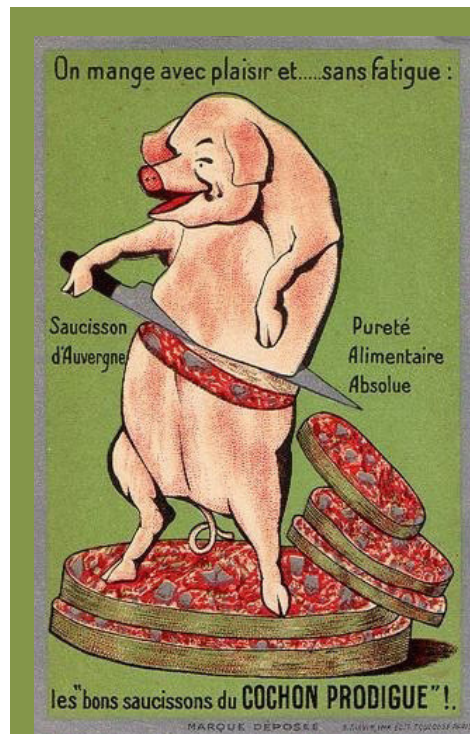
Aber auch das immaterielle Handeln spielt eine ebenso wichtige Rolle. Es handelt sich um die Überzeugungen und Weltsichten,

die nicht nur während des Konsums tierischer Produkte, sondern auch durch (verbale und non-verbale) Kommunikation ständig mittransportiert werden und das Denken und Handeln des Menschen formen. Bilder, auf denen Tiere sich zum Beispiel selbst zubereiten, um gegessen zu werden, können nicht nur als ein materielles Handeln (durch das Erstellen solcher Bilder) betrachtet werden, sondern durch die Art von Kommunikation, die dadurch mittransportiert wird, auch als ein immaterielles, das den Konsum dieser Tiere legitimieren soll.

21

Abbildung 1

Schwein zerlegt sich selbst, um verspeist zu werden



Quelle: Garval 2015

Übersetzung des Werbetextes

„Wir essen mit Freude und ohne Erschöpfung: Wurst aus Auvergne – absolute Lebensmittelreinheit – die ‚guten Würste des spendablen Schweins‘!“

22

Den Prozess der Objektivierung beschreibt Berger als die „Gewinnung einer Wirklichkeit (durch die Produkte wiederum sowohl materiellen wie immateriellen Handelns), einer Wirklichkeit, die ihren Hervorbringern dann als Faktizität, außen und anders als sie selbst, gegenübersteht“ (Berger 1988: 4).

Der Konsum des Fleisches bestimmter und nicht anderer Tierarten kann als solch eine Faktizität betrachtet werden, die zwar vom Menschen stammt, aber nun außerhalb des Menschen besteht. Es entwickelt sich eine Realität *sui generis*, die vorschreibt, welche Tierarten gegessen werden dürfen und welche nicht. Dies äußert sich nicht nur in gesellschaftlichen Normen, deren Brechen mit sozialer Ächtung bestraft werden würde (zum Beispiel wenn Menschen als „barbarisch“ und „grausam“ etikettiert werden, die innerhalb einer Kultur, in der Hunde als Haustiere gelten, diese schlachten und verspeisen). Das zeigt sich auch in institutionalisierten Gesetzen, durch die zum Beispiel in den meisten okzidentalen Gesellschaften das Schlachten von Hunden, im Gegensatz zum Schlachten von Schweinen, juristisch verfolgt werden würde.

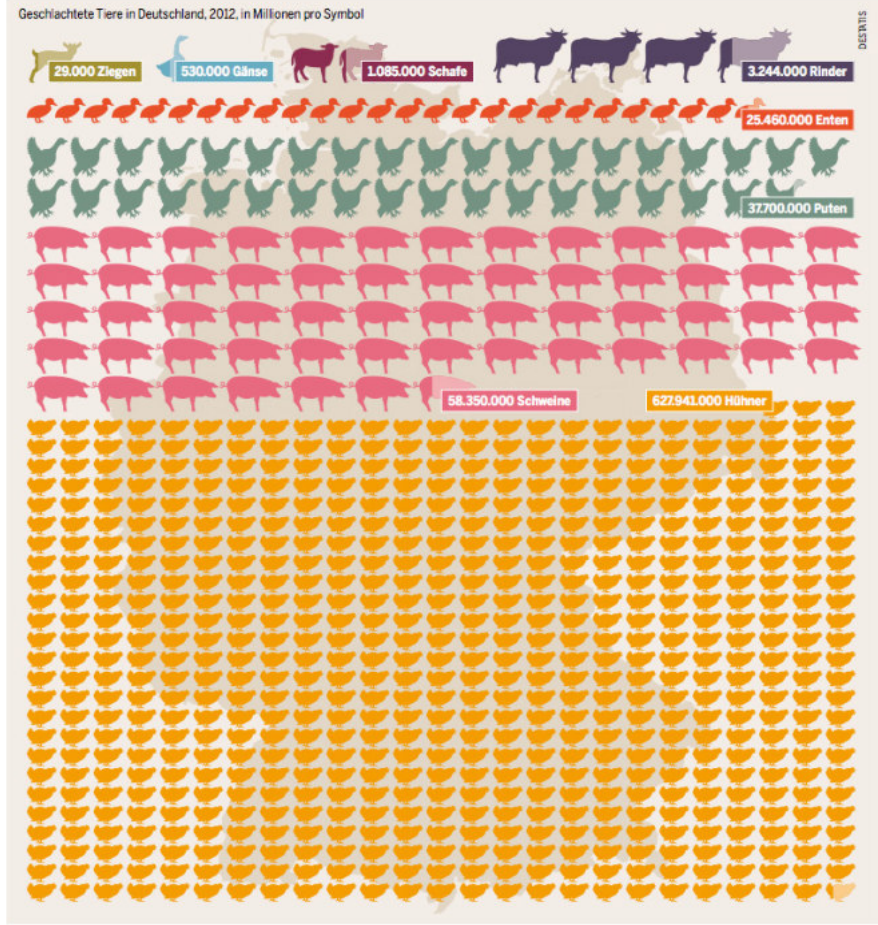
Das ursprüngliche Produkt des Menschen, dass er nur bestimmte Tierarten isst und andere nicht, gewinnt ein Eigenleben ihm gegenüber.

Dadurch wird also wiederum Druck auf den Menschen ausgeübt, sich dieser Realität anzupassen. Es kommt durch Sozialisierung zur Internalisierung des Karnismus, also zur „Wiederaneignung eben dieser Wirklichkeit seitens der Menschen, die sie noch einmal aus Strukturen der objektiven Welt in solche des subjektiven Bewusstseins umwandeln“ (Berger 1988: 4). Es versteht sich von selbst, dass dieses durch die Sozialisierung ausgelöste Zurückholen der objektiven in die subjektive Welt *unbewusst* passiert. Es kann also behauptet werden, dass der Fleischkonsum per se kein rein biologisches, sondern vielmehr ein soziales Phänomen ist. Trotzdem erscheint es den Menschen durch diese unbewussten Prozesse als ein biologisches, ein „natürliches“. Dies äußert sich auch in dem Umstand, dass es lange Zeit überhaupt keinen Namen für dieses soziale Phänomen gab. Es lag, und liegt meistens weiterhin, schlichtweg außerhalb unseres direkten Bewusstseins. Es verbleibt unsichtbar. Menschen, die auf Fleisch und andere tierliche Produkte verzichten, werden gemeinhin als Vegetarier_innen und Veganer_innen bezeichnet. Menschen, die sich nicht vegetarisch oder vegan ernähren, werden dagegen meist als „normal“, als „omnivor“ oder „karnivor“ betitelt. Dies reflektiert jedoch nur wiederum den biologischen Schein des sozialen

Abbildung 2

Geschlachtete Tiere in Deutschland

Unsichtbares Geschäft hinter Fabrikmauern, sichtbare Ergebnisse im Supermarkt



Phänomens des Fleischkonsums. Manchmal werden sie auch „Fleischesser_innen“ bezeichnet, so als wäre es ein bloßes Verhalten, das nichts mit einer gesellschaftlich tief verankerten Weltsicht (mitsamt dem dialektischen Prozess der sozialen Konstruktion der Wirklichkeit und der damit verbundenen Sozialisierung) zu tun hätte. Diese Weltsicht, Karnismus, ist – eben weil alle darin sozialisiert wurden und deren Prämissen weitestgehend institutionalisiert haben – so allgegenwärtig. Sie gilt deshalb als so selbstverständlich, dass sie überhaupt nicht mehr als Weltsicht, als ein System aus Überzeugungen oder Ideologie wahrgenommen wird, sondern als „so, wie die Dinge nunmal sind“, bzw. als etwas „Normales“ und „Natürliches“, ja sogar „Notwendiges“, eine „Selbstverständlichkeit“, die an jede neue Generation weitergegeben und somit reproduziert wird: „The dominant culture has neglected to recognize or name this belief system [carnism] since its very prevalence makes it a social norm, concealing the underlying assumptions on which it is based.“ (Joy 2003: 7f.)

Wie wird Fleischkonsum nun gesellschaftlich legitimiert? Berger bezeichnet Legitimierung als „das Erklären und Rechtfertigen einer Gesellschaftsordnung mittels des in ihr gesellschaftlich objektivierten ‚Wissens‘“ (Berger 1988: 29). Die Arbeiten rund um die Erforschung des Karnismus fügen sich auch hier nahtlos ein. Das als „normal“, „natürlich“ und „notwendig“

geltende Schlachten und der Konsum einiger weniger im Gegensatz zu allen anderen Tierarten kann als ein solches gesellschaftlich objektiviertes ‚Wissen‘ bezeichnet werden: „Die Essbarkeit einer Sache hängt nicht von ihrem Geschmack ab, sondern davon, ob wir sie als akzeptables Nahrungsmittel einordnen. [] Geschmack ist erlernt, er ist weitgehend davon bestimmt, ob wir glauben, wir *müssten* etwas mögen.“ (Fiddes 2001: 50, Herv. im Original)

Da jedoch Forschungen zeigen, dass (mit Ausnahme gewisser Anomalien wie Psychopathie) alle Menschen dazu neigen mehr oder weniger Mitgefühl mit sowohl Menschen als auch Tieren zu empfinden (vgl. Filippi et al. 2010), muss diese Gesellschaftsordnung umso mehr erklärt und gerechtfertigt, sprich *legitimiert* werden. Dies geschieht einerseits auf objektiver Ebene durch Institutionalisierung (zum Beispiel durch Gesetze, die das Schlachten von Nutztieren erlauben, aber das Schlachten der meisten anderen Tiere, insbesondere von Haustieren, verbieten), aber andererseits vor allem auf subjektiver Ebene durch unbewusste Sozialisierung und Internalisierung dieser Gesellschaftsordnung beim Individuum. Somit wird also die Weltsicht Karnismus nicht nur auf objektiver, sondern vor allem auf subjektiver, unbewusster Ebene gewahrt, bewährt und reproduziert. Und wir können davon ausgehen, dass Verdinglichung und Entindividualisierung der Tiere hier noch eine

größere Rolle spielen als beim allgemeinen okzidentalischen Mensch-Tier-Verhältnis, insbesondere im Hinblick auf die These,

dass das wichtigste Merkmal von Fleisch seine greifbare Verkörperung der Herrschaft des Menschen über die natürliche Welt ist. [...] Das Muskelfleisch anderer hochentwickelter Tiere zu verzehren, drückt eindringlich unsere überragende Macht aus. Dies bedeutet nicht zwangsläufig, dass jede und jeder von uns immer dann, wenn sie oder er in ein Stück Fleisch hineinbeißt, bewusst die Unterjochung von Tieren gutheißt. Der Zusammenhang zur Beherrschung der Umwelt muss nicht individuell bewusst hergestellt werden, um zu wirken. (Fiddes 2001: 15)

Und der Verzehr von Tierfleisch eigne sich hervorragend dazu, Macht über die Natur zu verkörpern:

Es passt ins Bild, dass die Fleischmenschen, die die meisten Menschen verzehrten, ungefähr vom siebzehnten Jahrhundert an größer wurden und Fleisch für sie eine größere Bedeutung erlangte. Die Wissenschaft hob in dieser Zeit die Notwendigkeit der Beherrschung der Natur hervor. Moralisch unterstützt wurde sie dabei durch mechanistische Philosophen, die die nicht menschlichen Tiere als verfeinerte Maschinen

darstellten. War früher vielleicht die Umweltkontrolle für die meisten Menschen, die vom Land leben mussten, eine grundlegende Notwendigkeit, so entwickelte sie sich jetzt und in einem unvorhergesehenen Ausmaß zu einem ideologischen Grundsatz der urbanen Gesellschaft. Fleisch war das Mittel, durch das mustergültig die Macht der menschlichen Industrie demonstriert werden konnte. (Fiddes 2001: 267f.)

Auf der Ebene der Sprache werden vom Kind in unzähligen Situationen bereits die Begriffe gelernt, mit denen es unterschiedliche Tiere in die Kategorien essbar und nicht essbar oder in die Kategorien Nutztiere, Haustiere oder Wildtiere einteilen kann. Kinderbücher über Bauernhöfe, Familienleben, Zoos und Wildnis sensibilisieren das Kind für die unterschiedlichen Verhaltensweisen, die gegenüber den jeweiligen Tierarten gesellschaftlich praktiziert werden. Beim Essen lernt es, Wörter wie „Chicken Nuggets“ oder „Schweineschnitzel“ als Selbstverständlichkeit anzusehen, während Wörter wie „Hundegulasch“ mindestens dadurch seltsam bleiben, dass sie nie im Sprachgebrauch auftauchen. Auf die Frage eines Kindes in der okzidentalischen Gesellschaft, warum man denn gerade Schweine, aber keine Hunde isst, würden viele wohl mit „So ist es nun mal“ antworten. Tatsächlich fällt das Tier in der Beschreibung des Nahrungsmittels einfach weg, wird somit also teils unsichtbar,

99

Wer groß werden will, **muss** Fleisch essen.

teils wird die „richtige Tierart“ aber auch einfach implizit mitgemeint: Schnitzel meint eben Schweine- oder Kalbschnitzel, Nuggets sind „selbstverständlich“ immer vom Huhn, und Gulasch ist in der Regel Rindergulasch.

Auf der Ebene der Legenden und Lebensweisheiten lassen sich Joys drei Ns der Rechtfertigung wiederfinden: Tiere essen sei normal, natürlich, notwendig. Dazu gehören zum Beispiel Aussagen wie „Wer groß werden will, muss Fleisch essen“ oder „Männer essen Fleisch“, aber auch „Wir haben schon immer Fleisch gegessen“ oder „Der Mensch befindet sich an der Spitze der Nahrungskette“. Diese Legenden und Lebensweisheiten sind wichtig, um die Prozesse der Normalisierung/Normativierung und Naturalisierung/Biologisierung eines kulturellen Überzeugungssystems zu stabilisieren. Joy meint dazu:

Die Drei Ns sind in unserem gesellschaftlichen Bewusstsein so tief verwurzelt, dass sie unser Handeln steuern, ohne dass wir überhaupt darüber nachdenken müssen. Sie denken für uns. Wir haben sie so vollständig verinnerlicht, dass wir oft nach ihren Grundsätzen leben, als wären sie allgegenwärtige Wahrheiten (Joy 2013: 110). [...] Na-

turalisierung macht Ideologien in geschichtlicher, göttlicher und biologischer Hinsicht unangreifbar. (Joy 2013: 124)

Auf der Ebene der Theorien und Institutionen werden die Nutzung und der Konsum bestimmter Tiere dann noch einmal stärker auf einer übergeordneten Sphäre legitimiert. Religion (Gott schuf den Menschen nach seinem Ebenbild), Wissenschaft (der Mensch an der vermeintlichen Spitze der Nahrungskette; Klassifizierung von Menschen als omnivore Lebewesen) und geschichtliche Interpretationen (erst durch den Fleischkonsum sei es zur raschen Entwicklung des menschlichen Gehirns gekommen) spielen hier eine wichtige Rolle. Besonders aber das Rechtssystem ist zentral: „Indem die Grundsätze einer Ideologie in Gesetze gegossen werden, entsteht ein Zwang zur Konformität mit dem System.“ (Joy 2013: 117) Die jeweiligen Institutionen treten dabei als „Stimmen der Vernunft“, als „rational“ und „gemäßigt“ auf (vgl. Joy 2013: 112). Dabei sind auch sie in das jeweilige System eingebettet, das ihre Weltsicht mit beeinflusst.

Schlussendlich mündet dies dann in die letzte Ebene der symbolischen Sinnwelt, die das finale und komplette Werte-, Überzeugungs- oder Glaubenssystem des

Abbildung 3

Auszug aus einem Kinderbuch mit Bauernhofgeschichten

Die Tiere, die von dieser Kultur als essbar eingestuft werden, werden als uninteressiert beschrieben und beschäftigen sich eher mit Tätigkeiten, die ihrer Rolle als dem Menschen nützliche Tiere zugeschrieben werden. Im Kontrast dazu werden die Kaninchen, die in Deutschland eher selten gegessen und viel öfters als Haustiere gehalten werden, verspielt dargestellt. Das Kind lernt somit, Schweine, Hühner und Kühe als Nahrungslieferanten zu betrachten, mit denen man nicht spielt. Kaninchen wiederum sind – ähnlich wie Katzen und vor allem Hunde – Spielgefährten.



Der kleine Hase

Eines Tages hoppelt der kleine Hase zum Bauernhof.
Ob er hier Freunde zum Spielen findet?
„Wollen wir zusammen hüpfen?“, fragt er die Kühe.
Doch die Kühe möchten lieber ihr Heu fressen.
„Wollen wir Fangen spielen?“, fragt er die Hühner.
Doch die Hühner möchten lieber Eier legen.
„Wollen wir Verstecken spielen?“, fragt er die Schweine.
Doch die Schweine möchten sich lieber im Schlamm
suhlen.
Der kleine Hase lässt die Ohren hängen:
„Will denn niemand mit mir spielen?“
„Doch, wir!“, rufen die Kaninchen.
Zusammen spielen sie Fangen und Verstecken, bis sie
ganz müde sind.
Der kleine Hase muss nach Hause.
„Spielen wir morgen wieder?“, fragen die Kaninchen
ihren neuen Freund.
„Aber ja!“, ruft der kleine Hase und hoppelt fröhlich
davon.

Karnismus darstellt. Es ist quasi das Endresultat aller vorangegangenen Legitimationen und bettet diese in eine einheitliche Sinnwelt ein.

Karnismus und Habitus

Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit ist nur eine Theorie, mit der sich das Phänomen des Fleischessens erklären lässt. Eine andere ist Bourdieus Habituskonzept: „Das Essen von Fleisch ist ein Teil dessen, was Bourdieu [] unseren ‚Habitus‘ nennt – eine von den meisten Menschen nicht hinterfragte Grundregel.“ (Fiddes 2001: 18) Als die bestimmte Art und Weise, wie die Welt betrachtet wird, liefert Bourdieus Arbeit wichtige Ansätze, um das Mensch-Tier-Verhältnis und spezifisch die Weltsicht Karnismus zu erklären: „Bourdieu vereint seine theoretischen Gedanken mit einer Fülle von empirischem Material, mit welchem er belegt, dass hinter scheinbar individuellen Vorlieben, die sich im Habitus manifestieren, gesellschaftliche Klassenunterschiede stehen. Geschmack ist demnach nie Produkt einer individuellen Wahl, sondern immer gesellschaftlich generiert.“ (Reitmeier 2013: 30) Folglich gehören die Ess- und Lebensgewohnheiten zum spezifischen Habitus eines jeden Menschen und einer jeden Gesellschaft. Karnismus kann dabei als eine der von Bourdieu beschriebenen Weltsichten beschrieben werden, die in

Handlungssituationen (dem Essen des Fleisches bestimmter und nicht anderer Tierarten) verwirklicht wird. Mit anderen Worten: Der karnistische Habitus kann als das Erzeugungsprinzip der Praxis des Fleischkonsums betrachtet werden.

„Es sind das Natürliche und das Selbstverständliche, die ‚Doxa‘, die das Denken, Sehen und Handeln anleiten.“ (Münch 2004: 422) Es wird mehr als deutlich, wie sich die Habitus-theorie Bourdieus in die oben ausgeführten Überlegungen eingliedert. Normal, natürlich, notwendig, selbstverständlich, alles Eigenschaften, mit denen der Konsum des Fleisches bestimmter Tierarten gesellschaftlich legitimiert wird. Karnismus also als Doxa, die das Denken (Nutztiere sind zum Essen da), Sehen (Verdinglichung und Entindividualisierung, Nutztiere als Besitz) und das Handeln (Essen von Fleisch) lenken. Wir kommen hier noch einmal auf die Internalisierung zurück, wenn wir sagen, dass der karnistische Habitus die Verkörperung der dauerhaften Sozialstruktur und -organisation innerhalb der Persönlichkeit der Menschen ist – das Mensch-Tier-Verhältnis, die damit verbundenen Machtrelationen und die in der *Social Dominance Theory* gesehenen hierarchischen Strukturen, wobei in unserem Fall die Menschen an der Spitze und die als essbar eingestuft Tiere ganz am Ende stehen.

Dabei interessieren hier weniger die Unterschiede im Habitus zwischen einzelnen Gruppen innerhalb einer Gesellschaft (bei-

spielsweise milieuspezifische Essgewohnheiten). Stattdessen ist hier der spezifische Habitus einer Gesellschaft als Ganzes (im Vergleich zu einer anderen) von Interesse. Durch diesen Habitus lässt sich verstehen, warum in Indien zum Beispiel das Essen von Hühnern als selbstverständlich gilt, während das Essen von Kühen verboten ist. Die spezifische Doxa des Habitus jeder dieser Kulturen und Gesellschaften werden im Unbewussten des Individuums verinnerlicht, so dass es genau jene (karnistischen) Weltansichten und Vorstellungen für selbstverständlich, normal und natürlich hält, die denen seiner Kultur entsprechen. Der karnistische Habitus funktioniert ganz im Sinne Bourdieus (vgl. Bourdieu 2015: 169) als eine Handlungs-, Wahrnehmungs- und Denkmatrix.

„Nichts erscheint unaussprechlicher, unkommunizierbarer, unersetzlicher, unnachahmlicher und dadurch kostbarer als die einverlebten, zu Körpern gemachten Werte.“ (Bourdieu 2015: 200) Durch die unbewusste Verinnerlichung des Habitus wirkt die karnistische Prägung automatisch, ohne dass das Individuum eine freie Entscheidung getroffen hätte, ob und welche Tierarten es essen möchte oder nicht. Der sogenannte Hysteresiseffekt kann dabei erklären, warum der Fleischkonsum so hartnäckig bestehen bleibt. Ein einmal einverlebter Habitus ist schwer zu verändern:

Ernährungsgewohnheiten sowie die Affinität zum Kochen und Essen entstehen und festigen sich über die emotionale Bindung und Gewöhnung durch sich ständig wiederholende Erfahrungen im Alltag, von denen man geprägt wird. Dies erklärt auch, warum Esserziehung und Ernährungsberatung scheitern: [] Emotionale Verankerung und Besetzung bestimmter Lebensmittel und Ernährungsweisen, schichtspezifische Körperbilder und Ernährungsmuster, die tief im Menschen verwurzelt sind, werden so gut wie nicht beachtet. [] [Das Ernährungsverhalten ist] durch emotionale Prägung und Habitus bedingt und kann kaum durch rationale Einsicht und Vernunft geändert werden. [] [Um] dauerhaft und nicht nur kurzfristig Erfolge [bei der Änderung von Ernährungsgewohnheiten] zu erzielen, [muss] Einfluss auf den Habitus genommen werden, was sehr frühes und auch kontinuierliches Engagement erfordert. (Reitmeier 2013: 336)

Der Habitus ist somit die Verinnerlichung der Herrschaftsstruktur, die durch Sozialisierung, einschließlich Kommunikation, den Habitus wiederum reproduziert: Als *opus operatum* ist der karnistische Habitus die erzeugte soziale Praxis des Fleischkonsums – als *modus operandi* generiert der karnistische Habitus zugleich die Praxis des Fleischkonsums.

Karnismusforschung: Quo vadis?

Mit dem Konzept des Karnismus hat Joy neue Impulse in die Sozialwissenschaften und die Psychologie gebracht, insbesondere für den Bereich der aufkeimenden Human-Animal-Studies. Darüber hinaus bietet ihre Theorie hinreichend Material, um einen neuen sowie einheitlich sozialpsychologischen, wissenssoziologischen und gesellschaftsstrukturellen Blickwinkel auf Machtverhältnisse und Unterdrückungsmechanismen zu werfen. Die vorliegende Arbeit konnte nachweisen, dass sich Joys Karnismustheorie sehr gut mit den klassischen soziologischen Theorien der sozialen Konstruktion der Wirklichkeit von Berger und Luckmann und des Habitus von Bourdieu zusammenführen lassen. Wie sich gezeigt hat, ist nicht nur der Konsum von Fleisch, sondern insbesondere der Konsum des Fleisches bestimmter Tierarten das Resultat einer gesellschaftlichen Konstruktion in einem dialektischen Prozess, bei dem sich der Fleischkonsum einerseits als das Verhalten und die karnistische Überzeugungen beim Individuum und andererseits als die Weltsicht Karnismus immer wieder und weiter reproduziert. Das Subjekt wird in eine objektive Welt hineingeboren, in der sich der Konsum des Fleisches mancher und nicht anderer Tierarten als objektive und institutionalisierte Wirklichkeit manifestiert und im Zuge von Sozialisierungsprozessen beim Subjekt

verinnerlicht, das heißt zur subjektiven Wirklichkeit wird. Das Subjekt wiederum reproduziert dann auf Basis dieser internalisierten Weltsicht die Welt neu.

Dabei kommt es bei der Sozialisierung zur Herausbildung eines spezifisch karnistischen Habitus, weshalb man die Sozialisierung mit Bourdieus Worten hier auch als Habitusformierung bezeichnen kann. Der karnistische Habitus unterscheidet sich dabei von Kultur zur Kultur. Andererseits bewirkt er wohl auch, dass das Individuum dazu neigt, den Habitus anderer Kulturen als eigenartig, abstoßend oder unmoralisch zu empfinden, wie hierzulande die Empörung über den Konsum von Hundefleisch in einigen asiatischen Regionen zeigt. Im Zuge der Sozialisierung lernen Menschen, ihr Mitgefühl für die in ihrer Kultur als essbar klassifizierten Tierarten zu reduzieren. Da diese Habitusformierung bei allen anderen Tierarten fehlt, lässt sich somit auch erklären, wieso Menschen in den meisten westlichen Kulturkreisen beim Konsum von Hundefleisch so geschockt reagieren oder wieso 2013 der Pferdefleisch-Skandal so hohe Wellen geschlagen hat (vgl. Lüdemann 2013).

Da die Anzahl nicht als essbar klassifizierter Tierarten in den meisten Kulturen weitaus überwiegt, und damit die Norm darstellt, ist die zentrale Frage also nicht, warum Menschen okzidentaler Kulturen beim Gedanken an den Konsum von Hundefleisch Abscheu empfinden, sondern viel mehr die Frage, warum sie dies beim

Konsum des Fleisches der Tierarten, die sie essen, nicht tun. Sowohl die Theorie der gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit als auch die Habitus-theorie haben hierfür entscheidende Anhaltspunkte geliefert.

ZUM AUTOR

Jeff Mannes, 27, studiert im Bachelor Soziologie an der Universität Trier. Er interessiert sich insbesondere für Human-Animal Studies, Gender Studies, Sexualwissenschaften und Sozialpsychologie.

LITERATUR

Berger, Peter L. (1988): Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft – Elemente einer soziologischen Theorie. Frankfurt am Main: Fischer.

Boehme, Julia (2016): Was ist los auf dem Bauernhof? – Meine allerersten Minutengeschichten. 4. Aufl. Ravensburg: Ravensburger.

Bourdieu, Pierre (2015): Entwurf einer Theorie der Praxis. 4. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bujok, Melanie (2015): Tierkapital, Spezieszugehörigkeit und soziale Ungleichheit – Materielle, ideelle und sozialstrukturelle Aspekte des gesellschaftlichen Mensch-Tier-Verhältnisses. In: Brucker, Renate et al. (Hrsg.): Das Mensch-Tier-Verhältnis – Eine sozialwissenschaftliche Einführung. Wiesbaden: Springer VS, S. 107-187. Bund für Umwelt- und Naturschutz Deutschland/Heinrich Böll Stiftung/Le Monde diplomatique (2014a): Fleischatlas – Daten und Fakten über Tiere als Nahrungsmittel. 9. Aufl. Berlin.

Bund für Umwelt- und Naturschutz Deutschland/Heinrich Böll Stiftung/Le Monde diplomatique (2014b): Fleischatlas – Daten und Fakten über Tiere als Nahrungsmittel – Neue Themen. Berlin.

Buschka, Sonja/Rouamba, Jasmine (2013): Hirnloser Affe? Blöder Hund? – Geist' als sozial konstruiertes Unterscheidungsmerkmal. In: Buschka, Sonja/Pfau-Effinger, Birgit (Hrsg.): Gesellschaft und Tiere – Soziologische Analysen zu einem ambivalenten Verhältnis. Wiesbaden: Springer VS, S. 23-56.

Chimaira – Arbeitskreis für Human-Animal Studies (2011): Eine Einführung in Gesellschaftliche Mensch-Tier-Verhältnisse und Human-Animal Studies. In: Chimaira – Arbeitskreis für Human-Animal Studies (Hrsg.): Human-Animal Studies – Über die gesellschaftliche Natur von Mensch-Tier-Verhältnissen. Bielefeld: Transcript, S. 7-42.

Desaulniers, Élise/Gibert, Martin (2014): Carnism,. In: Kaplan, David M./Thompson, Paul B. (Hrsg.): Encyclopedia of Food and Agricultural Ethics. Dordrecht: Springer VS, S. 292-298.

Fiddes, Nick (2001): Fleisch – Symbol der Macht. 3. Aufl. Frankfurt am Main: Zweitausendeins.

Filippi, Massimo et al. (2011): The Brain Functional Networks Associated to Human and Animal Suffering Differ among Omnivores, Vegetarians and Vegans. Online verfügbar unter <http://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0010847> (26.05.2010).

Hurrelmann, Klaus (2006): Einführung in die Sozialisationstheorie. 9. Aufl. Weinheim: Beltz.

Joy, Melanie (2003): Psychic Numbin9 and Meat Consumption – The Psychology of Carnism. San Francisco: ProQuest Information and Learning Company.

Joy, Melanie (2013): Warum wir Hunde lieben, Schweine essen und Kühe anziehen – Karnismus - Eine Einführung. Münster: compassion media.

Garval, Michael D. (2015): Visions of Pork Production, Past and Future, on French Belle Époque Pig Postcards. Online verfügbar unter <http://www.19thc-artworldwide.org/spring15/garval-on-visions-of-pork-production-past-and-future-french-belle-epoque-postcards> (31.08.2016).

Gutjahr, Julia/Sebastian, Marcel (2013): Die vergessenen ‚Anderen‘ der Gesellschaft – Zur (Nicht-)Anwesenheit der Mensch-Tier-Beziehung in der Soziologie. In: Buschka, Sonja/Pfau-Effinger, Birgit (Hrsg.): Gesellschaft und Tiere – Soziologische Analysen zu einem ambivalenten Verhältnis. Wiesbaden: Springer VS, S. 57-72.

Lüdemann, Dagny (2013): Etiketten-Schwindel – Alles Wichtige zum Pferdefleisch-Betrug. Online verfügbar unter Zeit-Online, <http://www.zeit.de/wissen/umwelt/2013-02/faq-pferdefleisch> (24.07.2014).

Mahlke, Sandra (2014): Das Machtverhältnis zwischen Mensch und Tier im Kontext sprachlicher Distanzierungsmechanismen – Anthropozentrismus, Speziesismus und Karnismus in der kritischen Diskursanalyse. Hamburg: Diplomica.

Mannes, Jeff (2015): Karnismus. In: Ferrari, Arianna/Petrus, Klaus (Hrsg.): Lexikon der Mensch-Tier-Beziehungen. Bielefeld: Transcript, S. 191-193.

Münch, Richard (2004): Soziologische Theorie. Bd. 3: Gesellschaftstheorie. Frankfurt am Main: Campus.
Mütherich, Birgit (2003): Das Fremde und das Eigene – Gesellschaftspolitische Aspekte der Mensch-Tier-Beziehung. In: Brenner, Andreas (Hrsg.): Tiere beschreiben. Erlangen: Harald Fischer, S. 16-42.

Mütherich, Birgit (2015): Die soziale Konstruktion des Anderen – Zur soziologischen Frage nach dem Tier. In: Brucker, Renate et al. (Hrsg.): Das Mensch-Tier-Verhältnis – Eine sozialwissenschaftliche Einführung. Wiesbaden: Springer VS, S. 49-78.

Noske, Barbara (2008): Die Entfremdung der Lebewesen. Wien: Guthmann-Peterson.

Pfeiler, Tamara/Wenzel, Mario (2015): Psychologie – Von Mensch zu Tier. In: Spannring, Reingard et al. (Hrsg.): Disziplinierte Tiere? – Perspektiven der Human-Animal Studies für die wissenschaftlichen Disziplinen. Bielefeld: Transcript, S. 189-228.

Reitmeier, Simon (2013): Warum wir mögen, was wir essen – Eine Studie zur Sozialisation der Ernährung Bielefeld: Transcript.