ISSN 1560-6325 ISBN 978-3-901989-44-5 € 16,–

polylog

45 2021

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

Mensch & Tier

Mit Beiträgen von HUAIYU CHEN, KAI HORSTHEMKE, DAFNI TOKAS, XIE CHAO, MARTA TAFALLA, JAN BROUSEK und anderen

SONDERDRUCK

inhalt

Mensch und Tier

03
MADALINA DIACONU & URSULA BAATZ
Mensch & Tier: Einleitung

07
HUAIYU CHEN
The Other as the Transformed Alliance:
Living with the Tiger in Medieval Chinese Daoism

25
KAI HORSTHEMKE
Tiere und afrikanische Ethik

41
DAFNI TOKAS
Warum Domestizierungskritik?
Abolitionistische Perspektiven auf die historischen Bedingungen heutiger Nutztierhaltungsformen

57
XIE CHAO
The Human-Animal Hybrid and the Anti-Modernity Narrative in Contemporary Chinese Animal Fictions

71
MARTA TAFALLA
Tierästhetik
Vorschlag für eine kritische Theorie

forum

117
JAN BROUSEK
Die Landkarte ist nicht die Landschaft – oder: Plädoyer für eine nicht-newtonische Annäherung an Akupunktur

105 *Berichte & Rezensionen*

136 *Impressum*

137 *Bestellen*

KAI HORSTHEMKE

Tiere und afrikanische Ethik

ABSTRACT: It is often asserted that in African moral beliefs and customs, in stark contrast with Western moral attitudes and practices, there exists no comparable objectification and exploitation of other-than-human animals and nature. African ethics' primary concern with harmonious communal relationships is taken to include non-human nature. Is this assertion correct? Religious and philosophical thought as well as traditional cultural practices on the African continent are, demonstrably, largely anthropocentric. Although concepts and values like ubuntu (humanness) and ukama (relationality) have recently been expanded to accommodate other-than-human animals, these creatures are characteristically not perceived to have any rights, and pertinent human duties are almost exclusively »indirect«. Nonetheless, more and more African voices reject anthropocentrism. A growing concern is that those who, following their own liberation, continue to treat other creatures as mere means to their own ends simply because they can, are promoting species apartheid and thereby contributing to their own dehumanisation.

KEYWORDS: *African relational ethics, anthropocentrism, hierarchy of beings, taboos, totemism.*

Kai Horsthemke ist Visiting Professor an der University of the Witwatersrand, Südafrika und an der KU Eichstätt-Ingolstadt sowie Fellow am Oxford Centre for Animal Ethics, England.

1. Religion, Ethik und Moral auf dem afrikanischen Kontinent

Es wird vielfach behauptet, dass die Natur in afrikanischen Kulturen weder objektifiziert noch ausgebeutet wird, im Gegensatz zu westlichen Einstellungen, Bräuchen und Praktiken: »Wir haben die Natur weder katalogisiert noch aufgespießt und dann in Formaldehyd aufbewahrt – wir sehen sie anders und sprechen anders mit ihr und über sie.«[1] In diesem Aufsatz soll geprüft werden, ob nichtmenschlichen Tieren in der afrikanischen Ethik tatsächlich

1 Chenjerai Hove; zitiert in Grill: *Ach Afrika*, 363.; vgl. auch Mutwa: *Isilwane*.

mehr als nur ein instrumentaler Status eingeräumt wird. Es ist natürlich vermessen, von einer einheitlichen afrikanischen Moral bzw. ethischen Perspektive oder Anschauungsweise auszugehen. Nichtsdestotrotz sind gewisse Kernideen nachweislich, die mit erstaunlicher Regelmäßigkeit in afrikanischen Gesellschaften und Kulturen auftreten, und damit verbunden auffallende Gemeinsamkeiten und geteilte Anliegen. Dazu gehören die sogenannte ontologische oder Seins-Hierarchie (die auch ethische Implikationen aufweist, was z.B. Schlacht- und Opferrituale betrifft), Totemismus und die damit verbundenen Tabus, und nicht zuletzt das Primat der gesellschaftlichen Harmonie, der relationale Charakter der afrikanischen Ethik und Leitwerte wie *ubuntu* (Menschsein bzw. Menschlichkeit) und *ukama* (Relationalität).[2]

Wenn es stimmt, dass von unseren Pflichten gegenüber Gott und den Ahnen auch Pflichten in Bezug auf die Umwelt abgeleitet werden können, dann sind letztere notwendigerweise *indirekte* Pflichten.

Eine in der Literatur weitverbreitete Ansicht lautet, dass Religion bzw. religiöser Glaube alle Aspekte afrikanischer Existenz durchzieht und somit die Basis *aller* philosophischen und ethischen Erwägungen in Afrika ist.[3] Afrikanische Kritiker dieser »religionistischen« Ansicht monieren dagegen, dass diese weder die intellektuellen und wissenschaftlichen Errungenschaften der Afrikaner würdigt noch die Ausbreitung des Säkularismus und des Humanismus auf dem afrikanischen Kontinent anerkennt.[4] Eine Zwischenposition besagt, die Auffassung der Religion als Basis aller philosophischen und ethischen Erwägungen in Afrika sei zwar nicht durchgängig zutreffend, jedoch können etliche bedeutende ethische Begriffe und Meinungen auf afrikanische Religionen zurückgeführt werden. Ein Religionismus neueren Datums ist der sogenannte »ethische Supernaturalismus«[5], nach welchem die afrikanische Ethik eine nichthumanistische, übernatürliche Basis hat. Der (säkulare) Humanismus biete nicht die bestmögliche Interpretation afrikanischer Ethik, weil er – implizit oder explizit – einen nicht-instrumentalen ethischen Status von nichtmenschlichen Tieren, von der Natur und von der Umwelt ausschließt. Aber könnte man nicht Ähnliches vom ethischen Supernaturalismus behaupten? Demnach sind Tiere, die Natur und die Umwelt nur deshalb wertvoll, weil sie Teil der Schöpfung sind. Daraus folgt, dass sich menschliche Pflichten und Verantwortung in Bezug auf Tiere und Umwelt jeweils nur auf den Schöpfer beziehen, nämlich darauf, seine Schöpfung nicht zu missachten, nicht zu vernachlässigen oder zu zerstören. Wenn es stimmt, dass von unseren Pflichten gegenüber Gott und den Ahnen auch Pflichten in Bezug auf die Umwelt abgeleitet werden können[6], dann sind letztere notwendigerweise *indirekte* Pflichten. Wenn man sich nicht angemessen um Tiere und

2 Vgl. Tutu: *Forgiveness*, 34ff.; Mweshi: *African Emphasis*; Horsthemke: *African Ethics*, 2f.

3 Vgl. Mbiti: *African Religions*, 1; Mbiti: *Introduction*, 9; Kasenene: *Religious Ethics*, 18.

4 Vgl. Horsthemke: *African Ethics*, 30–33. Siehe auch Gyekye: *Tradition and Modernity*, 245; Wiredu: *Introduction*, 18.

5 Molefe: *Ethical Supernaturalism*, 60.

6 Vgl. Chemhuru: *Moral Status*, 30.

die Umwelt kümmert, würde dies auch den Ahnen in ihrer Rolle als Vermittler zwischen Menschen und Gott missfallen. Neuere Versionen des Säkularismus erkennen dagegen den wachsenden Einfluss der Umweltethik innerhalb der afrikanischen Philosophie an und verteidigen entweder eine neuartige Art von Ökohumanismus gegen den Vorwurf des (humanistischen) Anthropozentrismus[7] oder appellieren an eine Unterscheidung zwischen »Humanismus« und »Menschlichkeit«[8]. Die Menschlichkeit impliziere im Gegensatz zum Humanismus nicht, dass sie den Menschen in den Mittelpunkt aller Analysen und Anliegen stellt. Sowohl Ökohumanismus als auch Humanität gelten als kompatibel mit Biozentrismus und Ökozentrismus.[9] Wie die Diskussion über *ubuntu* weiter unten in diesem Beitrag zeigen wird, ist jedoch überhaupt nicht klar, ob dies zutrifft.

2. Afrikanische Schöpfungsmythen und die Seins-Hierarchie

Viele verschiedene Schöpfungsmythen sind über die Jahrhunderte durch das Medium afrikanischer Oralität weitergegeben worden.[10] Obwohl diese Narrative recht unterschiedlich ausfallen, gibt es bestimmte Gemeinsamkeiten zwischen afrikanischen Glaubensrichtungen, so zum Beispiel die sogenannte Seins-Hierarchie. Auf der höchsten Stufe thront der Schöpfer-Gott. Es folgen auf genau determinierten Ebenen die Vorfahren (IsiZulu: *amadlozi*) oder »lebenden Toten« (IsiZulu: *abaphansi*), die Menschen (IsiZulu: *abantu*; Singular: *muntu*), und schließlich der Rest der nichtmenschlichen Schöpfung: Tiere (IsiZulu: *isilwane*), Pflanzen, Steine und Felsen, das Wasser, die Erde und die Luft.[11]

In der ontologischen Hierarchie sind Tiere den Menschen also ausnahmslos untergeordnet.

In der ontologischen Hierarchie sind Tiere den Menschen also ausnahmslos untergeordnet. Moral ist eine Angelegenheit menschlicher Beziehungen, mit Gott, den Vorfahren oder »lebenden Toten« und der nichtmenschlichen Schöpfung. Die Ahnen spielen als Verbindungsglieder zwischen Gott und den Menschen in traditionellen afrikanischen Gesellschaften eine wesentliche Rolle, werden in (von Tieropfern geprägten) Zeremonien regelmäßig befragt. Wer sich nicht an solchen Opferaktivitäten beteiligt, zieht sich nicht nur den Zorn der Vorfahren, sondern vor allem von Gott zu.[12]

3. Afrikanische Opfer- und Schlachtrituale

Ein weitverbreiteter Brauch auf dem afrikanischen Kontinent ist das Opfer- und Schlachtritual, als Bestandteil religiöser, traditioneller oder kultureller Praxis in Zeremonien. Ein

7 Vgl. Eze: *Humanitatis-Eco*.

8 Vgl. Ramose: *African Philosophy*, 105, 108; Le Grange: *Ubuntu/Botho*, 305f.

9 Siehe auch Etieyibo: *Anthropocentrism*.

10 Vgl. Horsthemke: *African Ethics*, 37–41.

11 Vgl. ebd., 41ff.

12 Vgl. Mbiti*: African Religions*; Taringa: *African Traditional Religion*.

groteskes Beispiel, das bis in jüngste Vergangenheit reicht, ist das Schlachten eines Schafs auf dem (Urlaubs-)Strand von Clifton bei Kapstadt, um angeblich das Terrain von jeglicher kolonialen Unterwerfung zu reinigen. Derartige Opferungen sind in der Regel nicht nur an Gott gerichtet, sondern auch an die Ahnen und Geister, zwecks Heilung, Wiederauflebung bzw. Wiederherstellung von Beziehungen zwischen den Lebenden und den Vorfahren einerseits und der Geisterwelt andererseits. Die Lebenden (*bantu*) kommunizieren mit den (lebenden) Toten durch regelmäßige Opfer und Anrufungen. Dabei ist es wichtig, dass das Schmerzempfinden des Tieres deutlich hörbar ist: »For example, it is generally maintained that, after a precise prod of an animal by an assegai or very sharp knife between the atlas and the axis, the animal is expected to bellow as a sign that the ritual has been accepted by the ancestors. This means that it *must bellow*. Failing this, those carrying out the ritual are naturally concerned as to whether their offering has been accepted or not«.[13]

Die Lebenden (*bantu*) kommunizieren mit den (lebenden) Toten durch regelmäßige Opfer und Anrufungen.

Die Art des zu schlachtenden Tieres hängt von den jeweiligen sozialen und ökonomischen Lebensumständen ab.[14] Im Allgemeinen beruft sich die Verteidigung der rituellen Schlachtung auf eine Art Kulturrelativismus, geht also problematischerweise[15] davon aus, dass es keine universellen ethischen Werte und Richtlinien gibt und die ethischen Kategorien Gut und Böse und die Bewertung moralischen Handelns grundsätzlich von der jeweiligen Kultur oder Gesellschaft abhängen.

4. Traditionelle und gegenwärtige Bräuche — Tabus, Totemismus und Spiritualismus

Traditionelle und gegenwärtige Bräuche auf dem afrikanischen Kontinent sind ferner von Tabus, Totemismus und Spiritualismus bestimmt. In Abhandlungen über die traditionelle Wahrnehmung von und den Umgang mit nichtmenschlichen Wesen heißt es, die Afrikaner hätten sich früher nicht als den Tieren, Vögeln, Fischen und Bäumen übergeordnet gesehen.[16] Gewährleistet sei dies u.a. durch den Totemismus (ChiShona: *mitupo*), gemäß dessen die Menschen in mythischen Verwandtschaftsbeziehungen zu bestimmten Tieren stehen, und durch die damit zusammenhängende Rolle von Tabus und Tötungsverboten im afrikanischen Spiritualismus (ChiShona: *mweya*).[17]

Allerdings wird der angebliche »Wert« von Haus- und Wildtieren (wie auch die Basis für Respekt)[18] von ihrer jeweiligen Funktion im

13 Pastor Wesley Mabuzas Vorwort in CRL: *Guidelines Report*, 4 (meine Hervorhebung), online.

14 Vgl. CRL: *Act No. 19*, online; CRL: *Guidelines Report*, online.

15 Ich befasse mich mit den Paradoxien und unerwünschten Implikationen des Kulturrelativismus in Horsthemke: *Moral Status*, 4; Horsthemke: *African Ethics*, 54-62; Horsthemke, *Indigenous Knowledge*.

16 Vgl. Mutwa: *Isilwane*, 9.

17 Vgl. Mangena*: Moral Status*, 26; Chemhuru & Masaka: *Taboos*, 122, 130.

18 Vgl. Mutwa: *Isilwane*.

Leben der Menschen abgeleitet, von ihrem Zweck und ihren Verwendungsmöglichkeiten für Menschen. In den meisten Fällen sind diese von Aberglauben bestimmt. Es mag zwar stimmen, dass gerade Menschen in ländlichen Gebieten und kleinen Dorf- bzw. Siedlungs-Gemeinschaften intensive Beziehungen zu ihren Tieren haben, aber diese sind ausschließlich vom tierlichen Nutzen für ihre Eigentümer und von deren Ansprüchen und Interessen geprägt. Was das Töten von Tieren anbelangt, sind Tabus oft beliebig. Das Totemtier des einen Clans ist oft das von einem anderen Clan geschätzte *»bush meat«*.

5. Ubuntu/Botho/Hunhu, Ukama und nichtmenschliche Tiere

Der der Nguni-Sprachgruppe zuzuordnende Begriff und Leitwert *ubuntu* entspringt dem Sprichwort *Umuntu ngumuntu ngabantu* (IsiZulu). *Ubuntu* ist gleichbedeutend nicht nur mit *botho* (SeSotho: *Motho ke motho ka batho*) und *hunhu* (ChiShona: *Munhu munhu navhanvu*), sondern auch mit dem nordafrikanischen *maat*[19] – ein Mensch wird Mensch durch andere Menschen (Lebende wie auch Vorfahren). Seit 2000 gibt es viele Versuche, den Begriff auszuweiten und als tragfähige Ökophilosophie und Basis für menschlichen Respekt gegenüber der Umwelt festzulegen, hinsichtlich des Gleichgewichts und der harmonischen Beziehungen zwischen Mensch und Natur, als Ausdruck einer Verbundenheit nicht nur der Menschen untereinander, sondern auch zwischen Menschen und der biophysischen Welt.[20] Indem sich die *Ubuntu*-Idee allerdings ausschließlich auf Menschen (*muntu* bzw. *bantu*) bezieht, ist sie erklärtermaßen anthropozentrisch. Das besagte Prinzip bringt bestenfalls ein Ethos »indirekter Pflichten/Verantwortung« gegenüber Tieren hervor.

Das Totemtier des einen Clans ist oft das von einem anderen Clan geschätzte *»bush meat«*.

Die folgende Aussage ist kennzeichnend für die Kluft, die zwischen *botho/ubuntu* und der Sorge um Tiere besteht: »Consider [...] the case of an offence on which everyone agrees that it is heinous and an affront to *botho* or *ubuntu*, such as repeatedly raping an eighty-year-old grandmother or a six-year-old girl. To express their displeasure community folk might utter statements like: ›He is not a person but a dog‹ [or] ›Oh God, he is an animal‹.«[21] Der fragwürdige Schritt, Vergewaltiger und Tiere wie Hunde gleichzusetzen, mag als unreflektierte Äußerung einer populären Wahrnehmung entschuldigt werden, aber er verweist auf Tieferliegendes – nämlich auf die Ansicht, dass Tiere einem Raum zuzuordnen

19 Vgl. Karenga: *Maat*, 181. Dieser Begriff erscheint auch bei den indigenen Völkern Nordamerikas. *Mitakuye oyasin* (Lakota) und *Wahkohtowin* (Cree) sind gleichbedeutend mit »alle meine Verwandten« oder »Wir sind alle verwandt« (vgl. Horsthemke: *African Ethics*, 3, 78): das Ich/Selbst wird ausschließlich durch die Bindungen und Beziehungen definiert, in denen es zu anderen steht.

20 Vgl. Ramose: *Ethics*, 326; Ramose: *African Philosophy*; Odora Hoppers: *Culture*; Mangena: *Moral Theory*; Le Grange: *Ubuntu, Ukama*, 63; Le Grange: *Ubuntu/Botho*; Etieyibo: *Anthropocentrism*; Eze: *Humanitatis-Eco*; Chemhuru: *Moral Status*.

21 Letseka: *African Philosophy*, 186.

sind, der von gewöhnlichen ethischen Belangen und Erwägungen unberührt bleibt, in der Tat einem amoralischen, wenn nicht unmoralischen Raum.

Weil die Etymologie von *ubuntu* und verwandten Begriffen eine anthropozentrische Grundausrichtung nahelegt, kommt es in der zeitgenössischen afrikanischen Ethik zu einer Ausbreitung der traditionellen Ideen der »Bezogenheit« und »Relationalität«. So ist die Rede z. B. vom afrikanischen Holismus und einer »Solidarität mit der Schöpfung als einem Ganzen« bzw. »kosmischen Gemeinschaft«[22]; einer Ethik der Naturverbundenheit[23], des Öko-Bio-Kommunitarismus[24] und von *ukama* (ChiShona: Relationalität): ein Mensch kann nicht nur durch andere Menschen zum Menschen werden, sondern auch in, mit oder auf Grund der natürlichen Umgebung, mit der er verbunden ist und in ständigem Austausch steht.[25] Allerdings bezieht sich die »Nähe« auch hier auf die Verwendung/Benutzung des Tieres in erster Linie für menschliche Ziele und Zwecke: »Grammatically, *ukama* is an adjective constructed *u-kama* [...] *Kama* becomes a word meaning to milk a cow or goat. In Shona though the idea of milking suggests closeness and affection.«[26]

Weil die Etymologie von *ubuntu* und verwandten Begriffen eine anthropozentrische Grundausrichtung nahelegt, kommt es in der zeitgenössischen afrikanischen Ethik zu einer Ausbreitung der traditionellen Ideen der »Bezogenheit« und »Relationalität«.

Bezeichnend ist ferner, dass die Bedeutung von *ukama* in der Shona-Kultur sich nicht auf eheliche und verwandtschaftliche Bande beschränkt: »This culture tends to see all people as *hama* (relatives).«[27] »Alle Menschen« also – mithin bleiben Tiere und die Umwelt faktisch ausgeschlossen. Das Problem mit den weiteren Vorschlägen ist, dass sie entweder ähnlich menschzentriert ausgerichtet bzw. in sich widersprüchlich und unschlüssig (afrikanischer Holismus; Solidarität mit der Schöpfung als Ganzem; Öko-Bio-Kommunitarismus)[28] oder nicht erkennbar »afrikanisch« sind (Ethik der Naturverbundenheit).[29]

Ein anthropozentrischer Ansatz ist ebenfalls klar erkennbar in den verschiedenen Rechtssystemen, vor allem in den juristischen Normen zeitgenössischer Tierwohl-Anliegen und Reformen der Umweltgesetzgebung. Obwohl es Verweise gibt auf den »intrinsischen/inhärenten Wert der Tiere«, bleibt in den bestehenden Formulierungen viel Raum für Interpretation von Phrasen wie »humane Behandlung«, »Vermeidung von Grausamkei-

22 Bujo: *Ecology*, 284, 296.

23 Vgl. Ogungbemi: *African Perspective*.

24 Vgl. Tangwa: *African Reflections*.

25 Vgl. Murove: *Commitment*; Murove: *Environmental Ethic*; Prozesky: *Well-Fed Animals*; Le Grange: *Ubuntu*, *Ukama*; Behrens: *Relational Environmentalism*.

26 Murove: *Environmental Ethic*, 316.

27 Ebd. Der explizite Anthropozentrismus ist auch erkennbar in Muroves Beschreibung eines Besuchs bei Verwandten von Freunden in Zimbabwe, der die herzliche Gastfreundschaft auch gegenüber Fremden auf dem afrikanischen Kontinent veranschaulichen soll: »A live sheep was presented to us according to custom. After we clapped our hands in gratitude, the sheep was taken away for slaughter.« (Murove: *African Ethics*, 85) Hier wird ignoriert, dass es sich um einen ethischen Konflikt handeln könnte.

28 Vgl. Horsthemke: *African Ethics*, 93, 96–99, wo ich mich ausführlich mit diesen Ansätzen befasse.

29 Vgl. ebd., 93–96.

ten« und »unnötiges Leiden/Töten von Tieren«. Anthropozentrismus kennzeichnet auch die post-Apartheid- und postkoloniale Umweltpolitik, insbesondere die Umweltgerechtigkeitsbewegung.[30]

6. Zeitgenössische afrikanische Philosophie – pro oder contra Anthropozentrismus?

Drei breitgefächerte Strömungen sind in der zeitgenössischen afrikanischen Philosophie identifizierbar:

1. Mehr oder weniger expliziter Anthropozentrismus, mehr oder weniger begründete Befürwortung eines uneingeschränkten menschlichen ethischen Vorrangs.[31]

2. Verweise auf Umwelt- und Tierschutz – bei denen allerdings der Mensch das Maß aller Dinge und im Zentrum aller ethischen Überlegungen und Belange bleibt. Konflikte seien eindeutig zugunsten menschlicher Interessen zu entscheiden. Die dieser Gruppe zugeordneten Philosophen[32] wollen nicht mit ethischem Anthropozentrismus und Speziesismus assoziiert werden, doch eine genauere Überprüfung zeigt, dass Tiere bei ihnen bestenfalls einen minderwertigen Status und qualitativ und quantitativ nachrangige Rechte besitzen.

3. Explizite Pro-Tier-Einstellung und Stellungnahme gegen den Anthropozentrismus.[33]

Ich habe mich an anderer Stelle ausführlich mit einigen dieser Autoren befasst[34], daher werde ich mich hauptsächlich auf neue Beiträge zur Debatte konzentrieren und versuchen, ihre Tugenden und/oder Mängel (aus Sicht einer nichtanthropozentrischen Ethik) hervorzuheben. Als Repräsentant dessen, was ich als die erste Tendenz im zeitgenössischen afrikanischen philosophischen Denken charakterisiert habe, verteidigt Dennis Masaka einen »mo-

30 Mweshi: *African Emphasis*, 202. Gegen dieses Verständnis von Gerechtigkeit als Gegenseitigkeit bzw. Reziprozität (im Gegensatz zur Subjekt-zentrierten Gerechtigkeit; Tutu: *Foreword*) richtet sich ein zweigleisiges Argument für die ethische Gleichheit von Tieren, das sogenannte »Marginalfälle-Argument« und das »Speziesismus-Argument«, die ich beide im Folgenden definiere. Vgl. Horsthemke: *Moral Status*, 133–158; Horsthemke: *African Ethics*, 118–146; Horsthemke: *Animal Rights Education*, 42–63.

31 Z.B. Kagame: *Problem of »Man«*; Menkiti: *Person and Community*; Kaphagawani: *Person*; Oduor: *African Philosophy*, online; Masaka: *Moral Status*.

32 Z.B. Mutwa: *Isilwane*; Ogungbemi: *African Perspective*; Mangena: *Moral Theory*; Mangena: *Moral Status*; Tangwa: *African Reflections*; Metz: *Duties*; Metz: *Animal Rights*; Bujo: *Ecology*; Ramose: *Ethics*; Ramose: *African Philosophy*; Murove: *Commitment*; Murove: *Environmental Ethic*; Prozesky: *Well-Fed Animals*; Kelbessa: *Oromo Culture*; Etieyibo: *Anthropocentrism*; Ndasauka/Manthalu: *Cultivating Animal Rights*; Umar: *Strategies*; Oduwole/Fayemi: *Yorùbá Culture*; Qekwana et al: *Animal Welfare*, online.

33 Z.B. Masiga/Munyua: *Global Perspectives*; Behrens: *Ritual Slaughter*; Behrens: *Relational Environmentalism*; Taringa: *African Traditional Religion*; Taringa: *Sacred Duty*, online; Ojomo: *African Understanding*; Ojomo: *Environmental Ethics*; Nneji: *Eco-Responsibility*; Tutu: *Foreword*; Zimunya/Gwara: *Ethics of Ubuntu*; Akenzua-Ebeigbe: *Animal Sacrifice*; Roba: *Factory Farming*; Oduori et al: *Working Animals*; Ofuasia: *Ọ́rúnmìlà*; Molefe: *Pound of Flesh*, online.

34 Horsthemke: *African Ethics*.

deraten Anthropozentrismus« im ethischen Nachdenken über nichtmenschliche Tiere. Tierethik und Umweltethik sind vom Menschen geschaffen und daher notwendigerweise (moderat) anthropozentrisch: »human beings are not necessarily inclined to create the kind of moral parity between them and non-human animals«[35]. Um die Logik dieses Arguments zu überprüfen, kann es lehrreich sein, Masakas gemäßigten Anthropozentrismus mit (moderatem) Eurozentrismus und/oder Androzentrismus zu vergleichen. So könnte sein Argument folgendermaßen erweitert werden: »Die von europäischen Männern geschaffenen Menschenrechte sind entsprechend (moderat) eurozentrisch und/oder androzentrisch: Europäer/Männer sind nicht unbedingt geneigt, eine Art moralischer Parität zwischen sich und Afrikanern/Frauen herbeizuführen.« Führt Inklination (ob natürlich oder nicht) zu moralischer Rechtfertigung? Wohl kaum; in allen drei Fällen handelt es sich um wenig mehr als Vorurteile zugunsten der eigenen Gruppe.

Yamikani Ndasauka und Chikumbutso Manthalu[36] vertreten das, was ich oben als die zweite Art von Tendenz identifiziert habe, und betonen »indigene afrikanische Werte« wie »Gemeinschaftssinn« und »Heiligkeit des Lebens« mit Blick auf die Ideen der Hierarchie und der menschlichen Haushalterschaft[37]. Diesbezügliche Probleme betreffen Tieropfer[38], den wirtschaftlichen Status von Nationen und/oder Gemeinschaften sowie die Abhängigkeit von einer von Tiernutzung geprägten Landwirtschaft. Soziale Beziehungen definieren, wer oder was Teil einer Gemeinschaft sein kann. Daher ist es nicht verwunderlich, dass die Autoren lediglich Tierschutz befürworten[39], aber nicht Tierrechte. Auch die Idee der moralischen Verpflichtung wird so geschwächt, dass sie praktisch bedeutungslos ist: »In *mancher* Hinsicht wird davon ausgegangen, dass der Mensch *bestimmte* moralische Verpflichtungen gegenüber *einigen* nichtmenschlichen Tieren hat.«[40] In ihrer Diskussion über Strategien für das Wildtiermanagement auf dem afrikanischen Kontinent schwankt Bridget Bwalya Umar[41] ähnlich zwischen Wildtier-»Management« und tierzentrierten Ansätzen, ist also nicht in der Lage, sich eindeutig auf letztere festzulegen.

Während Workineh Kelbessa[42] die Aufmerksamkeit auf das symbolische und ethische Reservoir afrikanischer indigener Traditionen lenkt, das Respekt und Mitgefühl für andere Lebewesen sicherstellt, lassen sich seine Verweise[43] auf den intrinsischen Wert, den »moralischen Status« und die »Rechte«, die Tieren angeblich gewährt werden, nicht

35 Masaka: *Moral Status*, 236.

36 Ndasauka/Manthalu: *Cultivating Animal Rights*, 34ff.

37 Vgl. ebd., 38.

38 Vgl. ebd., 37.

39 Vgl. ebd., 39.

40 Ebd., 35 (meine Übersetzung und Hervorhebung).

41 Umar: *Strategies*.

42 Kelbessa: *Rehabilitation*.

43 Vgl. Kelbessa: *Oromo Culture*, 130, 136f.

bestätigen. Anthropozentrismus, Aberglaube und der tierliche Nutzen für die Menschen bestimmen ausschließlich die Beziehungen zwischen Menschen und Tieren, wie die folgenden Beispiele zeigen:

- »The Oromo people believe that *Waaqa* (God) allows them to use domestic animals for different purposes.«[44]
- »The Borana and other Oromo people respect horses because of their services for transportation, warfare, hunting, ceremonies, etc.«[45]
- Rinder können für verschiedene Zwecke geopfert werden, »as they belong to the public«.[46]
- »[...] in Borana and other parts of Oromo, to say ›someone is a dog‹ (*ebeluu kuni sarree*) means that ›he or she does not work, is useless‹«.[47]
- »The lion never eats an animal's forelegs and refuses to eat a prey that has fallen on its left side. [...] Likewise, the Oromo require any animal that is slaughtered to fall on its right side.«[48]
- »Free-ranging animals are a source of meat, hides and ivory [...]«[49]
- »A person who killed a trophy animal had *mirga* (the insignia of honour). [...] The Oromo hunters mostly kill male free-ranging animals.«[50]

Im Gegensatz dazu (und hier kommen wir zu dem, was ich als eindeutige Ablehnung von moralischem Anthropozentrismus bezeichnet habe, und zu explizit tierfreundlichen Haltungen) argumentiert Desmond Tutu[51], dass Gerechtigkeit nicht nur die Menschen betrifft, sondern auch alle anderen fühlenden Kreaturen der Welt. Selbst wenn wir mit menschlichen Problemen konfrontiert sind, die um unsere Aufmerksamkeit kämpfen, was manchmal eine überbordende moralische Agenda zu ergeben scheint, dürfen wir Ungerechtigkeit gegenüber Tieren, also den Missbrauch und die Grausamkeit, die wir anderen Tieren zufügen, nicht ignorieren.

Clive Tendai Zimunya und Joyline Gwara behaupten, dass *ubuntu* »trotz seiner wirklich philanthropischen Natur die Bedeutung nichtmenschlicher Organismen wie Pflanzen und Tiere nicht anerkennt [...]. Die Theorie von *ubuntu* ist gleichgültig gegenüber den Rechten der Tiere [...]«[52] Zimunya und Gwara schlagen vor, die Philosophie von *ubuntu* um das Prinzip des Totemismus zu erweitern und so die afrikanische Wahrnehmung nichtmenschlicher Tiere von einem bloßen Instrumentalwesen zu einem an und für sich selbst

Clive Tendai Zimunya und Joyline Gwara behaupten, dass *ubuntu* »trotz seiner wirklich philanthropischen Natur die Bedeutung nichtmenschlicher Organismen wie Pflanzen und Tiere nicht anerkennt [...].«

44 Ebd., 130. Vgl. auch 137, 141.

45 Ebd., 131.

46 Ebd., 132. Vgl. auch 133–136: »The most important sacrificial victims [...] are bulls. Other domestic animals that provide sacrificial meat include sheep and chickens. [...] A newly married man sacrifices a sheep when he brings his bride home.«

47 Ebd., 135.

48 Ebd., 138.

49 Ebd., 137.

50 Ebd., 139. Es ließen sich noch viele weitere Beispiele anführen.

51 Tutu: *Foreword*, xv.

52 Zimunya/Gwara: *Ethics of Ubuntu*, 22.

wertvollen und fürsorgewürdigen Wesen zu transformieren[53]. Aus Gründen der oben angesprochenen Mängel ist jedoch fraglich, ob eine solche »Erweiterung« von *ubuntu* die transformative Kraft hervorbringen wird, die sich die Autoren erhoffen. Weitaus ergiebiger als der Totemismus erscheint mir dagegen die semantische und praktisch-ethische Erweiterung des relationalen Leitsatzes: »Ich bin, weil wir sind«. Ich komme gegen Ende dieses Beitrags darauf zurück.

Sweet Ufumwen Akenzua-Ebeigbe entlarvt die viel gepriesene Tierfreundlichkeit indigener Afrikaner als bloßen Schein.

Sweet Ufumwen Akenzua-Ebeigbe[54] entlarvt die viel gepriesene Tierfreundlichkeit indigener Afrikaner[55] als bloßen Schein. Der Autor spricht sich in dieser Hinsicht nachdrücklich gegen Tieropfer aus – hierzu gäbe es eine Vielzahl ethisch vertretbarer Alternativen –, geht aber nicht so weit, ähnliche Vorschläge zu Ernährung/Lebensmittelprodukten zu machen. Anteneh Roba[56] tut dagegen genau dies in seiner Beschreibung der schädlichen Auswirkungen von Massentierhaltung sowohl auf Tiere als auch auf Menschen und Umwelt. Er weist alle Argumente für den Fleischkonsum auf dem afrikanischen Kontinent zurück, geht aber bedauerlicherweise nicht auf das sogenannte »kulturelle Argument« ein[57].

Aktuelle Beiträge von W.N. Masiga und S. J.M. Munyua, Bellarmine Nneji, Oduori et al, Emmanuel Ofuasia und Motsamai Molefe[58] sind willkommene Ergänzungen zum Korpus zeitgenössischer afrikanischer philosophischer Positionen, die sich kritisch mit traditionellen kulturellen Lehren und Praktiken auseinandersetzen. Die Fallstudie von David Obiero Oduori, Solomon Calvin Onyango und Shaaban Fayez Farhat untersucht die Situation von Arbeitstieren in Kenia und Ägypten, insbesondere kulturelle (Fehl-)Annahmen über arbeitende Pferde und Esel, und bringt pädagogische Verbesserungsvorschläge vor.[59] In Bezug auf Forschung und Labortiere beklagen Masiga und Munyua (2005) – in ihrer kritischen, wenn auch weitgehend empirischen Darstellung des aktuellen Zustands des »Tierschutzes« in Afrika – die Tatsache, dass es in den meisten afrikanischen Ländern keine politischen und rechtlichen Rahmenbedingungen gibt, um die Initiativen zu unterstützen, die sich auf klinische Forschungs- und Entwicklungsarbeit beziehen: »To compound the situation, in countries like Kenya and other former British colonies, the legal system criminalised animal abuse without any provisions for community awareness or education about animal welfare«[60]. In ihrer auf anschaulichen und drastischen Beispiele von Tiermisshandlung beruhenden Untersuchung gehen die Empfehlungen von Masiga und Munyua leider nicht über grundlegende welfaristische Forde-

53 Vgl. ebd., 30.

54 Akenzua-Ebeigbe: *Animal Sacrifice*.

55 Siehe hierzu Kelbessa: *Oromo Culture*; Mutwa: *Isilwane*.

56 Roba: *Factory Farming*.

57 Vgl. Molefe: *Pound of Flesh*, online.

58 Masiga/Munyua: *Global Perspectives*; Nneji: *Eco-Responsibility*; Oduori et al: *Working Animals*; Ofuasia: *Ọ̀rúnmìlà*; Molefe: *Pound of Flesh*, online.

59 Vgl. Oduori et al: *Working Animals*.

60 Masiga/Munyua: *Global Perspectives*, 584.

rungen hinaus: regelmäßige Überprüfung bestehender Rechtsvorschriften, Überwachung und Verringerung von Fällen von Tierquälerei, Sensibilisierung der Gemeinschaft und Förderung der gemeinschaftlichen Beteiligung in der Veterinärpraxis, der Tierhaltung und dem Wildtier-»Management«[61].

Nneji[62] betont, dass Kinder ein entsprechendes Bewusstsein für die (Not-)Lage der Tiere entwickeln müssen. So wie eine Gesellschaft Kindern beibringen kann, der Not nichtmenschlicher Tiere gleichgültig gegenüber zu stehen (oder sie zu leugnen), kann sie auch das Gegenteil erreichen, nämlich durch die Entwicklung von Fürsorge, »imaginativer Empathie« und Sympathie sowie durch Kultivieren »moralischen Wissens«, Prinzipien und Fähigkeiten. Ein Kind muss erkennen, dass genau das Böse oder Schlimme, das ihm angetan werden kann, auch von ihm selbst nicht anderen zugefügt werden darf. Dies scheint der Kern der These zu sein, dass es als Grundlage der Moral keinen Ersatz gibt für die direkte Sorge für andere.

Ofuasia untersucht die Vertretbarkeit von Tieropfern in einem afrikanischen (insbesondere nigerianischen Yorùbá) Kontext und stützt sich dabei auf die jüngste wissenschaftliche (evolutionäre) und ethische Theorie. Das Ergebnis ist eine umsichtige und dennoch erfrischend kritische Analyse. Interessanterweise plädiert Ofuasia für einen ethischen Individualismus als geeignete Grundlage, die die Interessen der zum Opfer durch traditionelle Bräuche bestimmten Tiere berücksichtigt[63]. Abgesehen von dem Einwand, dass die Opferschlachtung einzelnen Tieren unwiderruflichen Schaden zufügt, äußern sich Bedenken hinsichtlich des genauen Zwecks von Tieropfern: Finden sie tatsächlich aus Gründen des kommunalen Wohlbefindens und der sozialen Harmonie statt, wie oft behauptet wird? Sollen Opferrituale vielleicht Gott bzw. die Vorfahren dazu bewegen, dem Opfernden eine Gunst zu erweisen oder ihn vor Gefahren zu schützen? Oder sollen Opfer sie verpflichten oder sogar zwingen, das zu tun, was der Opfernde für sich ersehnt? Wie dem auch sei, es ist schwierig (so Ofuasia), diese Motive nicht als selbstsüchtig zu deuten. Molefe[64] wiederum hält es für inkonsequent und in der Tat paradox, kannibalistische Praktiken (z.B. von sogenannten traditionellen Heilern) zu kritisieren, während man weiterhin tierliches Fleisch konsumiert. Er betrachtet und verwirft mehrere Argumente für ethische Unterschiede zwischen Menschen und anderen Tieren. Dabei stützt er sich sowohl auf das Marginalfälle-Argument als auch auf das Speziesismus-Argument. Ersteres besagt, dass das Verbot, Menschen mit entsprechenden geistigen Beeinträchtigungen (sogenannte »Marginalfälle«) zu töten, zu essen oder für wissenschaftliche Versuche zu verwenden, auch für Tiere zutreffen muss. Das letztge-

61 Ebd., 585.

62 Nneji: *Eco-Responsibility*, 40.

63 Vgl. Ofuasia: *Ọ̀rúnmìlà*, 6 (zum ethischen Individualismus, siehe auch Horsthemke: *Moral Status*; Horsthemke: *Animal Rights Education*)

64 Molefe: *Pound of Flesh*, online.

nannte Argument besagt, dass der Ausschluss bzw. die ungleiche Behandlung von Tieren, nur weil sie nicht der menschlichen Spezies angehören, ebenso willkürlich ist wie der Ausschluss bzw. die ungleiche Behandlung von Schwarzen, weil sie nicht Teil der weißen Rasse sind, oder von Frauen, weil sie nicht Teil des männlichen Geschlechts sind. Im Folgenden führt Molefe das »kulturelle Argument«, »that not eating animal flesh is against some of our deeply cherished cultural practices and rituals«, *ad absurdum*: »The simple response to this [...] argument is that we need to evaluate our cultures in the light of moral reason. If we find that our cultures are immoral, we have all the reason to abandon them and seek noble cultures that create harmony between us and the stakeholders in the natural community. It was once part of our modern culture to sell and own slaves. It was once part of our culture to exclude women from participating in politics and in the economy. It was once part of our culture to carry women off to marriage without their consent. The mere fact that something is part of our culture does not make it right. The point is not to reject culture but to imagine a culture that is morally sound.«[65]

Indem sich die *Ubuntu*-Idee allerdings ausschließlich auf Menschen bezieht, ist sie erklärtermaßen anthropozentrisch. »Ich bin, weil wir sind« bezieht sich nicht zwingend auf den menschlichen Bereich, sondern ist auch als Überschreitung der Speziesgrenze denkbar.

7. EIN NICHT-SPEZIESISTISCHES AFRIKA?

Die afrikanische Ethik verfügt über bestimmte normative Ressourcen für eine umfassende Überarbeitung der traditionellen Haltungen und Weltanschauungen, die sie prägen. »Ich bin, weil wir sind« bezieht sich nicht zwingend auf den menschlichen Bereich, sondern ist auch als Überschreitung der Speziesgrenze denkbar. Die vielfältigen historischen und geografischen Beziehungen, die wir zu anderen Tieren haben, führen zu einer Vielzahl moralischer Verpflichtungen, die sich jeweils nach der Art der Beziehung richten, die wir zu ihnen unterhalten. Unter afrikanischen Ethikern herrscht sowohl ein wachsendes Bewusstsein der Unvertretbarkeit eines starr speziesgesteuerten »wir-gegen-sie«-Denkens als auch die Einsicht, dass Anthropozentrismus viele relevante Merkmale mit Ethnozentrismus teilt und dass den Speziesismus ähnliche Voreingenommenheit wie Rassismus und Sexismus kennzeichnet.

Nach den verheerenden, entmenschlichenden Auswirkungen von Kolonialismus, Sklaverei, Rassismus und Apartheid erfolgt nun die vertretbare, nicht unrealistische Einladung an Afrikaner, sich einen noch länger währenden, noch tiefer verankerten historischen Prozess der Diskriminierung, Unterdrückung und Ausbeutung vor Augen zu führen – nämlich den der Spezies-Apartheid. Vom afrikanischen Relationalismus ist demnach die Einsicht zu erwarten, dass wahre menschliche Befreiung auch darin besteht, sich von der Rolle des Unterdrückers zu befreien, von der repressiven und ausbeutenden Beziehung zu anderen lebenden Wesen und von der Abhängigkeit von Tieren auf Kosten von deren Leben, Freiheit und Wohlbefinden.

65 Ebd.

LITERATURVERZEICHNIS

Akenzua-Ebeigbe, Sweet Ufumwen: Towards the Eradication of Animal Sacrifice in African Traditional Religion. In: *Africa and Her Animals: Philosophical and Practical Perspectives*, hg. v. Rainer Ebert und Anteneh Roba. Pretoria: Unisa Press, 2018, 114–128.

Behrens, Kevin: Tony Yengeni's Ritual Slaughter: Animal Anti-Cruelty vs. Culture. In: *South African Journal of Philosophy* 28/3/2009, 271–289.

—: An African Relational Environmentalism and Moral Considerability. In: *Environmental Ethics* 36/1/2014, 63–82.

Bujo, Bénézet: Ecology and Ethical Responsibility from an African Perspective. In: *African Ethics: An Anthology of Comparative and Applied Ethics*, hg. v. Munyaradzi Felix Murove. Scottsville: University of KwaZulu-Natal Press, 2009, 281–297.

Chemhuru, Munamato: The Moral Status of Nature: An African Understanding. In: *African Environmental Ethics: A Critical Reader*, hg. v. Munamato Chemhuru. Cham: Springer, 2019, 29–46.

Chemhuru, Munamato; Masaka, Dennis: Taboos as Sources of Shona People's Environmental Ethics. In: *Journal of Sustainable Development in Africa* 12/7/2010, 121–133.

CRL Rights Commission (Commission for the Promotion and Protection of the Rights of Cultural, Religious & Linguistic Communities): *Act No. 19*, 2002. http://www.crlcommission.org.za/docs/CRLACT.pdf [23.12.2014].

—: *Guidelines Report on the African Ritual of Animal Slaughter*, 2009, 1–16. www.crlcommission.org.za/docs/rpd/Report%20Slaughter%20Guides%20reprint.pdf [29.10.2014] .

Etieyibo, Edwin: Anthropocentrism, African Metaphysical Worldview, and Animal Practices: A Reply to Kai Horsthemke. In: *Journal of Animal Ethics* 7/2/2017, 145–162.

Eze, Michael Onyebuchi: *Humanitatis-Eco* (Eco-Humanism): An African Environmental Theory. In: *The Palgrave Handbook of African Philosophy*, hg. v. Adeshina Afolayan und Toyin Falola. New York: Palgrave Macmillan, 2017, 621–632.

Grill, Bartholomäus: *Ach, Afrika. Berichte aus dem Inneren eines Kontinents*. Berlin: Siedler, 2003.

Gyekye, Kwame: *Tradition and Modernity: Philosophical Reflections on the African Experience*. Oxford & New York: Oxford University Press, 1997.

Horsthemke, Kai: *The Moral Status and Rights of Animals*. Johannesburg: Porcupine Press, 2010.

—: *Animals and African Ethics*. Basingstoke & New York: Palgrave Macmillan, 2015.

—: *Animal Rights Education*. Cham: Palgrave Macmillan, 2018.

—: *Indigenous Knowledge: Philosophical and Educational Considerations*. Lanham: Lexington Books, 2021.

Kagame, Alexis: The Problem of ›Man‹ in Bantu Philosophy. In: *Journal of African Religion and Philosophy* 1/1989, 35–40.

Kaphagawani, Didier: African Conceptions of a Person: A Critical Survey. In: *A Companion to African Philosophy*, hg. v. Kwasi Wiredu. Oxford: Blackwell, 2004, 332–342.

Karenga, Maulana: *Maat: The Moral Ideal in Ancient Egypt. A Study in Classical African Ethics*. New York: Routledge, 2004.

Kasenene, Peter: *Religious Ethics in Africa*. Kampala: Fountain Publishers, 1998.

Kelbessa, Workineh: The Rehabilitation of Indigenous Environmental Ethics in Africa. In: *Diogenes* 52/2005, 17–34.

—: The Moral Status and Well-Being of Animals in the Oromo Culture. In: *Africa and Her Animals: Philosophical and Practical Perspectives*, hg. v. Rainer Ebert und Anteneh Roba. Pretoria: Unisa Press, 2018, 129–144.

Le Grange, Lesley: *Ubuntu*, *Ukama* and the Healing of Nature, Self and Society. In: *Educational Philosophy and Theory* 44/S2/2012, 56–67.

—: *Ubuntu/Botho* as Ecophilosophy and Ecosophy. In: *Journal of Human Ecology* 49/3/2015, 301–308.

Letseka, Moeketsi: African Philosophy and Educational Discourse. In: *African Voices in Education*, hg. v. Philip Higgs, Ntombizolile Vakalisa, Thobeka Mda und Ndri Assié Lumumba. Lansdowne: Juta, 2000, 179–193.

Mangena, Fainos: Towards a *Hunhu/Ubuntu* Dialogical Moral Theory. In: *Phronimon* 13/2/2012, 1–17.

—: Discerning Moral Status in the African Environment. In: *Phronimon* 14/2/2013, 25–44.

Masaka, Dennis: Moral Status of Non-human Animals from an African Perspective: In Defense of Moderate Anthropocentric Thinking. In: *African Environmental Ethics: A Critical Reader*, hg. v. Munamato Chemhuru. Cham: Springer, 2019, 223–237.

Masiga, Walter; Munyua, S.J.M.: Global Perspectives on Animal Welfare: Africa. In: *Revue Scientifique et Technique (International Office of Epizootics)* 24/2/2005, 579–586.

Mbiti, John Samuel: *African Religions and Philosophy*. Nairobi & London: Heinemann, 1969.

—: *Introduction to African Religion*. London: Heinemann, 1975.

Menkiti, Ifeanyi: Person and Community in African Traditional Thought. In: *African Philosophy*, hg. v. R. Wright. New York: University of America Press, 1984, 171–181.

Metz, Thaddeus: Duties Toward Animals Versus Rights to Culture: An African Approach to the Conflict in Terms of Communion. In: *Animals, Race, and Multiculturalism*, hg. v. Luís Cordeiro-Rodrigues und Les Mitchell. Basingstoke & New York: Palgrave Macmillan, 2017a, 269–294.

—: How to Ground Animal Rights on African Values: A Reply to Horsthemke. In: *Journal of Animal Ethics* 7/2/2017b, 163–174.

Molefe, Motsamai: *Can You Rationalise Your Pound of Flesh?*, 2018. https://mg.co.za/article/2018-06-15-00-can-you-rationalise-your-pound-of-flesh [11.9.2018].

—: The Criticisms of Secular Humanism in African Philosophy. In: *African Environmental Ethics: A Critical Reader*, hg. v. Munamato Chemhuru. Cham: Springer, 2019, 59–76.

Murove, Munyaradzi Felix: An African Commitment to Ecological Conservation: The Shona Concepts of *Ukama* and *Ubuntu*. In: *Mankind Quarterly* 45/2/2004, 195–215.

—: On African Ethics and the Appropriation of Western Capitalism. In: *Persons in Community: African Ethics in a Global Culture*, hg. v. Ronald Nicholson. Scottsville: University of KwaZulu-Natal Press, 2008, 85–110.

—: An African Environmental Ethic Based on the Concepts of *Ukama* and *Ubuntu*. In: *African Ethics: An Anthology of Comparative and Applied Ethics*, hg. v. Munyaradzi Felix Murove. Scottsville: University of KwaZulu-Natal Press, 2009, 315–331.

Mutwa, Credo: Isilwane – *The Animal: Tales and Fables of Africa*. Kapstadt: Struik, 1996.

Mweshi, John: The African Emphasis on Harmonious Relations: Implications for Environmental Ethics and Justice. In: *African Environmental Ethics: A Critical Reader*, hg. v. Munamato Chemhuru. Cham: Springer, 2019, 191–204.

Ndasauka, Yamikani; Manthalu, Chikumbutso: Cultivating Animal Rights in Africa. In: *Africa and Her Animals: Philosophical and Practical Perspectives*, hg. v. Rainer Ebert und Anteneh Roba. Pretoria: Unisa Press, 2018, 33–45.

Nneji, Bellarmine: Eco-Responsibility: The Cogency of Environmental Ethics in Africa. In: *Essays in Philosophy* 11/1/2010, 31–43.

Odora Hoppers, Catherine: *Culture, Indigenous Knowledge and Development: The Role of the University*. Johannesburg: Centre for Education Policy Development (CEPD), Occasional Paper 5/2005, 1–50.

Oduor, Reginald: *African Philosophy and Non-Human Animals: Reginald M.J. Oduor Talks to Anteneh Roba and Rainer Ebert*, 2012. https://www.uta.edu/philosophy/faculty/burgess-jackson/Interview.pdf [22.9.2014].

Oduori, David Obiero; Onyango, Solomon Calvin; Farhat, Shaaban Fayez: Working Animals in Africa: A Case Study of Working Equines in Kenya and Egypt. In: *Africa and Her Animals: Philosophical and Practical Perspectives*, hg. v. Rainer Ebert und Anteneh Roba. Pretoria: Unisa Press, 2018, 278–289.

Oduwole, Ebunoluwa Olufemi; Fayemi, Ademola Kazeem: Animal Rights vs. Animal Care Ethics: Interrogating the Relationship to Non-Human Animals in Yorùbá Culture. In: *African Philosophy and Environmental Conservation*, hg. v. Jonathan Chimakonam. London & New York: Routledge, 2018, 70–82.

Ofuasia, Emmanuel: On the Interests of Non-human Animals in Traditional Yorùbá Culture: A Critique of Ọ̀rúnmìlà. In: *Bangladesh Journal of Bioethics* 9/2/2018, 6–21.

Ogungbemi, Segun: An African Perspective on the Environmental Crisis. In: *Environmental Ethics: Readings in Theory and Application*, hg. v. Louis Pojman. Belmont/CA: Wadsworth, 2/1997, 330–337.

Ojomo, Patricia: An African Understanding of Environmental Ethics. In: *Theory and Practice: A Journal of the Philosophical Association of Kenya (PAK)* 2/2/2010, 49–63.

—: Environmental Ethics: An African Understanding. In: *The Journal of Pan African Studies* 4/3/2011, 101–113.

Prozesky, Martin: Well-Fed Animals and Starving Babies: Environmental and Developmental Challenges from Process and African Perspectives. In: *African Ethics: An Anthology of Comparative and Applied Ethics*, hg. v. Munyaradzi Felix Murove. Scottsville: University of KwaZulu-Natal Press, 2009, 298–307.

Qekwana, Daniel N.; McCrindle, C.M.E.; Cenci-Goga, B.; Grace, D.: Animal Welfare in Africa: Strength of Cultural Traditions, Challenges and Perspectives. In: *Animal Welfare: From Science to Law*, hg. v. Sophie Hild und Louis Schweitzer. Paris: La Fondation Droit Animal, Éthique et Sciences (LFDA), 2019, 103–107. http://www.fondation-droit-animal.org/proceedings-aw/animal-welfare-in-africa/ [18.10.2019].

Ramose, Mogobe: The Ethics of *Ubuntu*. In: *Philosophy from Africa*, hg. v. Pieter Coetzee und Abraham Roux. Cape Town: Oxford University Press Southern Africa, 2002 (2. Aufl.), 324–330.

—: *African Philosophy Through Ubuntu* (überarbeitete Ausg.). Harare: Mond Publishers, 2005.

Roba, Anteneh: The Looming Threat of Factory Farming in Africa. In: *Africa and Her Animals: Philosophical and Practical Perspectives*, hg. v. Rainer Ebert und Anteneh Roba. Pretoria: Unisa Press, 2018, 225–239.

Tangwa, Godfrey: Some African Reflections on Biomedical and Environmental Ethics. In: *A Companion to African Philosophy*, hg. v. Kwasi Wiredu. Oxford: Blackwell, 2004, 387–395.

Taringa, Nisbert: How Environmental is African Traditional Religion? In: *Exchange* 35/2/2006, 191–214.

—: *The Sacred Duty of Animals in African Traditional Religion and Culture. Prepared for the Conference »Future Africa: Appropriating Natures for the Future: Africa and Beyond«*, 2014. http://www.bayreuth-academy.uni-bayreuth.de/resources/WG-C_Taringa_Animals-in-African-Traditional-Religion.pdf [27.5.2019].

Tutu, Desmond: *No Future Without Forgiveness*. New York: Random House, 1999.

—: Foreword: Extending Justice and Compassion. In: *The Global Guide to Animal Protection*, hg. v. Andrew Linzey. Urbana: University of Illinois Press, 2013: xv.

Umar, Bridget Bwalya: Strategies for Wildlife Management in Africa: Actors, Successes, and Failures. In: *Africa and Her Animals: Philosophical and Practical Perspectives*, hg. v. Rainer Ebert und Anteneh Roba. Pretoria: Unisa Press, 2018, 343–358.

Wiredu, Kwasi: Introduction: African Philosophy in Our Time. In: *A Companion to African Philosophy*, hg. v. Kwasi Wiredu. Oxford: Blackwell, 2004, 1–27.

Zimunya, Clive Tendai; Gwara, Joyline: The Ethics of *Ubuntu/Hunhu* in the Animal Rights Discourse in Africa. In: *Africa and Her Animals: Philosophical and Practical Perspectives*, hg. v. Rainer Ebert und Anteneh Roba. Pretoria: Unisa Press, 2018, 22–32.