

*Sabine Odparlik, Peter Kunzmann, Nikolaus Knoepffler (Hrsg.)
Wie die Würde gedeiht*



Wie die Würde gedeiht
Pflanzen in der Bioethik

*Sabine Odparlik, Peter Kunzmann,
Nikolaus Knoepffler (Hrsg.)*



Herbert Utz Verlag · München

ta ethika

herausgegeben durch

*Prof. Dr. mult. Nikolaus Knoepffler, Universität Jena
und*

Prof. Dr. Elke Mack, Universität Erfurt

Band 6

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek:

*Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen*

*Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.*

Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt.

*Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nach-
drucks, der Entnahme von Abbildungen, der Wiedergabe auf
photomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in
Datenverarbeitungsanlagen bleiben – auch bei nur auszugsweiser Verwendung –
vorbehalten.*

Copyright © Herbert Utz Verlag GmbH · 2008

ISBN 978-3-8316-0818-8

Printed in Germany

*Herbert Utz Verlag GmbH, München
089-277791-00 · www.utzverlag.de*

Vorwort

Im Verlaufe der abendländischen Kulturgeschichte spielte die Frage nach dem moralischen Status von Pflanzen nur eine sehr untergeordnete Rolle. Ihre breite Nutzung als Lebensmittel im weitesten Sinne ist für den Menschen unumgänglich und wurde vor dem Hintergrund einer tradierten Hierarchie des Organischen allgemein als unproblematisch angesehen. Das änderte sich erst durch die so genannte ökologische Krise, welche die Abhängigkeit des Menschen von seiner Umwelt in all ihren Erscheinungsformen drastisch vor Augen führt. Im Rahmen biozentrischer und einiger holistischer Ansätze wurde nun auch die direkte moralische Berücksichtigung von Pflanzen gefordert. Die Entwicklung konkreter Handlungsrichtlinien wurde dabei allerdings nicht in Gang gesetzt, so dass offen blieb, wie man denn den pflanzlichen Lebewesen in moralischer Hinsicht gerecht werden kann. Dennoch, spätestens seit der 1992 per Volksabstimmung beschlossenen Einführung des Begriffs »Würde der Kreatur« in die Schweizerische Bundesverfassung, welcher »im Umgang mit Keim und Erbgut von Tieren, Pflanzen und anderen Organismen Rechnung zu tragen« sei, wurden Stimmen laut, die behaupten, Eingriffe in das Genom von Pflanzen verstoßen gegen deren Würde. Bevor aber derlei Aussagen über Verfahren der Grünen Gentechnik erfolgen können, muss zunächst die Bedeutung dieses bioethischen Terminus geklärt werden. Die Diskussion um den Begriff der »Würde der Kreatur« ist hinsichtlich des pflanzlichen Lebens aber noch in ihren Anfängen.

Um die Bedeutung des Begriffs »Würde der Kreatur« – auch in Bezug auf Pflanzen – zu klären und anschließend seine Rolle für die ethische Bewertung gentechnischer Verfahren darzulegen, entstand am Lehrstuhl für Angewandte Ethik (Prof. Dr. mult. N. Knoepffler) der Friedrich-Schiller-Universität Jena das Projekt »Würde in der Gentechnologie«, finanziert vom Bundesministerium für Bildung und For-

schung (BMBF). Vom 29. Mai bis zum 1. Juni 2007 veranstaltete diese BMBF-Nachwuchsforschergruppe in Eyba bei Saalfeld eine interdisziplinäre Klausurtagung zu der Fragestellung »Welche Eigenschaften verleihen Pflanzen Würde?«. Die Klärung der Frage, ob Pflanzen Würde zukommt, führt zu der Frage, was es ist, dem Würde zukommt und damit zu der Frage nach der Identität der Pflanzen. Vertreter aus verschiedenen Disziplinen, wie Theologie, Biologie und Philosophie diskutierten die gestellte Frage und die Implikationen möglicher Antworten für die Grüne Gentechnologie in einer Atmosphäre, welche von einer erfreulichen Neugier, Offenheit und Kollegialität geprägt war. Der vorliegende Band fasst die Beiträge der Referenten zusammen und wurde zusätzlich erweitert durch einen Aufsatz von Nikolaus Knoepffler und einen weiteren von Sabine Odparlik. Den Texten vorangestellt sind einige photographische Aufnahmen von Pflanzen, welche im Rahmen eines Lichtbildvortrages der Kulturanthropologin und Museumspädagogin Annette Vinnen gezeigt wurden. Die Referentin bereicherte die Tagung um kulturgeschichtliche Aspekte, in dem sie am Beispiel des von ihr mitkonzipierten Feuergartens des Deutschen Feuerwehr-Museums Fulda einen Einblick in die Pflanzensymbolik gewährte.

Die Anordnung der Beiträge spiegelt eher die verschiedenen wissenschaftlichen Zugänge an das Thema wider, als verschiedene Standpunkte, da hier einige gemeinsame Ergebnisse erarbeitet werden konnten. Hans Werner Ingensiep, Heike Baranzke und Dirk Solies legen die Vorstellungen vom Wesen und moralischen Status der Pflanze in der Geistesgeschichte dar und ermöglichen so die Einordnung der heutigen Diskussion in den historischen Horizont. Letzteres erfolgt mit Blick auf den Schweizer Verfassungsbegriff der Würde der Kreatur auch in dem sich anschließenden Aufsatz von Ina Praetorius, der darüber hinaus Überlegungen über die mögliche Richtung, welche die Debatte in der Zukunft einschlagen könnte, enthält. Der Text des Biologen Jan Kellmann stellt die spezifischen Eigenschaften von Pflanzen als naturwissenschaftliche Grundlage für die weitere Diskussion vor. Erst dann folgen die Texte von Peter

Kunzmann, Beat Sitter-Liver und Sabine Odparlik, die sich explizit der Frage nach der Bedeutung der »Würde der Pflanze« widmen. Die diesen nachstehenden Beiträge von Nikolaus Knoepffler, Wolfgang Fritsche und Mathias Boysen nehmen die Bewertung von Verfahren der Grünen Gentechnik in den Fokus. Der Band schließt mit einem weiteren Aufsatz von Sabine Odparlik, der in der Nacharbeitung der Tagung entstanden ist. In diesem setzt sich die Autorin mit der Frage nach der Individualität der Pflanzen auseinander.

Wie die Beiträge zeigen, gibt es sowohl auf Seiten der Biologie, als auch auf Seiten der Geisteswissenschaften Stimmen, die sich explizit für die Anerkennung eines moralischen Status für Pflanzen einsetzen. Problematisch bleibt demnach nur, auf welcher Basis ein solcher Status zu begründen sei und in der Folge, wie diesem im Umgang mit Pflanzen gerecht zu werden ist.

Auch besteht Einigkeit hinsichtlich der Aussage, dass der naturwissenschaftliche Zugang zur Identität der Pflanze allein nicht die Grundlage für die Zuschreibung von Würde sein kann und darf. Zwar lässt sich die traditionell angenommene Hierarchie des Organischen, welche üblicherweise zum Ausschluss der Pflanzen aus dem Kreis der moralisch zu berücksichtigenden Lebewesen führt, naturwissenschaftlich nicht belegen, doch andererseits kann auch nicht ohne weiteres vom Sein auf das Sollen geschlossen werden. Dazu müssten naturwissenschaftliche Ergebnisse zunächst naturphilosophisch gedeutet und in moralischer Hinsicht bewertet werden. Durch eine Nivellierung der Sonderstellung des Menschen verlöre seine besondere moralische Verantwortung aber gerade ihren Grund.

Doch es ist auch nicht unproblematisch, zu versuchen, in Form von Ausweitungsgargumenten die Würde von Pflanzen aufgrund von Eigenschaften, die diese mit Tieren oder sogar Menschen teilen, zu begründen. Gerade die *spezifischen* Eigenschaften der Pflanzen ermöglichen das heterotrophe und aerophile Leben, also auch das aller Tiere und Menschen. Dies nötigt eher Respekt und Bewunderung ab und

bietet daher durchaus keinen Grund für die Abwertung pflanzlicher Lebensformen und die Notwendigkeit zur Suche nach tierlichen Eigenschaften von Pflanzen mit dem Ziel, diese in den Bereich pathozentrischer Erwägungen zu heben. Eventuell könnte eine derartige »Vertierlichung« von Pflanzen sogar gegen deren Würde verstoßen.

Vor dem Hintergrund dieser Ergebnisse ist es nicht erstaunlich, dass viele der hier versammelten Beiträge vorschlagen, den Gedanken der »Pflanzenwürde« eher im Rahmen eines »expandierenden Humanismus« anzusiedeln. In einem solchen Ansatz würde die moralische Sonderrolle des Menschen, welche ihren Ausdruck im Begriff »Menschenwürde« findet, nicht negiert, aber auch nicht als Begründung für die alleinige Berücksichtigung menschlichen bzw. sehr menschenähnlichen Lebens gebraucht. Ganz im Gegenteil: Mit der Verwirklichung des Zieles, selbst erhobenen moralischen Ansprüchen, wie z.B. der Berücksichtigung von als »würdig« qualifizierten Pflanzen, gerecht zu werden, handelt der Mensch erst im vollen Sinne seiner eigenen Würde.

Selbst bei der Beantwortung der Frage, ob die »Würde der Pflanze« als Kriterium für die ethische Bewertung von Verfahren der Grünen Gentechnologie dienlich sein kann, zeichnen sich gemeinsame Tendenzen ab. Die Beiträge zur Grünen Gentechnik verdeutlichten, dass gentechnische Verfahren nicht, wie oft behauptet, ohne weiteres als völlig verschieden im Vergleich zur modernen konventionellen Züchtung charakterisiert werden können. Ursächlich sind dafür die schrittweise voranschreitende Entwicklung von Techniken entlang von Technikpfaden und die gleichen Ziele beider Techniken. So gibt es Beispiele für die Überschreitung von Artgrenzen nicht nur aus der Gentechnologie, sondern auch aus der konventionellen Züchtung. Das Verhindern der Ausbildung keimfähiger Samen wird nicht nur mit der viel gescholtenen Terminator-Technologie realisiert, sondern – wie im Falle kernloser Trauben – auch mittels konventioneller Züchtung. Aufgrund der modernen konventionellen Züchtungsverfahren kann auch nicht mehr davon gesprochen werden, dass das Schrittmaß

dieser Technik, im Gegensatz zu gentechnischen Verfahren, dem der Natur bzw. Evolution entspricht. Das bedeutet aber nicht, dass Eingriffe in das Genom von Pflanzen nie deren Würde verletzen. Viel eher ist zu fragen, welche Beeinträchtigungen pflanzlichen Lebens durch einen Eingriff, ob konventionell oder gentechnisch, als Würdeverletzung zu qualifizieren und gegebenenfalls zu unterlassen sind, will man den eigenen moralischen Ansprüchen gerecht werden.

Hier kommen wir zu der Frage zurück: »Welche Eigenschaften verleihen Pflanzen Würde?« Diese Frage konnte noch nicht abschließend beantwortet werden und bleibt für die Zukunft eine wichtige Aufgabe zur Bewertung unseres züchterischen Umgangs mit Pflanzen in jeder Form. Allerdings wurden bereits einige Vorschläge gemacht, die solche pflanzlichen Eigenschaften betreffen, welche das Gedeihen bzw. das eigene Gut oder Wohl von Pflanzen ermöglichen. Diskutiert wird in diesem Rahmen v. a. das durch konventionelle Zucht oder durch Gentechnik ermöglichte Verhindern der Saatgutbildung bzw. -keimung.

Auf der Tagung ungelöst blieb auch die Frage, ob sich die »Würde der Pflanze« analog zur »Würde der Tiere« auf Individuen beziehen kann. Eine Antwort ist nicht leicht zu ermitteln, da sich das pflanzliche Leben hinsichtlich Teilbarkeit, Regenerationsfähigkeit und Gestaltungsform grundsätzlich von (den meisten) Tieren unterscheidet. Doch sie ist entscheidend für ethische Implikationen. Einen Vorschlag zur Beantwortung dieser Frage stellt der zweite Aufsatz von Sabine Odparlik zur Diskussion, der im Anschluss an die Tagung entstanden ist.

Ohne die finanzielle Unterstützung des Bundesministeriums für Bildung und Forschung ist unsere Arbeit nicht möglich, weswegen wir hierfür an dieser Stelle unseren Dank aussprechen wollen. Er gilt ganz besonders auch unseren Hilfskräften Romy Arnold, Christine Baumbach und Christiane Burmeister, die uns durch ihre fleißige Mitarbeit bei der Vorbereitung der Tagung und durch die redaktionelle Überarbeitung der vorgelegten Aufsätze engagiert unterstützten. Herzlich

Vorwort

danken wir natürlich auch all denen, die uns durch anregende Diskussionen neue Einsichten eröffneten. Dazu gehören nicht zuletzt die Referenten unserer Tagung, welche sich z. T. auf einen recht langen Weg nach Thüringen machten, um ihre Gedanken zum Thema zur Diskussion vorzustellen.

Die Hauptfrage unserer Tagung können wir noch nicht abschließend beantworten. Wir hoffen aber, mit diesem Band die bisher sich eher als Stellungskrieg darstellenden Debatten um den moralischen Status bzw. die »Würde von Pflanzen« auf eine sachlichere Basis zu stellen und einen Impuls für einen echten Dialog zu geben. Dieser, so zeigte uns die Tagung, ist möglich und bildet die wichtigste Grundlage für das Gedeihen der Würde.

Jena, im Mai 2007

Sabine Odparlik
Peter Kunzmann
Nikolaus Knoepffler



Lampionblume (Physalis alkekengi v. franchetii)
Spielt auf die positiven Eigenschaften des Feuers, wie Wärme und Licht an.



Dachwurz (Sempervivum grandiflorum)
Stand in Glauben und Brauch mit der Abwehr und Verbinderung
von Schadenfeuern in Verbindung.

Inhaltsverzeichnis

Hans Werner Ingensiep

*Von der Seinsordnung zur Wertordnung?
Prolegomena zur »Würde« der Pflanzen*

11

Heike Baranzke

Wozu brauchen Pflanzen Würde? – Eine Anfrage aus Kantischer Perspektive

39

Dirk Solies

*Vitalismus oder Lebensphilosophie? Die Pflanze in differenten
Diskurskontexten*

61

Ina Praetorius

*Auf dem Weg in eine postsäkulare Metaphysik
oder: der 17. Mai 1992 als Schlüsseldatum*

85

Jan-Wolfhard Kellmann

*Pflanzenbiochemie und Pflanzengenetik:
Faszinierend – aber eine Würde für Pflanzen ergibt sich daraus nicht*

111

Peter Kunzmann

Die Stufen des Ethischen und die Pflanze

135

Beat Sitter-Liver

Würde als Grenzbegriff. Erläutert am Beispiel der Würde der Pflanze

161

Sabine Odparlik
Die Würde der Pflanze zwischen Gleichheit und Andersartigkeit
183

Nikolaus Knoepffler
Grüne Gentechnik – ein Bewertungsmodell
203

Wolfgang Fritsche
*Welche Anwendungen der grünen Gentechnik tragen zum kulturellen
Fortschritt bei?*
223

Mathias Boysen
Die grüne Gentechnik im Fokus der Technikfolgenabschätzung
243

Sabine Odparlik
*Die Individualität von Pflanzen im Kontext der Diskussion
um die Würde der Kreatur*
275

Autorinnen und Autoren
303

Von der Seinsordnung zur Wertordnung? Prolegomena zur »Würde« der Pflanzen

Hans Werner Ingensiep

Einführung

Prolegomena zur »Würde« der Pflanzen sind notwendig, um den Rahmen vor Augen zu führen, in welchem »phytologische« Fragen in der Philosophie angegangen werden können – ob nun theoretische oder praktische, ob im systematischen oder historischen Zugang. Die theoretische Schlüsselfrage im Hauptteil wird in Analogie zu Kants »anthropologischer« Kernfrage lauten: Was ist die Pflanze? Differenzierter formuliert: Welche Stellung wurde der Pflanze im Seinsgefüge der Natur zugesprochen? Oder konkreter: Welche Hierarchie besteht in der Seinsordnung zwischen Pflanzen, Tier und Mensch? Diese teils metaphysischen bzw. ontologischen Analysen führen auf kritische, epistemologische Fragen: Worin besteht die Identität der Pflanze? Kurz: Was kann ich – als menschliches Subjekt – von Pflanzen wissen? Weiterhin ist zu beachten: Aus welcher Perspektive erfolgte und erfolgt die Rede über die Identität und Hierarchie im Hinblick auf Pflanzen? Die vielfältigen Antworten auf die Grundfragen zur Identität und Hierarchie im Organischen in der abendländischen Philosophie und Biologie wurden in der »Geschichte der Pflanzenseele«¹ bearbeitet, woraus einige exemplarische Thesen und Positionen vorgestellt werden. Sie sollen für eine kritische, ethische Diskussion der »Würde« der Pflanze bzw. ihrer Stellung in einer Wertordnung fruchtbar gemacht werden.

1 Vgl. Ingensiep 2001.

Mit Pflanzen hatte der klassische, auf Autonomie basierende Idealismus in der Ethik (z.B. Kant) nichts im Sinn. Moderne Ethiker² argumentieren utilitaristisch, pathozentrisch oder neurozentrisch, so dass zwar Tiere, aber nicht Pflanzen für einen »moralischen Status« in den Blick kommen, außer in biozentrischen bzw. holistischen Umweltethiken (z.B. bei Altner, Meyer-Abich). Doch die neurozentrischen Positionen dominieren. Demnach können nicht nur Pflanzen ohne ZNS, sondern auch Menschen in bestimmten Lebensphasen den Anspruch auf ethische Berücksichtigung verlieren, z.B. als PVS-Patienten, die in ethischer Sicht – wenn sie denn wirklich wegen fehlender neuronaler Aktivität bewusstseins- und empfindungslos sind – quasi auf die Stufe der Pflanze hinabsinken. Die Alltagssprache hält dafür in Analogie zur Daseinsweise der Pflanzen den Ausdruck »Vegetieren« bereit, woran in der populärwissenschaftlichen Terminologie der anglophonen Bioethik der Ausdruck *human vegetables* anknüpft.³ Diese merkwürdige Parallele ist in ontologischer und ethischer Hinsicht aufschlussreich und wird noch exemplarisch analysiert werden. Im Hinblick auf moderne neurozentrische Zugänge in der Ethik ist auch ein aktueller Versuch in der wissenschaftlichen Botanik zu beleuchten, der Pflanzen mittels »Plant Neurobiology« gleichsam ein tierisches Leben einhauchen möchte. Wo liegt hier das Problem? Handelt es sich bereits auf ontologischer und epistemologischer Ebene um einen problematischen Versuch, die Identität der Pflanze zu erfassen? Analysen dieser Art müssen auch die evolutionäre Perspektive einbeziehen, daher die Frage: Welche Lehren können aus der Evolutionstheorie im Hinblick auf die Charakterisierung von Pflanze und Tier gezogen werden?

² So z.B. Singer 2005.

³ Vgl. Ingensiep 2006a.

Von der Ethik zur Ontologie und Epistemologie der Pflanze

Als einfachen hypothetischen Ausgangspunkt für die nachfolgenden ontologischen und epistemologischen Überlegungen zur »Würde« der Pflanze gehe ich erstens davon aus, dass wir wissen, was »Würde« ist. Zweitens setze ich voraus: Wir wollen wissen, ob Pflanzen »Würde« zukommt. Um diese ethischen Fragen überhaupt im Hinblick auf Pflanzen angehen zu können, ist m. E. die unabdingbare Voraussetzung, dass wir wissen, *was* es ist, dem »Würde« zukommt, dem man »Würde« zuschreibt oder dessen »Würde« man anerkennt. Die ethische Frage führt also auf eine theoretischen Frage der Art: Was ist die Pflanze? Denn vor aller ethischen Diskussion über Pflanzen steht die Frage nach der Bestimmung der Entität bzw. nach der Identität der Pflanze. Man hat diese Frage in der abendländischen Naturphilosophie meist als Wesensfrage nach der »Psyche« der Pflanze gestellt (z.B. Aristoteles) oder auch als essentialistische Frage nach einer besonderen Daseinsform von »Subjektivität« (z.B. Hegel) und noch im 20. Jahrhundert ist bei scharfsinnigen Biophilosophen von einem »Selbst« der Pflanze die Rede⁴. Man kann die Identitätsfrage aber recht unphilosophisch als eine naturwissenschaftliche Frage nach besonders charakteristischen, natürlichen Eigenschaften verstehen. Diese werden empirisch ermittelt und verschaffen der Pflanze z.B. im Unterschied zum Anorganischen oder zum Tier eine besondere Identität. Derartige Ansätze sind zu verfolgen.

Ist diese Identität der Pflanze in der einen oder anderen Weise einmal bestimmt und damit auch ein besonderer Gegenstand in der Natur, lässt sich die Identitätsfrage in Analogie zur klassischen anthropologischen Schlüsselfrage erweitern: Welche Stellung hat die Pflanze im Kosmos? Welchen Ort nimmt sie in der Seinsordnung ein? Eine Topografie der Pflanze wird folgen, in der sich erneut weitere Fragen nach internen oder externen Beziehungen zwischen der Pflanze als besonderer Daseinsform und anderen Organismen wie Tieren und

4 Z.B. bei Plessner 1928 / 1975.

Wozu brauchen Pflanzen Würde? – Eine Anfrage aus Kantischer Perspektive

Heike Baranzke

Die schöpfungstheologischen Wurzeln der »Würde der Kreatur«

Angestoßen durch den Ausdruck »Würde der Kreatur«, der seit 1992 in der Schweizerischen Bundesverfassung steht, erfreut sich die Rede von einer »Würde« von Tieren und Pflanzen einer wachsenden Beliebtheit.¹⁸ Der Wortbestandteil »Kreatur« bewahrt noch die Erinnerung an die dem Ausdruck zugrunde liegende schöpfungstheologische Idee von der Güte alles Geschaffenen, die insbesondere frühchristliche Theologen gegen die gnostische Abwertung der materiellen Welt ins Feld führten. Festzuhalten ist, dass nicht nur im biologischen Sinne Lebendiges, Organisches als gut gewürdigt wird, also nicht nur Pflanzen und Tiere, sondern auch die nach unserem Verständnis anorganischen Entitäten wie das Licht, die Himmelsfeste, Erde und Meer und schließlich die Gestirne (vgl. Gen 1,4.;1,10;1,12;1,18), dass also das Kreaturverständnis nicht biozentrisch verengt verstanden war. Weder die von einem guten Schöpfergott ins Dasein gerufenen einzelnen Dinge der Welt, noch die Welt als Ganze konnten des Teufels sein, hatte doch Gott selbst, alles was er geschaffen hatte, ausdrücklich für gut befunden (Gen 1,31). Also durften die Kreaturen in einem gottgefälligen Gebrauch vom Menschen genossen werden (Gen 1,28). Außerdem zeugten sie – so Augustinus – von den Spuren Gottes in der Welt, anhand derer der Mensch schon qua natürlicher Vernunftkenntnis etwas vom Wesen und Dasein Gottes erahnen konnte, denn Gott selbst hatte sich in seiner Schöpfung mitgeteilt, so dass der Mensch in den Kreaturen Gott begegnete – wenngleich in geminderter Form. Augustinus vermittelte die Lehre von der Güte

¹⁸ Vgl. den Beitrag von Sabine Odparlik in diesem Band.

der Schöpfung in Form der Rede von den *vestigia Dei* dem christlichen Mittelalter (Thomas von Aquin, Bonaventura). In dieser Epoche ist der Sonnengesang des Franziskus das wohl berühmteste Zeugnis von der Schöpfungsgüte aller geschaffenen Dinge. Auch Ignatius von Loyola lehrte, Gott in allen Dingen zu finden. Die Reformatoren beschäftigten sich gleichfalls mit den Kreaturen als den »Fußstapfen Gottes« und wendeten die bis dahin weitgehend kontemplativ bleibende Schöpfungsfrömmigkeit schließlich verantwortungsethisch als Verantwortungsbereich des Menschen. Als Theologoumenon von der »Güte der Schöpfung« ist die kreatürliche Würde bis heute ein Grundbestandteil der Schöpfungstheologie und wurde zuletzt im Zuge der ökotheologischen Diskussion im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts auch einer breiteren Öffentlichkeit wieder in Erinnerung gebracht, nicht zuletzt in Form des Ausdrucks »Würde der Kreatur« in den Schweizerischen Rechtstexten.¹⁹

Die Schöpfungsgüte ist jedoch von der besonderen gottebenbildlichen Würde des Menschen zu unterscheiden. Zwar hat auch der Mensch als Geschöpf Anteil an der Schöpfungsgüte; aufgrund seiner Gottebenbildlichkeit sind die Menschen aber noch einmal in ein besonderes theologisch-ethisch qualifiziertes Gottes- und Weltverhältnis gestellt (Gen 1,26ff.), das in heutiger Terminologie am besten als Verantwortungsverhältnis vor Gott und für die Schöpfung angesprochen wird. Es ist diese besondere gottebenbildliche Würde des Menschen, die von den Kirchenvätern schon bald mit der Ciceronischen *dignitas* identifiziert wurde und die in heutiger Terminologie den Menschen als zu respektierendes Rechts- und Verantwortungssubjekt thematisiert.²⁰ Um in der nachfolgenden Analyse nicht der Äquivokation der beiden unterschiedlichen Würdebegriffe zum Opfer zu fallen und sie in univoker Redeweise zu verwenden, ist es daher empfehlenswert, die Schöpfungsgüte aller Kreaturen als *Bonitas*-Würde (vgl. Gen 1,31) und die besondere gottebenbildliche Menschenwürde als *Dignitas*-

19 Ausführlicher zum Hintergrund vgl. Baranzke 2002, bes. Kap. I u. V.

20 Pöschl / Kondylis 1992, 637–677; Grossmann HWP XII, 2004, 1088–1093.

Würde (vgl. Gen 1,26–28) zu bezeichnen. Daraus wird deutlich, dass es sich nicht um »Alternativkonzept«²¹ handelt, sondern um zwei Wertbegriffe auf unterschiedlicher Ebene. Schöpfungstheologisch betrachtet, ist der Mensch Träger beider »Würden«: Er ist mit allen anderen Geschöpfen gute Kreatur Gottes und als solches möglicher Gegenstand von fürsorgender Verantwortung. Zugleich unterscheidet er sich von seinen Mitgeschöpfen dadurch, dass er außerdem als Gottes Ebenbild als Verantwortungssubjekt vor Gott steht.

Die schweizerische »Würde der Kreatur« – der ursprüngliche Anlass

Wie aber konnte die kreatürliche Würde in die Schweizerische Bundesverfassung (SBV) kommen? Die Wendung »Würde der Kreatur« fand im Laufe der Diskussion anlässlich einer Gesetzesnovelle zur Fortpflanzungsmedizin und Gentechnologie Eingang in die SBV, wobei sich die Diskussion zu Beginn allein um den Schutz der Menschenwürde in diesen biomedizinischen Feldern drehte. Aufgrund der Übertragbarkeit von Experimenten an pflanzlichem und tierischem Material auf menschliche Gene, Zellen oder Gewebe wuchs die Überzeugung, dass der Mensch – genauer eigentlich: der menschliche Körper – vor biomedizinischen Manipulationen nur wirksam zu schützen sei, wenn bereits die experimentellen Phasen an Pflanzen und Tieren entsprechend eingeschränkt würden. Diese anthropozentrischen Überlegungen bildeten den Türöffner für die »Würde der Kreatur« in die SBV, die in der in den 1980er Jahren aktuellen breiten ökotheologischen Bewegung die soeben skizzierten schöpfungstheologischen Ideen – zwar nicht in begrifflicher Klarheit, sondern eher in untergründiger Selbstverständlichkeit – im kulturellen Gedächtnis präsent gehalten hatten. Die so in ein weltliches Gesetz geschlüpfte »Würde der Kreatur« wurde nun auch rasch mit weitergehenden

21 So ein auch auf die Schöpfungstheologie rekurrerender Rekonstruktionsvorschlag von Flury 2003, 248ff. Flurys »Strategie (c)« rekonstruiert letztlich die allen Kreaturen gemeinsame Bonitas-Würde im biozentrisch eingeschränkten Sinne von Paul W. Taylors »Respect for Nature«, 250.

Vitalismus oder Lebensphilosophie?

Die Pflanze in differenten Diskurskontexten

Dirk Solies

In der Philosophie des »langen« 19. Jahrhunderts hat es nicht an Ansätzen gefehlt, der Pflanze als einem selbstorganisierten, in gewisser Weise autonomen Lebewesen einen höheren ethischen Stellenwert zuzusprechen, als dies einem konsequent anthropozentrischen Weltbild entspräche. Hier sind insbesondere zwei Strömungen zu nennen, die für eine Revision anthropozentrischer Sichtweisen eintraten, nämlich zum einen der Vitalismus, genauer gesagt der *Neovitalismus* des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts, zum anderen die *Lebensphilosophie* im selben Zeitraum.

Weder Vitalismus noch Lebensphilosophie können an dieser Stelle erschöpfend behandelt werden. Grundsätzlich wird im Folgenden unter *Vitalismus* bzw. *Neovitalismus* jede Theorie verstanden, die zur Erklärung der spezifischen Organisationsweise lebendiger Systeme die Existenz von Substanzen oder Prinzipien oder Gesetzen annimmt, die sich dem vollständigen Nachweis oder der vollständigen Erklärung durch mathematische, physikalische und / oder chemische Methoden entziehen. *Ein* solches Prinzip ist die im 19. Jahrhundert viel diskutierte »Lebenskraft«, jedoch lässt sich die Position des Vitalismus nicht auf die explizite Verwendung dieses Terminus restringieren.⁴² Unter *Lebensphilosophie* wird hingegen eine philosophi-

42 Ältere Formen vitalistischen Denkens sind Aristoteles' Entelechiebegriff, G. E. Stahl, der in seiner »Theoria medica« (1708) die Bildung des Organismus auf eine »anima inscia« zurückführt, Blumenbachs »Bildungstrieb« (nisius formativus), sowie die Schule von Montpellier mit ihrer Annahme einer »force hypermécannique«. Allen diesen Ansätzen ist die Überzeugung gemeinsam, dass Leben nicht auf Kausalität chemisch-physikalischer Faktoren zu reduzieren sei, sondern eine Eigengesetzlichkeit aufweise, womit – zumindest bei diesen älteren Ansätzen – die Annahme eines besonderen, der naturwissenschaftlichen Forschung grundsätzlich nicht zugänglichen Prinzips (Lebenskraft, vis vitalis) verbunden ist. Diese Spielart des Vitalismus hat

sche Strömung verstanden, die den Versuch unternimmt, in Reaktion auf eine konstatierte Krise der zeitgenössischen Kultur und auf der Basis des Lebensbegriffes eine umfassende Verstehenslehre oder *Hermeneutik der Kultur* zu entwickeln, und zwar unter Rückgriff auf nichtphilosophische, nämlich entweder lebensweltlich-präreflexive bzw. lebenswissenschaftliche Konzepte von ›Leben‹. Es ist genau dieser Konzepttransfer, der für lebensphilosophische Ansätze charakteristisch ist und der bei Dilthey, Simmel und Nietzsche, vor allem aber bei Ludwig Klages zur Ausformulierung einer Ausdruckslehre als Grundlage einer Hermeneutik der Kultur geführt hat.

Für eine ideengeschichtliche Untersuchung ist dabei unerlässlich, die prinzipielle Differenz hinsichtlich des methodisch-inhaltlichen Geltungsanspruches beider Strömungen nicht aus dem Auge zu verlieren. Unbeschadet der von ihm durchaus erhobenen metaphysischen Geltungsansprüche beruft sich der Neovitalismus nirgends auf lebensphilosophische Positionen, und die Lebensphilosophie ihrerseits hat, von sehr vereinzelt Ausnahmen (vor allem Nietzsche) einmal abgesehen, vitalistische Positionen zwar durchaus gelegentlich zur Kenntnis genommen, sie jedoch nirgends adaptiert oder zur Erklärung philosophischer Probleme herangezogen.

sich im Laufe des 19. Jahrhunderts als zunehmend unhaltbar herausgestellt und wird auch von Driesch nicht mehr vertreten. Lebenskraft wird im 19. Jahrhundert, wenn überhaupt, nur noch als lebendigen Körpern zukommende eigenständige Naturkraft gesehen – nach Justus von Liebig vergleichbar der Gravitation und anderen Naturgesetzen. Hieran anschließend haben sich prominente Vertreter der lebenswissenschaftlichen Einzeldisziplinen wie v. Liebig, v. Baer, Joh. Müller und andere explizit als Vertreter vitalistischer Positionen profiliert. Der Begriff der ›Lebenskraft‹ spielt in deren Konzeptionen eine zentrale, wenn nicht sogar eine entscheidende Rolle. Waren die klassischen vitalistischen Positionen noch in einem hohen Maße von spekulativen Motiven zumindest mitbestimmt und standen sie noch in einer gewissen Nähe zu animistischen Positionen, so wandelt sich im 19. Jahrhundert, nicht zuletzt unter dem Einfluss v. Liebig, v. Baers sowie Joh. Müllers, das Konzept des Vitalismus zu einem wissenschaftlichen Paradigma. In genau dieser Tradition steht Drieschs methodischer Vitalismus.

Trotz dieser grundsätzlichen Differenz ist diesen zwei Ansätzen gemein, dass hier der Versuch unternommen wird, eine *grundsätzlich andere* Sicht auf Phänomenkomplexe wie »Kultur«, »Entwicklung« und »Individualität« zu gewinnen. Die Tatsache, dass sowohl Lebensphilosophie wie auch Vitalismus den Begriff des Lebens in den Mittelpunkt ihrer Reflexionen stellen, zeitigt eine spezifische Sichtweise, die sich von zahlreichen anderen, vorgeblich »etablierteren« philosophischen Sichtweisen vor allem auch hinsichtlich der Einschätzung des ethischen Wertes von Tieren und Pflanzen deutlich unterscheidet. Dies soll im Folgenden exemplarisch an drei Autoren gezeigt werden, deren Reflexionen über die Pflanze und ihren ethischen Stellenwert auf beiden Seiten der Schnittstelle zwischen Lebensphilosophie und Vitalismus zu verorten sind, nämlich Gustav Theodor Fechner, Hans Driesch und Ludwig Klages.

1. Gustav Theodor Fechner

Fechner (1801–1887) zählt, vergleicht man seine tatsächliche Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte mit seiner heutigen Publizität, sicherlich zu den am gründlichsten verkannten Autoren des 19. Jahrhunderts. Zumindest gilt dies für die gegenwärtige *Philosophiegeschichtsschreibung*, denn im Kontext der gegenwärtigen *philosophy of mind*-Debatten um das Verhältnis von Körper und Geist wird Fechner als Vater des psychophysischen Parallelismus durchaus zitiert, wenngleich nicht immer gleichermaßen ideengeschichtlich gewürdigt.

Seine Schriften,⁴³ zum Teil unter dem Pseudonym Dr. Mises veröffentlicht, sind in teilweise hohen Auflagen erschienen und waren seinerzeit weit verbreitet.⁴⁴

43 Hier sind in erster Linie zu nennen: »Das Büchlein vom Leben nach dem Tode« (1836), »Nanna oder Über das Seelenleben der Pflanzen« (1848), »Zend-Avesta oder Über die Dinge des Himmels und des Jenseits« (1851), »Elemente der Psychophysik« (1860), »Vorschule der Ästhetik« (1876) und »Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht« (1879).

44 Nach Röd 1989, 293.

Auf dem Weg in eine postsäkulare Metaphysik oder: Der 17. Mai 1992 als Schlüsseldatum⁹⁰

Ina Praetorius

Wir sind allzumal dualistische Tröpfe, wir mögen es anfangen, wie wir wollen.
Gottfried Keller

Am 17. Mai 1992 haben die Schweizer Stimmbürgerinnen und Stimmbürger mit großer Mehrheit ihre Verfassung um zwei bedeutende Sätze erweitert:⁹¹

»Der Bund erlässt Vorschriften über den Umgang mit Keim- und Erbgut von Tieren, Pflanzen und anderen Organismen. Er trägt dabei der Würde der Kreatur sowie der Sicherheit von Mensch, Tier und Umwelt Rechnung und schützt die genetische Vielfalt der Tier- und Pflanzenwelt.«

Dieser Verfassungsartikel 24novies, der erstmals die Pflicht, die »Würde der Kreatur« zu achten, in eine staatliche Verfassung ein-

90 Für hilfreiche Gespräche und Informationen danke ich Antoine F. Goetschel, Pia Hollenstein und Ruth Gonseth.

91 Es handelte sich um einen Zusatz zum Artikel 24 BV, der vom Parlament als Gegenvorschlag zur so genannten »Beobachter-Initiative« (eingereicht im Mai 1987, aufgrund des Gegenvorschlags zurückgezogen) ausgearbeitet worden war. Der neue, mit 73,8% Ja-Stimmen angenommene Artikel 24novies enthält Grundsätze für den Umgang mit Gen- und Fortpflanzungstechnik: Absatz 1 statuiert ein allgemeines Missbrauchsverbot. Absatz 2 regelt die Anwendung von Gen- und Fortpflanzungsmedizin am Menschen. Absatz 3 schließlich erfasst den so genannten Extrahumanbereich und enthält die zitierten Sätze. Die Bundesverfassung der Schweizerischen Eidgenossenschaft wurde inzwischen einer Revision unterzogen, wodurch am 18. April 1999 der hier zur Debatte stehende ehemalige Art 24novies, Abs. 3, zum Art. 120, Abs. 2 wurde. Der Zusammenhang zu den bisherigen Absätzen 1 und 2 besteht nicht mehr.

geführt hat, steht im Kontext intensiver politischer Debatten um die Risiken der Gen- und Reproduktionstechnologien. Angestoßen durch einschlägige Nachrichten aus Wissenschaft und Industrie und etliche engagierte Publikationen,⁹² hatten diese Debatten Ende der achtziger Jahre – nicht nur in der Schweiz – einen ersten Höhepunkt erreicht.⁹³ Sie sind ihrerseits nur zu verstehen als Teil eines umfassenden ökologischen Bewusstseinswandels, als dessen Initialzündung im allgemeinen der im Jahr 1972 erschienene »Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit« angesehen wird.⁹⁴

Hatte man sich in der unmittelbaren Nachkriegszeit, bei allem Bemühen um so genannte Vergangenheitsbewältigung, auf traditionelle Lebens- und Denkformen zurück besonnen, die durch die Ideologiekritik der Bewegung von 1968 wieder eingerissen wurden, so schaffte sich zu Beginn der Siebziger Jahre in breiten Bevölkerungskreisen die Einsicht Raum, dass die Menschheit als Ganze, wie auch immer sie ihr Zusammenleben organisieren mag, einen begrenzten, verletzlichen Lebensraum bewohnt, den sie schonen muss, will sie weiter existieren. Eine Reihe von Katastrophen – Seveso 1976, Harrisburg 1979, Bhopal 1984, Tschernobyl 1986 – führten in den folgenden Jahren dem globalen Publikum die gefährliche Reichweite menschengemachter Technik vor Augen. Viel gelesene Bücher – allen voran Rachel Carsons »Der stumme Frühling«,⁹⁵ später Carl Amerys »Ende der Vorsehung«,⁹⁶ Robert Jungks »Jahrtausendmensch«,⁹⁷ Ehrhard Eplers »Ende oder Wende«,⁹⁸ Klaus Traubes »Müssen wir

92 Vgl. z.B. Roth 1987 / 1991; Fetz / Koechlin / Mascarin 1986, u.a.

93 Zu einer eingehenden Analyse des Prozedere und der daran beteiligten Interessengruppen vgl. Baranzke 2002, 15–52.

94 Meadows et al. 1972.

95 Carson 1963.

96 Amery 1973.

97 Jungk 1973.

98 Eppler 1975.

umschalten?⁹⁹ u.a. – begleiteten und belebten die Debatte um die Grenzen der Verfügbarkeit dessen, was man vorläufig und behelfsmäßig »die Umwelt« nannte.

Ich möchte in diesem Text die schweizerische Entscheidung für den neuen Grundwert der »Würde der Kreatur« im Kontext dieser ergebnisoffenen Entwicklungen interpretieren, die mit den Debatten um die Gen- und Reproduktionstechnologien keineswegs an ein Ende gekommen sind. Nicht das Bemühen um eine argumentative Klärung des vorerst sperrigen Begriffs, so notwendig eine solche im Sinne der Operationalisierung der Verfassungsnorm derzeit sein mag, bildet also den Mittelpunkt meines Interesses. Vielmehr will ich das gewissermaßen prophetische Wagnis eingehen, die Entscheidung des 17. Mai 1992 als Element der »cuenta larga«,¹⁰⁰ der »longue durée«¹⁰¹ des durch die sogenannte Umweltkrise ausgelösten Mentalitätswandels zu deuten. Die kurze Anything-goes-Euphorie der neunziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts ließ die Mitweltproblematik und mit ihr das Bemühen um ein angemessenes Verständnis der *conditio humana* zwar vorübergehend in den Hintergrund treten. Neue globale Herausforderungen, insbesondere der durch den Anschlag vom 11. September 2001 ausgelöste »Krieg gegen den Terror« und der Klimawandel, dessen zivilisatorische Ursachen spätestens seit dem Bericht Sir Nicholas Sterns¹⁰² außer Frage zu stehen scheinen, lassen aber die Notwendigkeit des Abschieds von der »Herrscherstellung des Menschen im Kosmos«¹⁰³ schon heute wieder als dringliches Thema in einer breiten Öffentlichkeit erscheinen. Dass der Grundwert der »Würde der Kreatur« »[...] mehr umfasst als den Wunsch nach Grenzen für gen- und fortpflanzungstechnische Eingriffe in tierisches und pflanzliches Leben« und also »über den Zusammenhang eines

99 Traube 1978.

100 Paz 1983, 7–9 und 15f.

101 Braudel 1977, 47–85.

102 Stern 2007.

103 Thielicke 1965, 246.

Pflanzenbiochemie und Pflanzengenetik: Faszinierend – aber eine Würde für Pflanzen ergibt sich daraus nicht

Jan-Wolfhard Kellmann

Prolog, bevor es spannend wird

Biochemie und Genetik gehören zu den Grundlagen der Existenz, des Daseins und des Funktionierens eines jeden lebenden¹⁸⁵ Organismus. Biochemie fasst, sensu stricto, chemische Reaktionen zusammen, die im Lebendigen (Vorsilbe »Bio«!) ablaufen – was aber nicht heißt, dass solche Reaktionen nur ausschließlich im Lebendigen ablaufen können. Übergeordnet fassen molekular-genetisch definierbare Reaktionen alle biochemisch-physiologischen Abläufe zusammen und steuern auf der Basis der im Erbgut festgehaltenen Information die Funktion und damit den Lebensablauf eines Einzellers, eines Gewebes, eines Organs oder eines komplexen Organismus, gleichgültig, ob es sich um eine Mikrobe, ein Tier, einen Menschen oder um eine Pflanze handelt. Die Disziplinen der klassischen Biologie (Zoologie, Mikrobiologie, Anthropologie, Botanik) wiederum vergleichen und interpretieren Lebensformen individuell und in ihrem natürlichen Gefüge; ihre gewonnenen Erkenntnisse werden in der modernen Biologie mit den auf der Ebene der molekularen Reaktionen (Biochemie, Physiologie und Genetik) gewonnenen Erkenntnissen verglichen mit dem Erfolg, dass spätestens seit Beginn der 1950er Jahre verschiedenste Lebensabläufe und Lebensformen immer besser verstanden werden,

¹⁸⁵ Die Biologie und ihre Teildisziplinen widmen sich eo ipso beständig der Begrifflichkeit »Leben« und definieren dazu bestimmte Merkmale. Diese hier alle zu erläutern, würde den Rahmen dieses Beitrags sprengen. Zum Einstieg in die naturwissenschaftliche Diskussion um den Begriff »Leben« sei verwiesen auf Erwin Schrödingers grundlegende Betrachtung »Was ist Leben«, Schrödinger 1946.

mithin die Definition von »Leben« unter immer mehr und vor allem erweiterten Blickwinkeln erscheint.

Aus biochemischer und genetischer Sicht ergibt sich keine Pflanzenwürde.

Ob kleinste Grünalge oder Mammutbaum: Pflanzen bestehen aus Zellen. Eine lebende Zelle mit ihren verschiedenen Kompartimenten stellt einen Reaktionsraum von voneinander mittelbar oder unmittelbar abhängenden biochemischen Prozessen dar. Wie auch immer eine lebende Zelle oder ein lebender Organismus die durch den Menschen definierten biologischen Attribute von »Leben« erfüllen mögen (dazu gehören Fortpflanzung, Stoffwechsel, Wachstum): Die in ihnen ablaufenden biochemischen Reaktionen sind allein an die Gesetze und Formeln, die besonders die physikalische Chemie definiert, gebunden. Diese Betrachtung biochemischer Reaktionen verdichtet zwar alle Lebensabläufe »nur« auf das ursächliche Funktionieren der Zelle, jedoch aber müssen alle allgemeinen Begrifflichkeiten von oder über »Leben« sich immer diesen universellen Grundlagen der Chemie und Physik unterwerfen. Ein Beispiel: Enzyme (Fermente), in Lehrbüchern gern als aktiv handelnde »Arbeiter« oder »Kontrollure« des Stoffwechsels fast schon personifizierend und verniedlicht beschrieben, sind nur passive Moleküle. Sie sind (Bio-) Katalysatoren und beschleunigen lediglich ohnehin irgendwann mögliche chemische Reaktionen zwischen anderen, meist kleineren Molekülen. Sie leiten Reaktionen ein, indem sie das Maß der notwendigen Aktivierungsenergie eines bestimmten chemischen Prozesses herabsetzen. Für den Begriff »Leben« auf der Ebene der Moleküle und deren immer währender Umwandlung innerhalb einer Zelle oder eines Organismus gibt es keine Unterscheidung zwischen den verschiedensten Lebensformen auf der Erde, egal ob Mikrobe, Tier, Mensch oder Pflanze. Innerhalb der durch Sonnenenergie angetriebenen Lebensabläufe kursieren energiebeladene oder -entladene Moleküle in einem bedauerlicherweise immer noch unvorstellbaren Raum-Zeit Kontinuum, in welchem der Mensch als nur eine von vielen Lebensformen sich erlaubt, den Begriff »Leben« arbiträr zu definieren. Die Frage nach

einer Würde der Pflanze muss, konsequent dieser Betrachtung folgend, verneint werden, denn alle biochemischen Vorgänge, gemeinsam mit der die chemischen Reaktionen ordnenden genetischen Information¹⁸⁶, sind Eigenschaften aller Mikroorganismen, Tiere, Menschen und Pflanzen, ja sogar der Viren, die per arbiträr-biologischer Definition gar keine eigene Lebensform darstellen, jedoch andere Lebensformen, wie allseits bekannt, entscheidend beeinflussen können. Im Universum sind Pflanzen, salopp gesagt, nichts Besonderes. Alle Lebensformen und Lebensabläufe hängen voneinander ab. In diesem Beitrag wird beschrieben, an welchen Stellen pflanzliche Lebensformen in den biochemischen und molekulargenetischen Lebensabläufen platziert sind und welche Mechanismen Pflanzen hervorbringen, um Lebensabläufe zu leisten – und zu gewährleisten. Die dazu ausgewählten verschiedenen Aspekte haben keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Sie zeigen auf unterschiedliche Weise, wie faszinierend, aber auch nüchtern pflanzliche Lebensformen und Lebensabläufe sein können – genauso wie alles, was der Mensch in seiner lebendigen wie nicht lebendigen Umwelt, im Mikro- wie im Makrokosmos, wahrnehmen und bewundern kann, wenn er nur genau hinschaut. Der Leser möge verzeihen, dass an manchen Stellen ausführlicher auch auf den Prozess des jeweiligen Erkenntnisgewinns in der Pflanzenwissenschaft eingegangen wurde – menschliche Wahrnehmung und Interpretation zu studieren ist immer wieder spannend.

Die Kapitel sind wie folgt gegliedert:

1. Chloroplasten – pflanzliches Schlüsselorganell
2. Pflanzliche Pluripotenz und Sexualität
3. Quintessenzen aus Genomen
4. Pflanzen als Partner
5. Pflanzliche »Kabinettstückchen«

186 Die Hypothese, dass alle Lebensformen auf diesem Planeten ein Vehikel dazu sind, die »ordnende genetische Information«, sprich: die Erbmoleküle, stets weiter zu vermehren und mithin diese Information nicht verloren gehen zu lassen, bestensfalls zu optimieren, wurde von Richard Dawkins 1976 in seinem Buch »The Selfish Gene« konsequent formuliert.

Die Stufen des Ethischen und die Pflanze

Peter Kunzmann

Lass das!

»Lass das!«, rufen Eltern ihrem Kind zu, wenn es beim gemeinsamen Spaziergang Pflanzen oder Pilze zerstört, sie zertritt oder mit dem Stock zerschlägt. »Schade eigentlich«, finden Menschen, wenn ein Baum gefällt wird. Möglicherweise gibt es eine moralische Intuition, die Pflanzen einschließt. Vielleicht hinterlässt ein gefällter Baum auch nur eine unschöne Lücke im Gewohnten und die Eltern sorgen sich mehr um die Brutalisierung ihres Sprösslings als um Überleben und Gedeihen eines Lebewesens, das ihnen ansonsten im Vollsinn keinen Pfifferling wert ist. Denn auch sonst nutzen und vernutzen Menschen Pflanzen in rauen Mengen, zur Nahrung für sich und für die Tiere, die sie aus verschiedenen Gründen und zu verschiedenen Zwecken halten. Selbst da, wo der Pflanzenfreund Blumen hegt, geschieht dies nicht um ihrer willen und er nutzt sie, auch wenn er sie nicht vernichtet, nutzt sie als Schmuck und für seinen Stolz und vielleicht als Gerät seines Ehrgeizes. Wo Pflanzen höchste symbolische Bedeutung zukommen kann, im Blumenstrauß etwa, handelt es sich in der modernen Welt vorzugsweise um weltweit gehandelte Massenware, die erst in des Konsumenten Hand zu etwas Bedeutungsvollem reift.

Die moralische Intuition, Pflanzen könne moralischer Statuts zukommen, scheint nicht sehr tief zu gehen und nicht sehr weit zu reichen. Nicht einmal im ganz schwachen Sinne, wir dürften nicht nach Belieben mit ihnen schalten und walten. Selbst, wo Pflanzen in irgendeiner Weise einem Schutz unterfallen, lassen sich als Grund dafür andere Motive ausweisen, etwa eben ästhetische Gründe, die nichts mit der Pflanze als individuellem Lebewesen und seinem Gedeihen zu tun haben. Damit korreliert die Frage, ob sie in der Ethik überhaupt als

Lebewesen *sui generis* einen Platz haben oder nicht einfachhin als »bloßer Teil des Lebensraums«¹⁹⁴ zu bewerten wären.

Schwacher Status

»Der Landmann, der auf seiner Wiese tausend Blumen zur Nahrung für seine Kühe hingemäht hat, soll sich hüten, auf dem Heimweg in geistlosem Zeitvertreib eine Blume am Rande der Landstraße zu köpfen, denn damit vergeht er sich an Leben, ohne unter der Gewalt der Notwendigkeit zu stehen.« Dieses Beispiel Albert Schweitzers¹⁹⁵ könnte auf Zustimmung rechnen, bei ihm steht es im Kontext eines universalen Schutzes allen Lebens: »Wo ich irgendwelches Leben schädige, muss ich mir darüber klar sein, ob es notwendig ist. Über das Unvermeidliche darf ich nicht hinausgehen, auch nicht in scheinbar Unbedeutendem.«¹⁹⁶ Albert Schweitzer hatte sich in einem bekannten Gleichnis¹⁹⁷ darüber mokiert, die abendländische Ethik sei erpicht darauf, dass in ihr keine Tiere herumliefen. Noch viel weniger kommen Pflanzen darin vor – bei Schweitzer sind auch diese eingeschlossen.

Er selbst sieht dies, beinahe selbstverständlich, als eine *Ausweitung* jenes Kreises von Gegenständen, für die der Mensch moralisch Verantwortung trägt. »Je mehr sich seine Ethik unter dem Einfluss des Denkens entwickelt, desto weiter zieht der Mensch den Kreis des Lebens, mit dem er sich verbunden fühlt. Zuletzt kommt er dahin, dass er nicht nur Pflichten und Verantwortung jedem Menschen gegenüber, sondern auch jedem Geschöpf gegenüber, das in seinen Bereich tritt, anerkennt.«¹⁹⁸ Innerhalb der Logik Schweitzers selbst

194 Odparlik 2007, 87.

195 Schweitzer 1974, Bd. 2, 388.

196 Ebd.

197 Schweitzer 1996, 317.

198 Zit. n. Günzler 1988, 48.

enthüllt sich im Übrigen damit auch eine geschichtliche Entwicklung, in deren Verlauf die Begrenzung dessen, worum sich Menschen kümmern, die ursprüngliche, »natürliche« Sorge um die eigene Brut, die »Blutsverwandtschaft«¹⁹⁹ sprengt. Nicht zuletzt durch die Botschaft des Neuen Testaments²⁰⁰ gelangt die Ethik zu einer Idee der Menschheit, eine Beschränkung, die sie schließlich auch noch übersteigt und zu einer grenzenlosen Verantwortung gegen alles Lebendige gelangt.

Schweitzer sieht darin den Abschluss einer Erweiterung jenes Kreises, was als Adressaten moralischen Handelns in Frage kommt. Beinahe jedes Handbuch der Bioethik gibt ihm darin recht, lautet doch die übliche Reihung der bioethischen Ansätze, die sich so (oder so ähnlich) immer wieder finden: Anthropozentrik – Pathozentrik – Zoozentrik – Biozentrik – Ökozentrik / Physiozentrik.²⁰¹ Üblicherweise²⁰² reiht man Schweitzer dabei unter die Biozentriker. Die zugrunde liegende Figur ist die einer Ausweitung vom zahlenmäßig Begrenzten und Sicherem zum eher Unbestimmten und Unsicheren. Die dieser Reihung wiederum zugrunde liegenden Figuren hat H. W. Ingensiep in seinem Beitrag zu diesem Band herausgestellt. Sie spiegeln lange abendländische Traditionen wieder, wie sie z.B. im Neuplatonismus (in allen seinen Schattierungen) fassbar sind und im Bild bei Bovillus (s. bei Ingensiep in diesem Band) einen hübschen Ausdruck finden. Diese Reihung ist selbstredend nicht willkürlich: Damit etwas leben kann, muss es sein, es muss leben, um zu fühlen, und wiederum fühlen, Bewusstsein haben, um verstehen zu können. Dementsprechend sind Menschen Teilmenge der Fühlenden, diese wiederum eine der Lebenden, diese wiederum eine der Seienden.

199 Ebd.

200 In diesem Sinne nämlich wird die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben zu einer Erfüllung der Lehre Jesu.

201 Vgl. z.B. Verhoog 2001, 216.

202 Dieser Zuordnung hat B. Sitter-Liver 2006 mit tiefen Gründen widersprochen.

Würde als Grenzbegriff. Erläutert am Beispiel der Würde der Pflanze

Beat Sitter-Liver

Im Jahre 1992 erweiterte der Schweizer Souverän in einer Volksabstimmung seine Verfassung durch eine Bestimmung, welche den Bund verpflichtet, die Nutzung von Keim- und Erbgut von Tieren, Pflanzen und anderen Organismen rechtlich zu regeln. Der Bund hat dabei der »Würde der Kreatur« Rechnung zu tragen.²⁵² Um Sinn und Auslegung des Begriffs »Würde der Kreatur« entbrannte alsbald eine Debatte – vornehmlich unter Juristen, Philosophen, Theologen und Biologen, die bis heute anhält und sich mittlerweile verschärft. Von Beginn an engagierte sich maßgeblich die Eidgenössische Ethikkommission für die Biotechnologie im Ausserhumanbereich²⁵³. Sie veröffentlichte unter anderem eine Studie zur Würde des Tieres und einen Bericht über den Einsatz von Primaten in Tierversuchen.²⁵⁴ Zur Zeit steht eine weitere Studie zum Thema der Würde der Pflanze vor dem Abschluss. Die unerwartet restriktiven Konsequenzen der praktischen Anwendung des Würdebegriffs bei der Beurteilung von Gesuchen, etwa zur Freisetzung gentechnisch veränderter Pflanzen oder zur Verwendung von Primaten in Tierversuchen, speziell der Depressionsforschung, riefen, freilich nicht zum ersten Mal, auch Politikerinnen und Politiker auf den Plan. Es fehlt nicht an Stimmen, die gegen die Übertragung des Würdebegriffs auf den aussermensch-

252 Der entsprechende Passus in Art. 120 Abs. 2 der Schweizerischen Bundesverfassung lautet: »Der Bund erlässt Vorschriften über den Umgang mit Keim- und Erbgut von Tieren, Pflanzen und anderen Organismen. Er trägt dabei der Würde der Kreatur sowie der Sicherheit von Mensch, Tier und Umwelt Rechnung und schützt die genetische Vielfalt der Tier- und Pflanzenarten.« (Fassung vom 18. April 1999, unverändert gegenüber jener von 1992.)

253 Siehe <http://www.ekab.ch>.

254 Beide Dokumente wurden gemeinsam mit der Eidgenössischen Kommission für Tierversuche erarbeitet und publiziert.

lichen Bereich plädieren, das heisst letztlich für die Streichung dieses Begriffs aus Gesetzen und Verordnungen, später wohl, wenngleich noch nicht explizit, aus der Verfassung.

Das Konzept der Würde der Kreatur darf als erhebliche kulturelle, des näheren als moralische und rechtlich-politische Errungenschaft angesehen werden. Vom durchsetzbaren gesetzten Recht und von der bis anhin herrschenden Rechtsmoral her gesehen, entspringt es einem vorrechtlichen Postulat. Einer einflussreichen Gruppe der Rechtsgemeinschaft ist es gelungen, dieser Gemeinschaft und deren Staatsorganen hinsichtlich jenes Postulats »die ›opinio iuris‹ aufzureden«, sodass in einer bestimmten Phase politischer Auseinandersetzungen die formelle Legitimierung einer neuen – und für viele unerwarteten – Idee möglich wurde.²⁵⁵ Das Konzept bedarf indessen der Erläuterung, der Konkretisierung durch die Praxis, der Entwicklung. Darin teilt es das Schicksal von anderen in der europäischen Kulturgeschichte gefundenen und erstrittenen fundamentalen Einsichten im Streben nach umfassender Gerechtigkeit (so die Menschenrechte ganz allgemein, die Gleichstellung von Frau und Mann im Besonderen). Die Vertiefung und die Klärung des Begriffs der Würde ganz generell spielen in diesem Prozess eine zentrale Rolle. »Würde« kann als normatives und unser Verhalten insbesondere limitierendes²⁵⁶ Konzept aufgefasst werden. In dieser Interpretation – und Funktion – bewährt sie sich im humanen Bereich, entgegen allen widersprechenden Erfahrungen, tagtäglich. Das kann, so meine ich, ebenso im ausserhumanen Bereich, etwa jenem unseres Umgangs mit Pflanzen, der Fall sein. Im Folgenden will ich darum für folgende These eintreten:

255 Vgl. hierzu Zippelius 1982, 43f. und 1994, 40f.

256 Erfahrung lehrt, dass sich in der Ethik negative Pflichten leichter begründen lassen, damit aber auch der rationalen Debatte leichter zugänglich sind als positive Pflichten. Ich sehe darum hier vorerst von der Diskussion positiver Pflichten gegenüber nichtmenschlichen Wesen, insbesondere Pflanzen, ab.

1. Die These

Verstehen wir den Ausdruck ›Würde‹ als normativen Grenzbegriff, das heisst als moralischen Begriff mit limitativer Funktion, dann ist es möglich und angemessen, diesen Ausdruck aus der humanen auch in die ausserhumane Sphäre der Natur zu übertragen. Mit dem Begriff der Würde verbindet sich für den Menschen als vernünftiges Wesen eine sittliche Pflicht: Träger von Würde zu ehren und zu achten. Wird der Begriff als Metapher in die ausserhumane Sphäre der Natur übertragen, dann ist es sinnvoll, von der Würde der Pflanzen – als Elementen in der Natur – zu sprechen.

2. Übertragung des Würdebegriffs in die ausserhumane Natur

Mit guten Gründen lässt sich fragen, ob die Übertragung des Würdebegriffs aus der humanen in die ausserhumane Sphäre der Natur nicht in die Verunklärung, dann in den Verlust der Bedeutung von ›Würde‹ münde – von Würde als, mit I. Kant zu reden, »innerem Wert« des Menschen, diesen verstanden als »Zweck an sich selbst«, als das ausschliesslich der Sittlichkeit fähige Wesen, »was allein Würde hat«²⁵⁷. Heike Baranzke, um sie als prägnantes Beispiel heranzuziehen, ist der Geschichte des Würdebegriffs in der abendländischen Tradition nachgegangen.²⁵⁸ Sie macht einsichtig, dass mit dem, was das deutsche Wort ›Würde‹ meint, immer schon die vernünftige, reflexive, sittliche, der Verantwortung fähige Natur des Menschen als dessen Auszeichnung vor allen anderen natürlichen Wesen angesprochen wurde. Angesprochen vom Menschen selbst im Entwurf seiner selbst, damit freilich immer zugleich im Entwurf der Welt, in der er existiert. Um die herausragende Stellung des Menschen – damit auch seiner aus dieser Stellung entspringenden Verpflichtungen – vor Verschleierung zu bewahren, schlägt sie vor, den Ausdruck ›Würde‹ in zweifa-

257 Kant 1966, 67f.

258 Baranzke 2002.

Die Würde der Pflanze zwischen Gleichheit und Andersartigkeit

Sabine Odparlik

1. Einleitung

Wie ein Blick in ethische und rechtliche Debatten zeigt, ist die Rede von der *Würde der Tiere* besonders in den deutschsprachigen Ländern Europas höchst aktuell. So vermehrten sich dort in den letzten zehn Jahren die philosophischen Publikationen zur *Würde des Tieres*, welche diesen bzw. die verwandten Begriffe *Würde der Kreatur* bzw. *geschöpfliche Würde* häufig im Titel tragen.²⁹² Doch auch in der Praxis ist dieser Ausdruck bereits angekommen: Z.B. hat das Europäische Parlament 1994 eine »Entschließung zum Wohlergehen und Status von Tieren in der Gemeinschaft« angenommen, in der explizit von der *Würde des Tieres* die Rede ist.²⁹³ Auch in Österreich war der verwandte Begriff *mitgeschöpfliche Würde* in einem Entwurf für ein bundeseinheitliches Tierschutzgesetz zu finden. Dieser fand allerdings keine Mehrheit. Es wurde aber in das 2005 schließlich in Kraft getretene Tierschutzgesetz Österreichs – wie zuvor auch in das deutsche Tierschutzgesetz (1986) – zumindest die Bezeichnung der Tiere als *Mitgeschöpfe*, die daher unter der besonderen Verantwortung des Menschen stünden, aufgenommen.²⁹⁴ Heute findet der Begriff der *Würde des Tieres*

292 So z.B. der Sammelband »Die Würde des Tieres« von Liechti 2002; die Monographie zu den geistesgeschichtlichen Wurzeln des Begriffs *Würde der Kreatur* von Baranzke 2002 und die kritische Reflexion zum Terminus *Tierwürde* von Hoerster 2004 und die Gutachten zum Schweizer Verfassungsbegriff *Würde der Kreatur*: Praetorius et al. 1996 und Balzer et al. 1998.

293 Münk 1997, 22.

294 Der bekannte Kommentator des deutschen Tierschutzgesetzes Albert Lorz dazu: »Offensichtlich weiss der Gesetzgeber um die geschöpfliche Würde«, zitiert nach Antoine F. Goetschel, der, auf dieser Aussage basierend, den Begriff der geschöpf-

zunehmend alltäglichen Gebrauch: So ruft z.B. der von der Tierärztlichen Vereinigung für Tierschutz erarbeitete *Codex Veterinarius* dazu auf, das tierärztliche Handeln u.a. an dem Bewusstsein, dass Tiere eine Würde besitzen, zu orientieren.²⁹⁵ Um ein aktuelleres Beispiel zu nennen: Im Rahmen der medialen Hysterie um den Eisbären Knut wurde bekannt, dass der Berliner Zoo Vereinbarungen mit Pressevertretern trifft, um Foto- oder Filmaufnahmen zu verhindern, die nach Meinung der Mitarbeiter des Zoos gegen die Würde der Pfleger und die der Tiere gerichtet sind.²⁹⁶ Während heute also hinsichtlich tierschützerischer Anliegen fast selbstverständlich auf die *Würde des Tieres* verwiesen wird, ist von der *Würde der Pflanze* nur selten zu hören. Allein die Verwendung des Ausdrucks trägt eher zur Verwunderung oder sogar zur Erheiterung bei.

2. Hintergründe der Frage nach einer Würde der Pflanze

Dennoch, der Begriff ist nicht einfach aus der Luft gegriffen: Verschiedene biozentrische Positionen der ökologischen Ethik sprechen zwar nicht von einer Würde, aber doch von einem Wert nicht nur der Tiere, sondern auch der Pflanzen, den diese unabhängig von ihrem Nutzen im Bezug auf menschliche Interessen hätten und fordern auf dieser Grundlage die direkte moralische Berücksichtigung aller Lebewesen.²⁹⁷ Spätestens aber seit der Einführung des Begriffs *Würde der Kreatur* in die Schweizerische Bundesverfassung (SBV) nach einer Volksabstimmung im Jahre 1992 im Rahmen eines neuen Artikels zur Regelung von Gentechnologie und Fortpflanzungsmedizin wurde die

lichen Würde dem der Mitgeschöpflichkeit praktisch gleichsetzt, Goetschel 1995, V; vgl. Münk 1997, 22.

295 <http://www.tierschutz-tvt.de/codex.html>, letzter Zugang 9.10.2007.

296 http://www.welt.de/berlin/article805947/Berliner_Zoo_Es_gibt_keine_Knebelvertraege.html, letzter Zugang 9.10.2007.

297 So z.B. Taylor 1997, 112; Naess 1997, 188; Attfield 1981, 51f.

Frage nach der Würde der Pflanze und nach der Bedeutung dieses Ausdrucks zumindest in der Schweiz drängend, da der genaue Gehalt des neuen Verfassungsbegriffs für die Praxis zur Zeit seiner Einführung noch ungeklärt war.²⁹⁸ Um dies zu ändern, wurden vom Bundesamt für Umwelt, Wald und Landschaft (BUWAL)²⁹⁹ zwei Gutachten zur Auslegung des Begriffs in Auftrag gegeben.³⁰⁰ Und auch die Eidgenössische Ethikkommission für die Gentechnik im ausserhumanen Bereich (EKAH)³⁰¹ beschreibt die Erhellung des Ausdrucks Würde der Kreatur als eine ihrer wichtigen Aufgaben.³⁰²

3. Beobachtungen zur Auseinandersetzung mit dem Begriff der Würde der Pflanze

Folgt man aber nun chronologisch den Publikationen zur Klärung der Reichweite und Auslegung des Begriffs, zeigt sich eine zunehmende Marginalisierung der Auseinandersetzung mit der Würde der Pflanzen, obwohl Pflanzen von den Autoren im Sinne der SBV unter den Begriff der Kreatur eingeordnet werden: Die systematische Analyse des entsprechenden Verfassungsartikels 24novies SBV Abs. 3 ergibt für Praetorius und Saladin in ihrem 1996 veröffentlichten Gutachten noch, »dass ›Kreatur‹ Tiere und Pflanzen bedeuten muss«.³⁰³ Das zweite Gutachten von Balzer, Rippe und Schaber stellt sich prinzi-

298 Zur Genese des entsprechenden Art. 24novies SBV vgl. Baranzke 2002, 15–32.

299 Seit der Fusion des BUWAL mit dem Bundesamt für Wasser und Geologie im Jahre 2006 wird es unter dem Namen Bundesamt für Umwelt (BAFU) geführt, <http://www.bafu.admin.ch/org/03549/index.html?lang=de>, letzter Zugang 9.10.2007.

300 Praetorius et al. 1996 und Balzer et al. 1998.

301 Die heutige Eidgenössische Ethikkommission für die Biotechnologie im außerhumanen Bereich (EKAH).

302 EKAH 1998, 1.

303 Praetorius et al. 1996, 82f.

Grüne Gentechnik – ein Bewertungsmodell

Nikolaus Knoepffler

Der ethische Pluralismus und die Notwendigkeit eines Kompromisses

In den westlichen Gesellschaften teilen die Bürgerinnen und Bürger nicht mehr dieselbe Weltanschauung. Es scheint praktisch unmöglich, in den brennenden Fragen der Gegenwart, wie sie durch neue Entwicklungen der Biotechnologie aufgeworfen werden, zu gemeinsamen Lösungen zu kommen.³⁶¹

In einer Analyse von ca. 1500 Leserbriefen hat Manuel Eisner an der ETH Zürich 1997 dies am Beispiel der Gentechnik aufgezeigt.³⁶² Eisner veranschaulicht, in welcher Weise spezifische Grundhaltungen sich auch auf die individuelle Bewertung von Einzelfragen zur Gentechnik auswirken. Befürworter und Gegner nehmen für sich in Anspruch, die einzig wahre moralische Konzeption für die Gentechnik zu vertreten und unterstellen der jeweils anderen Position eine spezifische Anti-Moral. Dabei thematisieren sie in bezeichnender Weise unterschiedliche Aspekte. Während die Befürworter der Entwicklung und Anwendung der Gentechnik vor allem Gesundheit, naturwissenschaftlich-medizinische Rationalität und Wohlstand berücksichtigen, beziehen die Gegner der Gentechnik vor allem die Themen Natur, Macht und Gefährdung in ihre Argumentation ein. Eisner kann veranschaulichen, dass der gesellschaftliche Streit um die Gentechnik eben dadurch an Schärfe gewinnt, dass der jeweils anderen Fraktion eine Anti-Moral unterstellt wird: Sie seien gegen

361 Im Folgenden greife ich teils wörtlich auf Busch/Haniel/Knoepffler et al. 2002 zurück. Auf diese weitaus ausführlichere Darstellung sei ausdrücklich verwiesen. Dort findet sich auch weiterführende Literatur. Ich danke meinen Mitarbeitern Herrn Preuß und Herrn Ranisch für hilfreiche Kommentare.

362 Eisner 1998.

die Therapie von Krankheiten und Mangelerscheinungen, gegen wirtschaftlichen Wohlstand, gegen Aufklärung und Fortschritt. Oder von der anderen Seite: Die Befürworter strebten die schrankenlose Verfügung über die Natur an, seien von Profitdenken geleitet und würden potentielle Risiken der Technologie einfach negieren. Eisners Gegenüberstellung verdeutlicht: Man spricht zwar zum selben Thema, aber monologisch. Die andere Position wird verzerrt oder kommt überhaupt nicht in den Blick. Ein Kompromiss, der für die unterschiedlichen Überzeugungen Platz ließe, scheint nicht im Blick. Stattdessen wird aneinander vorbeigeredet.

Ist dann überhaupt eine ethische Bewertung der Grünen Gentechnik möglich, die den Anspruch erheben kann, unterschiedliche Positionen zu berücksichtigen und für den Regelbedarf Entscheidungsträgern Hilfen anzubieten? Denn politische und rechtliche Entscheidungen sind zu treffen. Die anstehenden Fragen erfordern Regelungen, um das Zusammenleben zu ordnen und uns und künftigen Generationen ein gutes Leben zu ermöglichen. Wir benötigen einen Kompromiss im guten Sinn des Wortes. Wie könnte dieser aussehen?

Ausgangspunkt: Die Steigerung gentechnischer Eingriffstiefe

Ein erster Schritt, um zu einem ethischen Kompromiss von scheinbar sich ausschließenden Bewertungen der Grünen Gentechnik zu kommen, besteht darin, über den Sachstand eine gemeinsame Ausgangsbasis zu gewinnen.

Derzeit unterscheidet man vier Möglichkeiten züchterischen Vorgehens:

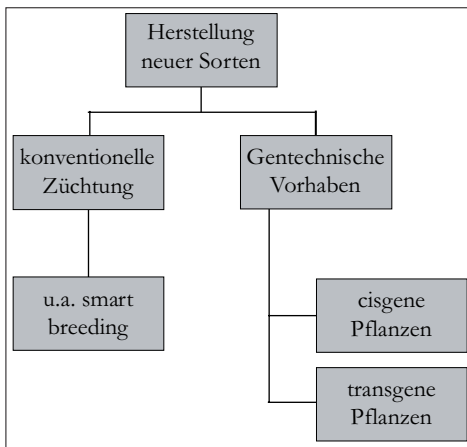
1. die konventionelle Züchtung, bei der »arteigene« Gensequenzen in das Genom bestimmter Sorten eingebracht werden, wobei auf der Ebene der Phänotypen gescreent wird;
2. das sog. smart breeding, bei dem wie bei der bisher üblichen konventionellen Züchtung »arteigene« Gensequenzen in das Genom

bestimmter Sorten eingebracht werden, freilich mit dem Unterschied, dass hier auf der DNA-Ebene gescreent wird;

3. die Herstellung cisgener Pflanzen, bei denen arteigene oder »artfremde« Gensequenzen von Arten in diese Pflanzen eingebaut wurden, die aber im Prinzip kreuzbar sind, sowie

4. die Herstellung transgener Pflanzen, bei denen »artfremde« Gensequenzen von Arten eingebaut wurden, die man nicht kreuzen kann.

Vor diesem Hintergrund kann bereits die erste Grundentscheidung aufgedeckt werden. Wer keinerlei Gentechnik zulassen will, für den



kommt nur die konventionelle Züchtung einschließlich des smart-breeding in Frage. Doch interessanterweise sieht es derzeit so aus, dass der Dissens nicht über den Einsatz der Gentechnik überhaupt besteht, sondern über den Einsatz der Gentechnik zur Herstellung transgener Pflanzen. Wenn

man jedoch die Unterscheidung cisgen-transgen vornimmt, dann sind auch cisgene Pflanzen zu berücksichtigen: sie sind zunächst nicht mehr oder weniger gefährlich als transgene Pflanzen: Entscheidend ist, welche Auswirkungen die Verbindung eines Gens mit einem neuen Regulator hat. Dies kann in trans-, aber auch in cisgenen Pflanzen gefährlich oder ungefährlich sein. Darauf wird im Rahmen des Entscheidungsverfahrens noch einzugehen sein.

Zuvor jedoch sind wesentliche Argumente, die im Zusammenhang mit der Herstellung transgener Pflanzen formuliert werden, zu behan-

Welche Anwendungen der grünen Gentechnik tragen zum kulturellen Fortschritt bei?

Wolfgang Fritsche

Für den Biologen ist es schwierig, zu der Frage Stellung zu nehmen, welche Eigenschaften der Pflanze Würde verleihen. Die Botanik vermag zwar einiges zur Anmut und Schönheit der Pflanzen und über ihre bewundernswerten Leistungen zu sagen, aber mit der Würde begeben wir uns auf eine höhere Ebene. Unsere Beziehungen zur Pflanze und der Umgang mit ihr ist ein Teil unserer Kultur. Daher habe ich den Zugang zu unserer Thematik über die Kultur gewählt. Auf die Rolle, welche die Würde der Kreatur für den kulturellen Fortschritt spielt, komme ich am Ende des Beitrages kurz zurück. Zunächst möchte ich versuchen, die Begriffe Kultur und Fortschritt zu definieren.

Zum Begriff kultureller Fortschritt

Kultur ist das spezifisch Menschliche, das uns von den Tieren unterscheidet. Der Mensch ist zugleich ein biologisches und kulturelles Wesen. Er gehört der Natur an und ist mit der kulturellen Evolution aus ihr heraus getreten. Kultur bedeutet ganz im Sinne des lateinischen Wortes »colere« pflegen; Agrikultur ist die Pflege des Bodens und der Organismen. Getreide wächst nicht von allein, der Boden muss fruchtbar gemacht und die Pflanzen menschlichen Bedürfnissen angepasst werden. Pflügen und Ernten ist eng mit der Entwicklung der Technik und des Handwerks verbunden. Im Verlauf der Geschichte gingen daraus die modernen Wissenschaften und die Technik hervor. Sie sind Mittel zu dem Zweck, die menschlichen Lebensbedingungen zu verbessern.

Welche Anwendungen der grünen Gentechnik tragen zum kulturellen Fortschritt bei?

Aber zur menschlichen Kultur gehören auch geistige Komponenten, Kunst und Literatur, Ethik und Moral, die Normen und Werte des Humanen. Der Mensch zeichnet sich im Gegensatz zum Tier durch das Wissen um Gut und Böse aus. Dazu sei ein etwas längeres Zitat des Biologen Hans Mohr angeführt: »Das eigentlich Böse beginnt mit dem Menschen, der in Freiheit und Verantwortung (im teleologischen Denken und Handeln) gegen Normen verstoßen kann. Das eigentlich Böse, die Sünde, entsteht aus der Diskrepanz von Sein und Sollen, die es in der vorfreiheitlichen Phase der Evolution nicht gegeben hat. Der Löwe, der die Gazelle schlägt, sündigt nicht; der moderne Jäger, der aus Lust am Töten die Gazelle erschießt, begeht eine Sünde [...]«. Und einige Zeilen weiter schreibt er: »Leiden und Sterben in der prähumanen Evolution sind konstitutive wertneutrale Faktoren der Evolution; vom Menschen verursachtes Leiden und Sterben ist unter keinen Umständen mehr wertneutral, sondern muss sittlich verantwortet werden; [...]«. ³⁷⁷

Ein zweiter Aspekt, der mit der Kulturentwicklung verbunden ist, betrifft die Macht, die der Mensch über die Natur erringt. Macht über die Natur verpflichtet uns zur Verantwortung für die Natur. Darauf hat Hans Jonas wiederholt hingewiesen. ³⁷⁸

Einen dritten sehr wesentlichen Aspekt möchte ich mit den Worten von Klaus-Michael Meyer-Abich zum Ausdruck bringen: »Der Mensch ist nach seiner Natur dazu bestimmt, in Freiheit Kultur hervorzubringen.« Im gleichen Kontext schreibt er einige Zeilen davor: »[...] der am ehesten spezifisch menschliche Beitrag zur Naturgeschichte sei die Kultur«. ³⁷⁹

Fortschritt ist ein positiv besetzter Begriff. Wir verbinden damit das Voranschreiten zu besseren Lebensbedingungen, mehr Lebensqua-

³⁷⁷ Mohr 1987, 105.

³⁷⁸ Vgl. Jonas 1984.

³⁷⁹ Meyer-Abich 1997, 368.

lität, mehr Gerechtigkeit. Denken wir an den wissenschaftlich-technischen Fortschritt, so wird uns allerdings die Ambivalenz des Fortschritts bewusst: Die »Segnungen« von gesicherter Ernährung und höherer Lebenserwartung, sowie mehr Konsum und Komfort, sind zugleich mit Naturverbrauch und Umweltzerstörung verbunden.

Der Begriff kultureller Fortschritt könnte nach dem, was ich über Kultur gesagt habe, als Tautologie verstanden werden, denn gesellschaftlicher Fortschritt ist stets mit Kultur verbunden. Bewahrung des Guten und Überwindung des weniger Guten beinhaltet moralische Aspekte. Kultureller Fortschritt ist das Bestreben, die Idee des Menschlichen, der Humanität, zu verwirklichen. Dazu gehören die Achtung vor allen Lebewesen und der humane Umgang mit ihnen.

Kultureller Fortschritt ist mehr als »nachhaltige Entwicklung«, er umfasst die ethische Komponente. Unser Handeln ist wertbestimmt, das Werten ist ein Abwägen zwischen verschiedenen Werten.

Wertkriterien für Pflanzen – Intrinsische Werte

Von welchen Werten lassen wir uns beim Umgang mit Pflanzen bestimmen? Zu den Werten rechne ich sowohl solche materieller als auch immaterieller Art, d.h. ideelle und ethische Werte. Die in der Ethik vielfach übliche Untergliederung in intrinsische und instrumentelle Werte ist für mein Anliegen zu eng. Ich werde eine dritte Kategorie einbeziehen, die der ökosystemaren Werte, welche das Beziehungsgefüge der Organismen berücksichtigen.

Zunächst möchte ich die Wertekategorien charakterisieren und anschließend prüfen, wie sich daraus Orientierungen für unser Handeln ableiten lassen. Wenn uns Werte bewusst werden, fühlen wir uns auch veranlasst, sie zu berücksichtigen. Wertkonflikte fordern zu Entscheidungen heraus.

Die grüne Gentechnik im Fokus der Technikfolgenabschätzung

Mathias Boysen

Der Einsatz der Gentechnologie in der Pflanzenzüchtung ist in Deutschland nach wie vor umstritten – zehn Jahre, nachdem erstmals gentechnisch veränderte Pflanzen in der Welt kommerziell angebaut wurden. Vor diesem Hintergrund wird gefordert, mit Hilfe von Technikfolgenabschätzungen, sowie durch ethische Expertisen die Grenzen und Möglichkeiten sowie Chancen und Risiken der grünen Gentechnik zu bewerten. Beide Ansätze werden oft parallel und separat verfolgt. Gleichwohl existieren zwischen ethischen Betrachtungen und Technikfolgenabschätzungen, die nicht allein naturwissenschaftlich-technische Fragen in den Blick nehmen, eine Reihe von Berührungspunkten und breite Schnittmengen. Diese Schnittmengen nachzuzeichnen, ist das Anliegen des folgenden Textes.

Grüne Gentechnik – ein Thema mit vielen Facetten

Auf den ersten Blick scheint die Eingrenzung, was unter dem Thema Grüne Gentechnik zu verstehen ist, recht einfach zu fallen: Technisch gesprochen, handelt es sich um die Anwendung der Gentechnologie bei der Züchtung von Pflanzen, deren grüner Blattfarbstoff Chlorophyll namensgebend ist. Da der Mensch, seitdem er Ackerbau betreibt, durch Auswahl und Zucht das Genom seiner Nutzpflanzen verändert hat, bedarf es zusätzlich einer klaren Trennung zwischen klassischer Züchtung und gentechnikgestützter Züchtung. Das deutsche Gentechnikgesetz definiert daher einen gentechnisch veränderten Organismus als einen, »dessen genetisches Material in einer Weise verändert worden ist, wie sie unter natürlichen Bedingungen

durch Kreuzen oder natürliche Rekombination nicht vorkommt.«³⁸⁹ Betrachtet man die öffentliche wie die wissenschaftliche Diskussion, fällt auf, wie sehr die in punkto grüner Gentechnik diskutierten Themen und Fragen über diese enge Definition hinausgehen:

Auf der technischen Seite geht es nicht allein um die gezielte Veränderung eines Genoms, sondern auch um die Sequenzierung eines Genoms (in Deutschland z.B. im Rahmen des Programms GABI) und um die Identifizierung von Gensequenzen mit Hilfe von Gen-Markern (z.B. im Rahmen des Smart Breeding). Zwar ist die Beschreibung und das Identifizieren pflanzlicher Gene weit weniger öffentlich umstritten als die Schaffung neuer Organismen durch Einbau artfremder Gene (transgene Pflanzen), dennoch gehören beide Verfahren zu den Anwendungen, die erst mit Hilfe der Gentechnologie möglich geworden sind.

Für das weite Themenspektrum bei Diskussionen über die grüne Gentechnik ist jedoch weniger die technische Bandbreite verantwortlich, sondern vielmehr der Umstand, dass die Anwendungen nicht in einem geschlossenen Labor stattfinden. Bereits während der Entwicklung gentechnisch veränderter Sorten sind Freilandversuche unabdingbar und später werden diese Sorten von Landwirten kultiviert. Somit erlangen ökologische sowie agrarökonomische Aspekte Bedeutung, zugleich wächst die Zahl der Personen, die mit der grünen Gentechnik in Kontakt stehen (unmittelbar als Landwirt oder mittelbar als Bewohner einer Anbauregion gentechnisch veränderter Pflanzen).

Nach ihrem Anbau können aus gentechnisch veränderten Pflanzen Lebensmittel hergestellt werden, womit automatisch alle Menschen potentiell von der grünen Gentechnik betroffen sein können. Auf der Ebene der Lebensmittel haben ökologische Implikationen der

389 §3 Gentechnikgesetz.

Gentechnik im Allgemeinen³⁹⁰ eine geringere Bedeutung, stattdessen stehen gesundheitliche Aspekte im Vordergrund.³⁹¹

Im Lebensmittelbereich stellen gentechnisch veränderte Pflanzen außerdem nicht die einzige Anwendungsform der Gentechnologie dar. Weitere Anwendungsgebiete sind Enzyme wie Chymosin bei der

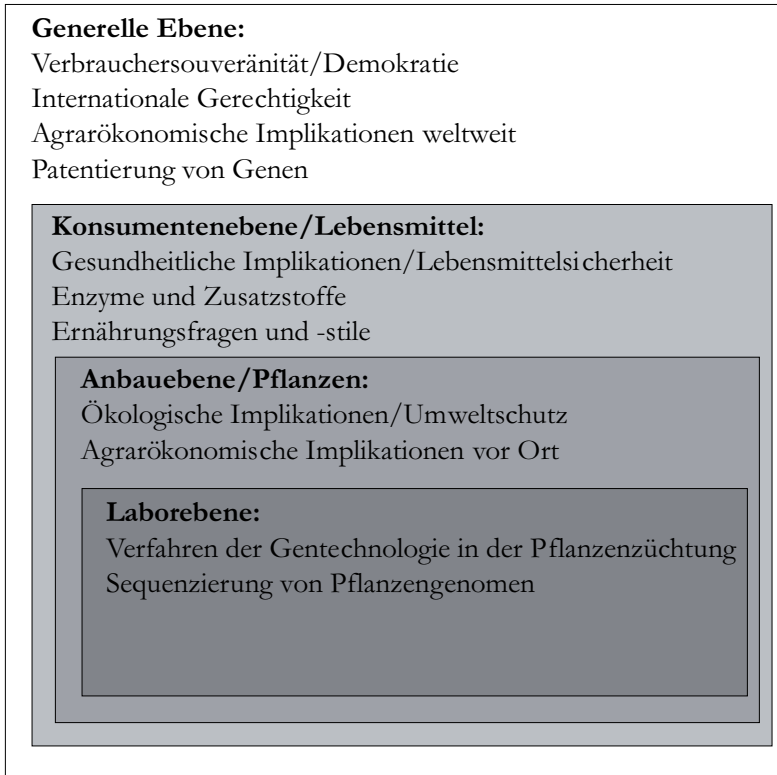


Tabelle 1: Diskursebene beim Thema grüne Gentechnik

390 Für bestimmte Käufergruppen allerdings können ökologische Aspekte die Kaufentscheidung bestimmen.

391 Vgl. Boysen 2007a.

Die Individualität von Pflanzen im Kontext der Diskussion um die Würde der Kreatur

Sabine Odparlik

1. Einleitung

Pflanzen werden im abendländischen Denken traditionell der niedersten Seins- und Wertstufe einer Hierarchie des Organischen zugeordnet, da es ihnen – im Gegensatz zu Menschen und Tieren – an Verstand, Bewusstsein und Empfindungsfähigkeit mangle. Vor dem Hintergrund dieses seit der Antike bis in die heutige Zeit überlieferten Weltbildes wurde ihre Nutzung durch den Menschen für vielerlei Zwecke nicht nur als unumgänglich, sondern als moralisch unproblematisch angesehen.⁴³⁷ So ist auch heute die Auffassung, Pflanzen könne kein moralischer Status zuerkannt werden, noch vorherrschend. Mit wenigen Ausnahmen dominieren patho- bzw. neurozentrische Argumente, nach denen neben dem Menschen lediglich einige, dem Menschen in ihren Verhaltensweisen ähnelnde Tiere moralisch berücksichtigungswürdig sind, die bioethische Diskussion. Dem entsprechend berühren Handlungen an Pflanzen den Bereich des Moralischen nur indirekt, d.h. ihr Schutz reicht immer nur so weit, wie er dem Schutz von Menschen und einigen Tieren dient.⁴³⁸

Der seit seiner Einführung in die Schweizerische Bundesverfassung im Jahre 1992⁴³⁹ v.a. im deutschsprachigen Raum diskutierte Begriff *Würde der Kreatur* eröffnet die Möglichkeit, die bioethische Debatte

437 Mehr dazu siehe Ingensiep 2001 und den Beitrag von Hans Werner Ingensiep in diesem Band.

438 Vgl. Kallhoff 2002, 11f.

439 Zur Genese des Art. 24novies SBV vgl. Baranzke 2002, 15–32 und den Artikel von Heike Baranzke in diesem Band.

über den patho- bzw. neurozentrischen Rahmen hinaus zu erweitern, denn der neue Ausdruck wird häufig gerade dann in Anschlag gebracht, wenn bestimmte Praktiken des Umgangs mit Tieren zwar nicht mit deren Leiden verbunden sind oder dieses auf gentechnischem Wege sogar zu mindern suchen, aber dennoch das Gewissen wachrufen.⁴⁴⁰ Auf dieser Basis scheint die Beschränkung der Reichweite der *Würde der Kreatur* auf Tiere unter Ausschluss aller anderen Lebewesen allein mit dem Verweis auf den Mangel an Bewusstsein und Empfindungsfähigkeit nicht mehr sehr überzeugend zu sein.⁴⁴¹ Konsequenterweise müssten mit dem neuen Verfassungsbegriff auch Pflanzen ganz selbstverständlich in den Fokus ethischer Erwägungen rücken. Tatsächlich spricht sich die Mehrheit der Eidgenössischen Ethikkommission für die Biotechnologie im ausserhumanen Bereich (EKAH) in einer 1998 veröffentlichten Stellungnahme dafür aus, dass sich die mit dem neuen Verfassungsbegriff verbundene Pflicht zur Achtung der *Würde der Kreatur* auf Tiere und Pflanzen bezieht.⁴⁴²

Verfolgt man aber chronologisch die in der Schweiz zur Auslegung des neuen Verfassungsbegriffs in Auftrag gegebenen Gutachten, zeigt sich eine zunehmende Verengung des Kreaturbegriffs, an deren Ende es wiederum nicht zu gelingen scheint, den Pflanzen einen sicheren Platz im Kreis der moralisch direkt zu berücksichtigenden Wesen zu verschaffen. Doch auch bei den Befürwortern eines weiter gefassten Kreaturbegriffs in und außerhalb der Schweiz, zeichnet sich eine Fokussierung auf tierethische Fragen ab, während eine explizite Auseinandersetzung mit der *Würde der Pflanze* und ihren Implikationen über viele Jahre weitestgehend ausblieb⁴⁴³ und erst jetzt beginnt.⁴⁴⁴

440 Vgl. Praetorius et al. 1996, 85f.; EKAH 1998, 2; Kunzmann 2007, 53–56.

441 Vgl. Praetorius et al. 1996, 119; Balzer et al. 1998, 38; Stöcklin 2007, 4.

442 EKAH 1998, 2.

443 Mehr dazu siehe Odparlik 2007, 76–82.

444 Nachdem sich zuvor nur wenige Stimmen zu diesem Thema geäußert haben, kommt nun langsam eine Debatte um die Würde der Pflanze in Bewegung. Das verdeutlichen z.B. die interdisziplinäre Tagung »Welche Eigenschaften verleihen Pflan-

Diese Entwicklung zeigt, dass es keineswegs hinreichend ist, den patho- bzw. neurozentrischen Rahmen zu verlassen, um der angesichts der Einführung des Verfassungsbegriffs *Würde der Kreatur* offenbar werdenden Intuition, dass der menschliche Verantwortungsbe- reich alle Lebewesen umfasst, gerecht zu werden. Konkret besteht die Schwierigkeit darin, dass bis heute keine Einigkeit darüber herrscht, ob sich die *Würde der Kreatur* auf individuelle Lebewesen oder auf supraorganismische Ganzheiten bezieht. Einige Autoren verzichten auf eine Entscheidung und verbinden mit dem Begriff der *Würde der Kreatur* sowohl Individual- als auch Artenschutz.⁴⁴⁵ Schon Balzer et al. wiesen aber darauf hin, dass es »weder hilfreich noch sinnvoll« sei, neben der »individuellen kreatürlichen Würde« noch eine kreatürliche »Würde der Art« zu schaffen.⁴⁴⁶ Der Versuch der Erarbeitung konkreter Handlungsrichtlinien hinsichtlich einer *Würde der Kreatur*, die sich sowohl auf individuelle Lebewesen als auch auf Arten bezieht, kann nur zum Scheitern verurteilt sein, da der Schutz eines Individuums dem Schutz von Arten in vielen Fällen konträr gegenübersteht.⁴⁴⁷ Wird vor dem Hintergrund dieser Überlegung die Erarbeitung eines konsistenten Begriffs der *Würde der Kreatur* angestrebt, ist zuvor die Entscheidung notwendig, ob er sich auf Individuen oder auf supraorganismische Ganzheiten bezieht.⁴⁴⁸

Geht es um den Schutz von (Wirbel-) Tieren, scheint die ethische Debatte in diesem Punkt bereits entschieden zu sein, da die Würde

zen Würde?«, die vom 29. Mai bis zum 1. Juni in Eyba /Thüringen stattfand, der Band Odparlik et al. 2007 und die Veröffentlichung der Broschüre »Die Würde der Kreatur bei Pflanzen« im April 2008 durch die EKAH.

445 EKAH 1998, 2f.; Praetorius et al. 1996, 86f; siehe auch im Beitrag von Beat Sitter-Liver in diesem Band.

446 Balzer et al. 1998, 51.

447 Vgl. Kunzmann 2007, 29.

448 Vgl. dazu auch Mahner et al. 2000, 171.

Autorinnen und Autoren

Heike Baranzke

Theologische Ethikerin. Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Moralthologie an der Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.

Mathias Boysen

Biologe und Politikwissenschaftler. Leiter der Geschäftsstelle der Arbeitsgruppe »Gentechnologiebericht« an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften.

Wolfgang Fritsche

Mikrobiologe. Vorsitzender der Kommission »Wissenschaft und Werte« an der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig.

Hans-Werner Ingensiep

Philosoph und Biologe. Außerplanmäßiger Professor am Institut für Philosophie der Universität Essen-Duisburg.

Jan Kellmann

Biologe und Biochemiker. Forschungskordinator des Max-Planck-Instituts für Chemische Ökologie Jena.

Nikolaus Knoepffler

Philosoph und katholischer Theologe. Leiter des Ethikzentrums Jena und Inhaber des Lehrstuhls für Angewandte Ethik der Friedrich-Schiller-Universität Jena

Peter Kunzmann

Philosoph und katholischer Theologe. Leitet die BMBF-Nachwuchsforschergruppe »Würde in der Gentechnologie« am Ethikzentrum der Friedrich-Schiller-Universität Jena.

Autorinnen und Autoren

Sabine Odparlik

Biologin. Wissenschaftliche Mitarbeiterin des BMBF-Projekts »Würde in der Gentechnologie« am Ethikzentrum der Friedrich-Schiller-Universität Jena.

Ina Praetorius

Sozialethikerin und evangelische Theologin. Freie Autorin und Lehrbeauftragte an der Universität Freiburg / Schweiz.

Beat Sitter-Liver

Philosoph. Professur für praktische Philosophie an der Universität Freiburg / Schweiz und Mitglied der Eidgenössischen Ethikkommission für die Biotechnologie im Ausserhumanbereich Bern.

Dirk Solies

Philosoph. Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Philosophischen Seminar der Johannes Gutenberg Universität Mainz.

ta ethika

herausgegeben von

Prof. Dr. mult. Nikolaus Knoepffler, Universität Jena
und

Prof. Dr. Elke Mack, Universität Erfurt

- Band 6: Sabine Odparlik, Peter Kunzmann, Nikolaus Knoepffler (Hrsg.): **Wie die Würde gedeiht** · Pflanzen in der Bioethik
2008 · 312 Seiten · ISBN 978-3-8316-0818-8
- Band 5: Martin O'Malley: **Cancer Therapy in the Future**
2008 · ISBN 978-3-8316-0755-6
- Band 4: Peter Kunzmann, Sabine Odparlik (Hrsg.): **Eine Würde für alle Lebewesen?**
2007 · 148 Seiten · ISBN 978-3-8316-0741-9
- Band 3: Dirk Preuß: ... **et in pulverem reverteris?** · Vom ethisch verantworteten Umgang mit menschlichen Überresten in Sammlungen sowie musealen und sakralen Räumen
2007 · 104 Seiten · ISBN 978-3-8316-0739-6
- Band 2: Nikolaus Knoepffler, Antje Klemm (Hrsg.): **Ernst Abbe als Unternehmer und Sozialreformer – Ein Beitrag zur Wirtschaftsethik**
2007 · 74 Seiten · ISBN 978-3-8316-0705-1
- Band 1: Elke Mack: **Familien in der Krise** · Lösungsvorschläge Christlicher Sozialethik
2005 · 106 Seiten · ISBN 978-3-8316-0543-9

Erhältlich im Buchhandel oder direkt beim Verlag:

Herbert Utz Verlag GmbH, München

089-277791-00 · info@utzverlag.de

Gesamtverzeichnis: www.utzverlag.de