

Peter Kunzmann  
Nikolaus Knoepffler

Primaten  
Ihr moralischer Status



## Angaben zu den Autoren

Prof. Dr. Peter Kunzmann, apl. Professor für Philosophie und Akad. Rat am Bereich Ethik in den Wissenschaften der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Sein Schwerpunkt in der Angewandten Ethik liegt auf der Tier- und Naturethik, u. a. in der Forschergruppe «Würde in der Gentechnologie». Er ist Mitglied der Kommission «Wissenschaft und Werte» der Sächsischen Akademie der Wissenschaften und der Arbeitsgruppe «Würde des Tieres» am Bundesamt für Veterinärwesen (BVET) der Schweiz.

Prof. Dr. mult. Nikolaus Knoepffler hat den Lehrstuhl für Angewandte Ethik an der Universität Jena inne und ist Leiter des Ethikzentrums der Universität. Er ist Mitglied der Zentralen Ethik-Kommission für Stammzellforschung der Bundesregierung, der Bioethik-Kommission der Bayerischen Staatsregierung und Vizepräsident der Deutschen Akademie für Transplantationsmedizin.

Herausgeber: Eidgenössische Ethikkommission für die Biotechnologie  
im Ausserhumanbereich EKAH und Ariane Willemsen, Bern

© EKAH

Gestaltung: Atelier Bundi, Boll

Verlag: Bundesamt für Bauten und Logistik BBL, Bern, 2011

Titelfoto: © Peter Sherrard, Photographer's Choice

Vertrieb: BBL, Verkauf Bundespublikationen, CH-3003 Bern

[www.bundespublikationen.admin.ch](http://www.bundespublikationen.admin.ch), Artikelnummer 810.009.d

ISBN: 978-3-905782-07-3

## Inhalt

Vorwort	7
1. Gegenstand und Umfang der vorliegenden Untersuchung	9
1.1 Wandel des Bewusstseins?	11
1.2 Faktische Entwicklungen	14
1.3 Das Dilemma der Versuche an Primaten	15
2. Zur Frage der Exklusivität von Menschenwürde und Menschenrechten	18
2.1 Menschenwürde als Rechtsbegriff in internationalen Konventionen	20
2.2 Die verfehlte Eigenschaftsdiskussion im Bereich der Rechte	25
2.3 Genetische und phylogenetische Nähe zum Menschen als Argument?	31
2.4 Menschenwürde und die «Würde des Tieres»	35
3. Ethisch relevante Eigenschaften von Primaten	40
3.1 Die gnoseologische «Nähe» zum Menschen	40
3.2 Kultur	43
3.3 Sprache	48
3.4 Person-Sein	49
4. Moralischer Status von Primaten	54
4.1 Allgemeine Überlegungen	54
4.2 Primaten als Subjekte ihres Lebens	54
4.2.1 Alle Tiere sind nicht gleich	54
4.2.2 Primaten sind nicht einzigartig	57
4.2.3 Alle Primaten sind nicht gleich	59
4.2.4 Kognitive Leistungen als moralisches Kriterium?	61
4.2.5 Kognitive Leistungen und die Würde des Tieres	62

5. Konkrete Fragen	67
5.1 Tierversuche mit Primaten?	67
5.2 Klonen und gentechnische Veränderung von Primaten	69
5.3 Das Klonen von Primaten	70
5.4 Transgene Primaten	78
5.4.1 Ablehnung transgener Versuchstiere überhaupt	80
5.4.2 Kriterien, die für gentechnische Veränderung an Tieren allgemein gelten	81
5.4.3 Besonderheiten für Primaten oder für bestimmte Primaten	86
5.4.4 Prinzipiell zu rechtfertigen?	90
5.5 Chimären aus Menschen und Primaten	94
6. Ergebnisse	97
7. Literatur	101

Forschung an Primaten ist zu einem öffentlichen, zu einem rechtlichen und zu einem politischen Thema geworden. Gerichtsverfahren z.B. in Deutschland und in der Schweiz bewegen die Medien und die Gesellschaft. Die Europäische Union hat «den Primaten» einen eigenen Status innerhalb der entsprechenden Gesetzgebung verliehen, unterstützt und angeregt vom Europa-Parlament.

Gleichzeitig schreitet die Technik in einer Weise fort, dass sie Eingriffe an Primaten realisiert, die vorher so nicht möglich waren. «Erfolge» gab es beim Klonieren von Affen und bei der Schaffung stabiler Linien transgener Tiere. Dergleichen bringt aus der Sicht der beteiligten Forscher die Wissenschaft dem Ziel näher, mit geeigneten Versuchstieren viel zielgerichteter schwere Erkrankungen des Menschen zu erkunden. Aus Sicht der Kritiker vergehen sich Menschen dabei an besonderen Kreaturen, möglicherweise sogar in besonders schlimmer Weise.

Vor diesem Hintergrund legen wir unseren Beitrag zur Klärung des moralischen Status von Primaten vor. Initiiert und unterstützt wurde dieses Projekt von der «Eidgenössischen Ethikkommission für die Biotechnologie im Ausserhumanbereich» (EKAH), realisiert wurde es auch in enger Kooperation mit dem Institut Technik-Theologie-Naturwissenschaften (TTN) an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Beiden Institutionen sei an diese Stelle ganz herzlicher Dank ausgesprochen. Allen Beteiligten, den Mitarbeitern am TTN, den Mitgliedern der EKAH und Frau Ariane Willemsen als deren Geschäftsführerin danken wir ganz besonders für die außerordentlich freundliche und erfreuliche Zusammenarbeit.

Kristallisationspunkt unserer Überlegungen war die Frage nach der Würde, der Würde des Menschen und der Würde des Tieres. Anhand dieser beiden Pole stellen wir Primaten als etwas Besonderes heraus, wenn es um die Verantwortung des Menschen

## 1. Gegenstand und Umfang der vorliegenden Untersuchung

für Tiere geht; wir begründen aber auch, dass Primaten in diesem und nur in diesem Rahmen zu betrachten, zu beurteilen und zu schützen sind.

Jena, im Mai 2011

Peter Kunzmann  
Nikolaus Knoepffler

Entwicklungen in der Bioethik vollziehen sich oft aus einer Doppelbewegung: Zum einen verlangen neue technische Möglichkeiten eine Stellungnahme der Gesellschaft und besonders der Verantwortlichen: Sollen wir das, fragt die Moral. Dürfen wir das, fragt das Recht. Gleichzeitig bewirkt eine komplizierte Kombination von Kräften geistigen Wandel; in modernen Gesellschaften nicht überall gleichzeitig, nicht überall mit der gleichen Dynamik. Des Menschen Verhältnis zum Tier in den modernen Industriegesellschaften illustriert dieses Zusammenspiel sehr gut. Dies wiederum verdichtet sich sehr anschaulich am Beispiel der Primaten: Neue Möglichkeiten der Forschung tun sich auf, die ihren Einsatz, ihre Verwendung im Tierversuch nötig machen; gleichzeitig erwirkt ein ganzes Bündel von neuen Einsichten und Ansichten einen Wandel des moralischen und in unserem Falle auch rechtlichen Urteils.

2006 hatte die EKAH einen Bericht zur ethischen Beurteilung der Forschung an Primaten veröffentlicht, der für sie selbst in Teilen eine Konkretisierung des 2001 veröffentlichten Papiers zur Würde des Tieres darstellte. Trotz des relativ kleinen zeitlichen Abstands hat sich Manches verändert: In der Zwischenzeit hat sich das Gebiet der Forschung an Primaten insbesondere auch im Bereich der Technik des Klonens weiterentwickelt und es ist zu klären, inwiefern diese Entwicklungen neue ethische Fragen aufwerfen oder bereits bekannte Fragen verschärfen. Dies geschieht auch eingedenk geänderter Rechtssetzung und Rechtsprechung.

Dabei ist zu beachten, dass die Studie 2006 aus einem unmittelbar gegebenen Anlass entstand, nämlich der Frage der Zulässigkeit von Forschung für einen konkreten Zweck. Dabei stand die Erforschung der menschlichen Depression im Mittelpunkt. Im Tierversuch wurden dafür Affen großen Belastungen ausgesetzt. Dies machte es notwendig, die allgemeinen Maßstäbe für die moralische Zulässigkeit von Tierversuchen wie die Belastung für die

Tiere, Versuchszweck und deren Verhältnis zueinander konkreter anzugeben. Demgegenüber steht in dem vorliegenden Band der moralische Status von Primaten<sup>1</sup> im Zentrum und damit ein allgemeinerer Untersuchungsgegenstand. Die für die moralische Qualität und ethische Zulässigkeit von Tierversuchen relevanten Gesichtspunkte sollen nicht zum zentralen Gegenstand werden. Diese würden eine Auseinandersetzung mit und Positionierung in einem komplizierten Feld voraussetzen, das weit über die Frage nach dem Status von Primaten hinausginge. In dieses weite Themenfeld gehören Fragen nach der prinzipiellen Zulässigkeit von Tierversuchen, der Einordnung nach Schweregraden und die komplexe Problematik einer Güterabwägung inklusive der Frage nach den Kriterien, unter denen der «Nutzen» solcher Versuche gewertet und gewichtet werden kann, mithin auch die Frage nach der «Verhältnismäßigkeit» von Versuchen. Darauf gehen wir nur in dem Maße ein, wie sich solche Themen unmittelbar auf den moralischen *Status* (vgl. Warren 2001, bes. 314) von Primaten beziehen.

Eine Schlüsselrolle wird der Kategorie der Würde zukommen, und dies in doppelter Hinsicht: Zum einen greifen wir den Umstand auf, dass die «Würde des Tieres» mittlerweile Eingang ins Schweizer TSchG gefunden hat. In diesem Zusammenhang wird und wurde ein solcher Schritt auch in anderen Ländern diskutiert. Mit Blick auf die Schweiz ist insbesondere zu berücksichtigen, dass es mit dem Urteil vom 7. Oktober 2009 eine in der Sache richtungweisende Entscheidung auf Ebene des Bundesgerichtes gibt, die in Fragen des Tierversuchs ausdrücklich eine Auslegung der Würde des Tieres mit Bezug auf Primaten vorlegt (im Urteil des Schweizer Bundesgerichts v.a. 3.1. und 4.6.). Dem steht ein Urteil (mit dem Az: 5 K 1274/09) fast schon diametral gegenüber, mit dem das Verwaltungsgericht der Freien Hansestadt Bremen im Juni 2010

in einer vergleichbaren Angelegenheit nicht nur im Ergebnis zu einer anderen Auffassung kam; s.u. Kap. 6.)

Zum anderen wird die Kategorie der Würde ein wichtiges Analyseinstrument sein, weil die Beantwortung der Frage, was wir mit Primaten tun dürfen und was nicht, wesentlich davon abhängt, ob wir ihnen jene Unverfügbarkeit zuschreiben, die Ethik und Recht mit dem Begriff der «Menschenwürde» einfordern.

Zugleich steht mit der «Würde des Tieres» ein konkurrierendes oder auch ein komplementäres Prinzip zur Diskussion. Diese Rede von der «Würde des Tieres» ist nicht unumstritten. Gerade im Kontext rechtlicher (und politischer) Erwägungen wird bestritten, dass durch dieses Prinzip hier mehr Klarheit zu erreichen sei. Wir stützen uns im Weiteren darauf, weil es ermöglichen soll, den Status von Primaten zu ermitteln, ohne diese damit in die viel weiter reichende Dimension der Menschenwürde hineinzustellen. Sollte sich dies bewerkstelligen lassen, nehmen wir es als ein weiteres Indiz für die Orientierungsleistung des Begriffs einer «Würde des Tieres».

Die Reichweite dieser Prinzipienfrage wird sich den aktuell wichtigsten Themen, der Frage nach der Klonierung und der gentechnischen Veränderung von Primaten, deutlich zeigen. Beides erfordert eine vertiefte Antwort auf die Frage, ob den Primaten auf der Ebene zumindest *tierethischer* Argumentation eine Sonderrolle zukommt. Dies wiederum vor dem Hintergrund von Diskussionen, die aus verschiedenen Gründen und Motiven heraus in den «Primaten» Bindeglieder zwischen Mensch und Tier sehen, die auch die Kluft zu schließen hätten, welche die traditionelle Moral zwischen diesen beiden gezogen hat.

## 1.1 Wandel des Bewusstseins?

Es gibt starke Indikatoren, die einen Wandel des gesellschaftlichen Bildes und entsprechend der Bewertung von Primaten anzeigen, in denen sich die Rezeption der Primaten-Forschung abzeichnet. Dies spiegelt sich im Punkt 6 der «Declaration of the European Parliament on primates in scientific experiments» (EP reference number: DCL-0040/2007/P6\_TA-PROV(2007)00407) wider:

---

<sup>1</sup> In der biologischen Systematik (und darauf legen wir Wert) wird auch der *Homo Sapiens* unter die Ordnung der Primaten subsumiert. Sofern die Literatur sich auf diese Zuordnung gemäß der biologischen Taxonomie bezieht, hat sich der Begriff der *non-human primates* (NHP) oder nichtmenschlichen Primaten etabliert. Um der leichteren Lesbarkeit willen, wird im Folgenden nur der Begriff Primaten verwendet, gemeint sind hier damit aber nur die nichtmenschlichen Primaten. Analog dazu wird im vorliegenden Gutachten der Begriff Menschenaffen verwendet. Der Mensch soll hier aus der Gruppe der Menschenaffen ausgeklammert bleiben.

«The Declaration calls for immediate restriction on the use of great apes and wild caught monkeys as well as phasing out of the use of all non-human primates with alternatives.» (European Parliament 2007)

Dieser Formulierung folgt eine kategorial gänzlich ungeordnete Aufstellung<sup>2</sup>, in der als besondere Schutzgründe u.a. die öffentliche Meinung, die Gefahr des Aussterbens von Primatenarten, die genetische Nähe zum Menschen und die Unmöglichkeit genannt werden, mit dem Primaten-Experiment die Präzision klinischer Studien zu erreichen. Entsprechend räumte der «Vorschlag für eine Richtlinie des Europäischen Parlaments und des Rates zum Schutz der für wissenschaftliche Zwecke verwendeten Tiere» (Dok. Nr. 2008/0211; hier Seite 4) den Primaten einen besonderen Status ein:

«Vieles spricht dafür, beim Einsatz von Tieren nach Arten zu differenzieren – insbesondere nach der genetischen Nähe zum Menschen. Obwohl einige Arten nichtmenschlicher Primaten aufgrund ihrer genetischen Nähe die einzigen sind, die für bestimmte Arten von Versuchen in Frage kommen, wird diese Differenzierung von der Wissenschaft gestützt und sollte respektiert werden.»

---

<sup>2</sup> «The European Parliament based its declaration on the following elements: A. more than 80% of respondents to the 2006 Commission's public consultation on animals in experiments considered the use of primates in experiments as not acceptable, B. more than 10.000 primates are used in experiments every year in EU laboratories, C. almost all primate species share more than 90% of their DNA with humans and it is acknowledged that the primate species have a capacity to suffer greatly in captivity, D. 26% of primate species are in danger of extinction and wild-caught primates continue to be used in laboratories, in addition it may be difficult to protect primates from threats such as human consumption if it is perceived that these species are used freely by Western academic institutions, E. advanced technology and techniques now provide alternative methods that are proving to be more efficient and reliable than primate experiments, such as functional magnetic resonance imaging (fMRI), microdosing, computer modelling or tissue and cell culture, F. despite genetic similarities, there are important differences between humans and other primates, and primate experiments cannot match the precision of human-based study.»

Und weiter:

«Eine strenge, fallweise erfolgende Prüfung gilt in Fällen, in denen nichtmenschliche Primaten noch immer die einzige geeignete Art darstellen.» (ebd.).

Die «Richtlinie 2010/63/EU des Europäischen Parlaments und des Rates vom 22. September 2010 zum Schutz der für wissenschaftliche Zwecke verwendeten Tiere» räumt diesem Ansatz folgend den Primaten einen besonderen Status unter den Versuchstieren ein, der besonders durch den Art. 8 festgeschrieben und konkretisiert wird.

Die Gründe dafür finden sich in Punkt 17 der Begründung für die Richtlinie:

«In Anbetracht des derzeitigen wissenschaftlichen Kenntnisstandes ist die Verwendung nichtmenschlicher Primaten in wissenschaftlichen Verfahren in der biomedizinischen Forschung weiterhin notwendig. Aufgrund ihrer genetischen Nähe zum Menschen und ihrer hoch entwickelten sozialen Fähigkeiten bringt die Verwendung nichtmenschlicher Primaten in wissenschaftlichen Verfahren spezifische ethische und praktische Probleme im Hinblick darauf mit sich, wie ihre verhaltensmäßigen und sozialen Bedürfnisse sowie ihre Anforderungen an ihre Umwelt in einer Laborumgebung erfüllt werden können. Darüber hinaus hat die Öffentlichkeit die größten Bedenken in Bezug auf die Verwendung nichtmenschlicher Primaten.»

In der Konsequenz fordert die Richtlinie:

«Daher sollte die Verwendung nichtmenschlicher Primaten ausschließlich in den wesentlichen biomedizinischen Bereichen zulässig sein, die dem Menschen zugute kommen und in denen es noch keine alternativen Ersatzmethoden gibt. Ihre Verwendung sollte ausschließlich für Grundlagenforschung, die Erhaltung der jeweiligen Arten nichtmenschlicher Primaten oder in den Fällen erlaubt sein, in denen die Arbeit, einschließlich Xenotransplantation, im Zusammenhang mit potenziell lebensbedrohlichen Zuständen beim Menschen oder im Zusammenhang mit Fällen durchgeführt

wird, die erhebliche Auswirkungen auf das alltägliche Leben von Menschen haben, d. h. zur Entkräftung führende Zustände.»<sup>3</sup>

In diesen Dokumenten bildet sich ein tiefer Bewusstseinswandel ab, der nichtmenschlichen Primaten aufgrund ihrer Nähe zu Menschen einen besonderen Rang zuerkennt. Diesen genauer zu bestimmen, auch und gerade mit Blick auf die bevorzugte «Nutzung» durch den Menschen, nämlich Tierversuch inklusive seiner besonders heiklen neuen Möglichkeiten, wird das Thema sein.

## 1.2 Faktische Entwicklungen

Unter den bereits bekannten Formen der «Nutzung» von Primaten ragt in Europa diejenige als Versuchstier (Prescott et. al. 2004, 323) heraus. Daneben gibt es weitere Formen der Haltung, die jeweils «captive» (Waldau 2001, 304; Allen 2001, 271) voraussetzen und die je ihre eigene Problematik zeigen: Die Haltung als «Heimtier» kommt in Europa gelegentlich vor, wird aber in ihrer Legitimität heftig bestritten, wie etwa im Fall der Deutschen Christiane Samel, die Medienberichten (z.B. die Sendung «Affenliebe» des Westdeutschen Rundfunks) zufolge zwölf Schimpansen hält. In den USA dagegen scheinen Phänomene wie die «Monkey Mamas» deutlich üblicher zu sein, mit erheblichen Folgeproblemen (vgl. <http://www.petmonkeyinfo.org>). Umstritten ist auch die «Nutzung» von Primaten (Schimpansen zumal; vgl. Boysen et. al. 2001, 225) in der Werbung («Trigema») und als Filmdarsteller wie in «Unser Charly».

Die Bewertung der Haltung von Primaten in Zoos (Hutchins et al. 2001, 329; 331) richtet sich einerseits nach der Einstellung zu

<sup>3</sup> Entsprechend heißt es in der Deklaration des EU-Parlaments «...to ban the use of Great Apes in experiments throughout the EU, with the exception of those aiming at the preservation of the species themselves.»

Dies ist aus der Sicht des Ethikers eine eigentümlich Auskunft: Würden wir Versuche mit Menschen dulden, weil sie dem Überleben der Art dienen? Auch dies ist eine Frage der Würde, die wir den Primaten zusprechen; die Achtung der Menschenwürde jedenfalls verbietet gerade die «Opferung» eines Menschen, auch und gerade zum Wohl einer größeren Gruppe.

den Zielen von Zoohaltung allgemein und andererseits nach der Legitimation, Primaten, insbesondere Menschenaffen, überhaupt in «Gefangenschaft» zu halten. Dies zu unterbinden war als «Individual freedom protection» eines der zentralen Anliegen des «Great Ape Projects» (Warren 2001, 325).

Im Fokus der ethischen Diskussion und dieses Gutachtens aber steht der Tierversuch an Primaten.

## 1.3 Das Dilemma der Versuche an Primaten

Hinter der Frage nach der Forschung an nichtmenschlichen Primaten steht ein bekanntes Dilemma, das sich aus ihrer «Nähe» zum Menschen ergibt: Zum einen sind nichtmenschliche Primaten wegen ihrer physiologischen und genetischen Ähnlichkeit zum Menschen besonders als «Studienobjekte» (Modellorganismen) geeignet. Zum anderen begründen diese physiologischen und genetischen Ähnlichkeiten und «Nähe» offenkundig in zunehmendem Maß die Ablehnung von Versuchen mit Primaten und insbesondere Großen Menschenaffen (wozu gezählt werden: Orang-Utans, Gemeine Schimpansen, Bonobos und Gorillas; vgl. Byrne 2001, 125). Im Wortlaut des «Weatherall-Reports» (Weatherall et al. 2006, 123):

*«Many ... argued that non-human primates are the best model to address particular research questions because of their close phylogenetic relationship with humans, with whom they share many anatomical, physiological and behavioural features. Other respondents argued that it is precisely this evolutionary link that causes them to object to non-human primate research, since their similarity implies that non-human primates can suffer in the same way as humans.»*

Die einschlägigen Typen von Experimenten und Forschungsstrategien sind für Großbritannien bei Weatherall (2006) und aktuell für die Europäische Union im «SCHER»-Bericht von 2009 umfassend dokumentiert. Dort heißt es (SCHER 2009, 12):



*«In Europe, medical products tested in NHPs over recent years include all classes of pharmaceuticals and the main reason is the fact that no other species showed the same primary pharmacodynamic response.»*

Weil sich beide Berichte dafür aussprechen, Tierversuche an Primaten weiterhin durchzuführen, wurden sie übrigens durchaus angefeindet, z.B. von Bailey und Taylor (2009).

In den USA (und Gabun; Conlee 2007, 111) finden Versuche an Menschenaffen (Conlee 2004, 317) statt; dies ist derzeit in Europa nicht der Fall, was aber noch bis in die 90er Jahre anders war (Johnson 1995, spricht von 165 Schimpansen in Rijssijk, NL und Orth, A).

Nimmt man Deutschland als Indikator, dann kann man für die Jahre 2001–2007 gem. der amtlichen Tierschutzberichte der Bundesregierung eine auffallende Konstanz in den Zahlen der als Versuchstier verwendeten Primaten feststellen, die sich regelmäßig auf ca. 2000 addieren. Für Europa schreibt der SCHER-Report (SCHER 2009, 6):

*«Currently, non-human primates are only used in circumstances where no alternative methods are available and no other species may suffice for the purposes of the research. NHPs account for less than 0.1 % of the total number of animals used in the EU (European Commission, 2005). The legislation on marketing authorisation of pharmaceuticals (EU 2001/83 as amended) requires the use of a relevant non-rodent species and as modern biotechnology-derived pharmaceuticals exert highly human specific pharmacodynamic properties there is the need to study the safety in a species as closely related as possible to humans. As a consequence of these developments the majority (67%) of the non-human primates are used in scientific procedures for the testing of pharmaceutical products and devices for their safety and efficacy. The rest are used for biological studies of a fundamental nature as well as for the research and development of products and devices for human medicine, dentistry and veterinary medicine.»*

Für die EU-Staaten kommt der SCHER-Report (2009, 9) auf etwa 10.000 Tiere. Die bevorzugten Arten unter den Altweltaffen sind

deutlich Javaneraffen und Rhesusaffen, bei den Neuweltaffen die Krallenaffen; *Prosimiae* (als «Halbaffen» in der deutschen Statistik geführt) werden nur in Deutschland und Frankreich eingesetzt; gehen aber zahlenmäßig stark zurück.

Neue Verfahren wie das Klonieren von Primaten, das Ende 2007 mit der Klonierung embryonaler Stammzellen bei Affen einen großen Schritt getan hat, eröffnen der Forschung neue Möglichkeiten, Primaten als Versuchstiere einzusetzen. Ob dies *in sich* (also nicht nur in seiner Wirkung auf den Menschen) einen illegitimen Übergriff bedeutet, hängt wesentlich davon ab, ob wir auch innerhalb der Tierethik einen besonderen Status für Primaten einrichten- und diesen begründen können. Wenn wir allerdings voraussetzen, dass das Klonen von Tieren als solches nicht *eo ipso* moralisch verwerflich ist, so stellt sich die Frage, warum das Klonieren bei Primaten eine fundamental neue Qualität mit sich bringen sollte. Ein mögliches Argument ist die bereits erwähnte Nähe zum Menschen. Ob dieses Argument belastbar ist, soll vor dem Hintergrund der Debatte um die Kategorie der Würde untersucht werden.

## 2. Zur Frage der Exklusivität von Menschenwürde und Menschenrechten

Eine einflussreiche Argumentationsfigur in Bezug auf den Schutz von Primaten führt über ihre «Ähnlichkeit» mit dem Menschen. Dies wird im Verlauf auch hier eine große Rolle spielen, aber in sehr verschiedenen Funktionen und Zusammenhängen, die möglichst auseinander zu halten sind. So interessieren uns zum Beispiel die kognitiven und sozialen Eigenschaften von Primaten, von Menschenaffen genauerhin, weil sie evolutiv mit den unseren in engerem Zusammenhang stehen. Wir können, auch dies eine Art von Nähe, diese Eigenschaften mutmaßlich leichter deuten, als dies der Fall ist bei Tieren, deren kognitive Fähigkeiten sich in ganz anderen Kontexten entwickelt haben. Dies ist moralisch als solches nicht relevant. Das ändert sich sofort, wenn aus dieser evolutiv bedingten Nähe eine solche «Ähnlichkeit» abgeleitet wird, die «Primaten» (meist ist dabei an Große Menschenaffen gedacht) als Wesen zeichnet, deren Eigenschaften moralisch relevant sind für uns. Streng genommen wird diese Forderung nicht darauf gegründet, dass sie uns genetisch nahe stehen, sondern als Wesen «eigentlich» so sind wie wir und entsprechend zu behandeln wären.

Werden Primaten als uns besonders ähnlich dargestellt, erscheinen sie als «Wesen, die mit sehr ähnlichen Intensitäten fühlen, denken, träumen und wünschen können» (Sommer/Amman 1998, 151).

Entscheidend ist nun, ob sie damit in unsere moralische Gemeinschaft einbezogen werden sollen. Aus den Eigenschaften wird dann nämlich geschlossen, dass auch ihnen ein Recht auf Leben und ein besonderer Schutz zuzubilligen ist.

Doch wie hilfreich ist dieses Argument der Ähnlichkeit und kann es einen besonderen Schutz von Großen Menschenaffen oder von Primaten überhaupt begründen?

Besonders angesichts der Möglichkeit, Affen gentechnisch zu verändern und sie zu klonieren, stellt sich erneut die Frage, ob ihr moralischer Status nicht eher jenem von Menschen anzugleichen

sei. Dies hätte zur Konsequenz, dass diese Praktiken, wie beim Menschen, für viele unserer Zeitgenossen nicht in Frage kommen.

Wird der moralische Status der Primaten dem der Menschen angeglichen, stellt sich damit zwangsläufig die Frage, ob wir ihnen auch etwas mit der Menschenwürde und den damit einhergehenden Menschenrechten Vergleichbares zukommen lassen müssen. Verhaltensforscher wie Sommer legen dies nahe, wenn dieser schreibt:

*«Die Gemeinschaft der Gleichen – ‹wir› im Unterschied zu den ‹anderen› – ist im Lauf der Geschichte immer wieder neu definiert und erweitert worden. ‹Du sollst nicht töten!› – das biblische Gebot galt zunächst nur für die Angehörigen des eigenen Stammes oder Volkes. Später wurde ein Recht auf Leben bestimmten anderen Völkern zugebilligt und wiederum anderen vorenthalten, die nicht als ‹gleich› galten. Im 20. Jahrhundert wurde das Privileg schließlich auf alle Angehörigen der Art Mensch ausgedehnt. Der historische Augenblick scheint gekommen, die Grenze abermals zu erweitern.» (Sommer/Amman 1998, 151)*

Ähnliche Überlegungen finden sich auch im Gutachten von EKAH/EKTV (2006, 8) zu den Primatenversuchen: «Einige Autoren sind der Auffassung, dass die grossen Menschenaffen Menschenrechte zugesprochen erhalten sollten.»

Aufbauend auf diesem Gedanken behandeln wir darum zunächst die zentrale Frage, ob Menschenwürde und Menschenrechte exklusiv Menschen zukommen oder ob die Grenze der Gleichheit weiter verschoben werden muss. Wir argumentieren dafür, den Entstehungskontext des modernen Menschenwürdegedankens und der mit ihm verbundenen Menschenrechte in seiner Rechtsdimension ernst zu nehmen. Anschließend wird das Argument formuliert, dass die mit der Menschenwürde ausgesagte grundsätzliche Gleichheit aller Menschen *unabhängig von ihren Eigenschaften* gerade *nicht* auf Große Menschenaffen zutrifft, da eine neuerliche Erweiterung aufgrund von *Eigenschaften* von Nicht-Menschen, nämlich Große Menschenaffen, nicht möglich ist. Vielmehr entwickeln wir in einem weiteren Schritt einen ethischen Bezugsrahmen, der aufweist, warum Primaten ein besonderer Schutz zukommt, der zwar nicht in der Dimension von Rechten angesiedelt ist, aber

dennoch begründet über einen «üblichen» Tierschutz hinausgehen sollte. Im letzten Schritt behandeln wir davon ausgehend eine genauere Festlegung für den moralischen Status von Primaten innerhalb der geläufigen Argumentationsfiguren der Bioethik.

## 2.1 Menschenwürde als Rechtsbegriff in internationalen Konventionen

Wenn wir den Entstehungskontext des modernen Menschenwürdegedankens und der mit diesem verbundenen Menschenrechte berücksichtigen, so zeigt sich, dass hier gerade nicht konkrete *Eigenschaften* von Menschen die entscheidende Rolle spielen, sondern die Überzeugung, dass wir Menschen uns deshalb als *prinzipielle Subjekte* und als *Gleiche* zu achten haben, weil wir niemals mehr die Grausamkeiten zulassen wollen, welche die erste Hälfte des vergangenen Jahrhunderts geprägt haben, insbesondere die Verbrechen des Nationalsozialismus.

*«Im Jahr 1945 wurde der Weltgemeinschaft das ganze Ausmaß dieser rassistisch motivierten nationalsozialistischen Verbrechen gegen Menschen jüdischen Glaubens und jüdischer Herkunft bewusst: der millionenfache Mord. Für die ganze Völkergemeinschaft wurde auch klar, wie unmenschlich die Nationalsozialisten darüber hinaus mit Menschen slawischer Herkunft umgingen.»*

Die Grundlage dieser Grausamkeiten bildeten zwei nationalsozialistische Prinzipien:

- Du bist nichts, dein Volk ist alles.
- Die arische Rasse ist besonders kostbar, andere Rassen sind minderwertig oder sind gar zu vernichten.

Deshalb negierten die Charta der Vereinten Nationen 1945 und die Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen 1948 diese zwei vom Nationalsozialismus propagierten Prinzipien und setzten an ihre Stelle positiv das Prinzip der Menschenwürde; in den Worten der Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen (1948):

*«Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Geschwisterlichkeit [Brüderlichkeit] begegnen.»*

Gerade die Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen (1948) wendet sich darüber hinaus Artikel für Artikel gegen die grausamen Menschenrechtsverletzungen der Nationalsozialisten, denen mehr als 20 Millionen Menschen zum Opfer fielen. Vor diesem Hintergrund lässt sich darum das Prinzip der Menschenwürde als Kontraposition gegenüber den beiden nationalsozialistischen Prinzipien verstehen und in folgender Weise entfalten:

- Das Prinzip der Menschenwürde als das Prinzip einer *grundsätzlichen Subjektstellung* – d.h., dass der Einzelne nicht für das Volk oder sonstige Ziele (z.B. Glücksmaximierung der größtmöglichen Zahl) geopfert werden darf.
- Das Prinzip der Menschenwürde als Prinzip einer *grundsätzlichen Gleichheit* aller Menschen, wonach jeder Mensch jedem Menschen, egal welcher Rasse und Hautfarbe, welcher religiösen oder weltanschaulichen Überzeugung, egal ob Frau oder Mann, egal ob leistungsfähig oder nicht, die Anerkennung als Gleichen schuldet.

Dieser moderne Entstehungskontext des Verständnisses von Menschenwürde unterscheidet sich von einer Menschenwürde im Sinne eines besonderen Ranges. So etwa die *«dignitas»* bei Cicero, wonach dem Menschen die Würde zukommt, weil er besondere Eigenschaften hat. Dabei begründet diese *dignitas* keine Rechte, sondern impliziert vielmehr die Verpflichtung, zu tun, was dieser *dignitas* entspricht. So ist es beispielsweise schimpflich, «im Wohlleben zu versinken» (De Officiis I 107). Diese naturgegebene *dignitas* fordert ein «secundum rationem vivere», ein der Vernunft gemäßes Leben. Insofern der ciceronische Begriff der Würde auf diese Dimension abzielt, ist er in eine tugendethische Konzeption eingebunden, die Tugendpflichten, aber gerade keine Rechtsansprüche begründet.

Das moderne Verständnis der Menschenwürde unterscheidet sich zudem von einem Konzept der Menschenwürde im kantischen Sinn, wonach die Würde des Menschen in seiner Moralfähigkeit

gründet und damit die sollensethische Dimension impliziert, wonach der Mensch sich seiner Würde gemäß zu verhalten habe. Im Unterschied zur ciceronischen Perspektive ist die Menschenwürde strikt in das moralische System eingebunden. Es ist die moralische Selbstgesetzgebung, die moralische Autonomie, der die Würde gebührt: «*Autonomie* ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur» (Kant 1968 [1785], 436). Indem der Mensch zur Autonomie fähig ist, unterscheidet er sich nach Kant von allen Tieren wesentlich, da diese nach seiner Überzeugung zu dieser Moralfähigkeit im Sinne der Autonomie nicht fähig sind:

*«Es bleibt uns also, um dem Menschen im System der lebenden Natur seine Classe anzuweisen und so ihn zu charakterisiren, nichts übrig als: daß er einen Charakter hat, den er sich selbst schafft, indem er vermögend ist, sich nach seinen von ihm selbst genommenen Zwecken zu perfectioniren; wodurch er als mit Vernunftfähigkeit begabtes Thier (animal rationale) aus sich selbst ein vernünftiges Thier (animal rationale) machen kann;»* (Kant 1968 [1798], 321).

Der entscheidende Punkt hierbei ist also nicht eine statisch gedachte Vernunftfähigkeit, sondern diese Vernunftfähigkeit in ihrer Dynamik: Der Mensch setzt sich selbst Zwecke, insbesondere schafft er seinen eigenen Charakter. Doch diese «Charakterschaffung» hat eine klare Zielrichtung: der Mensch als vernünftiges Tier. Kants unbefangenes Sprechen vom Menschen als vernünftigem Tier zeigt zugleich, dass er nicht das Tier als Tier abwertet, sondern die im Sinne seiner Sollensethik Vernunftlosigkeit (nicht Verstandeslosigkeit) aller übrigen Tiere gering schätzt:

*«Das Vermögen sich überhaupt irgend einen Zweck zu setzen ist das Charakteristische der Menschheit (zum Unterschiede von der Thierheit). Mit dem Zwecke der Menschheit in unserer eigenen Person ist also auch der Vernunftwille, mithin die Pflicht verbunden, sich um die Menschheit durch Cultur überhaupt verdient zu machen, sich das Vermögen zu Ausführung allerlei möglichen Zwecke, so fern dieses in dem Menschen selbst anzutreffen ist, zu verschaffen oder es zu fördern, d.i. eine Pflicht zur Cultur der rohen Anlagen seiner Natur, als wodurch das Thier sich allererst zum Menschen erhebt: mithin Pflicht an sich selbst.»* (Kant 1968 [1797], 392)

Der Mensch als vernunftbegabtes Tier unterscheidet sich vom vernunftlosen Tier nicht durch die Vernunft an sich – diese könnte auch nur eine dem tierischen Instinkt analoge Fertigkeit sein, sondern die mit der Vernunft gegebenen Möglichkeit für uns als Menschen, sich höhere Zwecke zu setzen und aus Pflicht zu handeln.

Und doch hat die Weltgemeinschaft sich nicht auf ein derartiges Begründungsmodell, das auf spezifische menschliche Eigenschaften rekurriert, für ihre Menschenrechtserklärung eingelassen, auch wenn sie mit dem Teilsatz «Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt» in diese Richtung zu gehen scheint. Vielmehr wird die Menschenwürde gerade allen Menschen zugesprochen. Sie werden ganz unabhängig von irgendwelchen Eigenschaften moralisch als Gleiche verstanden, obwohl wir Menschen faktisch nicht gleich sind. Auch Menschen mit schwerer geistiger Behinderung, die weder Vernunft noch Gewissen zeigen, gehören dazu. Im Unterschied zu einem tugend- oder sollensethischen Begründungsmodell genügt der Menschheitsfamilie nach dem 2. Weltkrieg die Erfahrung der Grausamkeiten von Menschenwürde- und Menschenrechtsverletzungen.

Damit sind Menschen unabhängig von aktuellen Eigenschaften, die sie zeigen, eingeschlossen.

Indirekt wird damit auch die Tötung von Menschen, die die Nationalsozialisten als «unwertes Leben» diffamierten, und alle damit vergleichbaren Handlungen als Verbrechen gegen Menschenwürde und Menschenrechte gebrandmarkt. Menschenwürde und Menschenrechte sind eben nicht von spezifischen Eigenschaften wie Geschlecht, Rassenzugehörigkeit, aber auch Leistungsfähigkeit und sonstigen Fähigkeiten abhängig. Jedem geborenen Menschen kommt diese Würde zu. Sie ist sein genuines Recht. Dieser Rechtsanspruch, der gerade an keine andere Eigenschaft als die des Menschseins auf dieser Welt geknüpft ist, entspringt der Erfahrung, was es bedeutet, wenn dieses Recht von anderen Eigenschaften geborener Menschen als dieser abhängig gemacht wird: Menschen können dann aufgrund bestimmter Eigenschaften aus der Rechtsgemeinschaft ausgeschlossen und ermordet werden.

Jede Inanspruchnahme der Definitionsgewalt darüber, wer zum Kreis der von ihm zu respektierenden menschlichen Wesen gehört, ist gleichbedeutend «mit der Ermächtigung eines letztlich willkürlich zusammengesetzten Kreises seiner Bürger, das aus diesem

Kreis ausgeschlossene menschliche Leben daraufhin zu beurteilen, ob und inwieweit seine Zulassung zu diesem ausgewählten Zirkeln den Interessen der bereits zu ihm Gehörigen dient oder nicht» (Schweidler 2003, 25). Es gibt «eine staatliche Verpflichtung zum ungeteilten Respekt vor der Würde» (ebd., 24). Um dies herauszustellen: Schon die Anmaßung, Kriterien festzuschreiben, die aus dem Kreise der Gleichen wieder besondere Träger von Würde herauszuheben, enthält eine Verletzung des Prinzips, Menschen als Freie und Gleiche zu würdigen.

Dennoch wird auch in den internationalen Erklärungen die Zuerkenntnis der Menschenwürde in der Vernunft und grundsätzlichen Moralfähigkeit (Gewissen) des Menschen verankert. Gerade deshalb verspüren wir Menschenrechtsverletzungen als Menschenrechtsverletzungen, weil sie uns als Vernunft- und Moralwesen missachten. Aber diese Vernunft und grundsätzliche Moralfähigkeit werden nicht empirisch im Einzelfall überprüft. Vielmehr kommt eben jedem Menschen ohne diese empirische Prüfung Menschenwürde zu, selbst dann wenn er geistig so schwer behindert ist, dass er empirisch weder Vernunft noch Moralfähigkeit zeigen kann. Kontrafaktisch gilt diese Anerkenntnis auch bei jedem Neugeborenen, das ebenfalls noch nicht vernünftig ist und zu moralischen Handlungen fähig ist. Hintergrund ist eben die Menschheitserfahrung, zu welchen Grausamkeiten Menschen fähig sind, wenn sie außer dem Kriterium des Menschseins noch andere Kriterien hinzufügen, um Menschen als Menschen anzuerkennen.

Darum wäre es ein Fehler, von dieser Rechtedimension wieder auf die Ebene einer Diskussion über Eigenschaften zurückzuspringen, wenn man dabei die Eigenschaften von einzelnen Individuen einer Art zum Maß nimmt.

## 2.2 Die verfehlte Eigenschaftsdiskussion im Bereich der Rechte

Zusammenfassend kann man auf die Frage: «Warum ist es verfehlt, hier eine Eigenschaftsdiskussion zu führen?» antworten:

Einerseits ist dies verfehlt, weil, wie gerade gezeigt, die Exklusivität der Menschenwürdeanerkennung an Menschen einer Erfahrung entspringt, die auf Menschenwürdeverletzungen beruht und wodurch die Menschengemeinschaft ihr klares «Nie mehr wieder» ausgesprochen hat. Das fundamentale Prinzip hinter der Zuschreibung von Würde ist der Verzicht auf von Menschen gesetzte Kriterien, gleich welcher Qualität, die es Menschen erlaubten, sie auch wieder einzuschränken.

Es ist aber auch verfehlt, weil jeder Rekurs auf Eigenschaften und Verwandtschaft abhängig ist von einem Interpretationsrahmen. Hier nun steckt ein Schlüssel zur Behandlung einer für unseren Gegenstand wichtigen Diskussion, nämlich der erhobenen Vorwurf des «Speziesismus». Dieser Vorwurf stammt aus dem Umkreis utilitaristischer Ethikkonzeptionen und ist im Verband mit diesen zu diskutieren. Ihn zur Gänze aufzuarbeiten, liefe damit auf einen fundamentalen Begründungsdiskurs in der Ethik hinaus. Wenn man das «Speziesismus»-Argument bei seinem wirkmächtigsten Vertreter, Peter Singer, rekonstruiert, dann ergibt es sich in seinem Hauptwerk, der «Praktischen Ethik» aus dem utilitaristischen Prinzip «der gleichen Interessenabwägung» (Singer 1994, 104 u.ö.).

Dagegen hat innerhalb der Tierethik schon Tom Regan geltend gemacht, dass es nicht plausibel ist, die Zustände eines Wesens, wie etwa seine Interessen, für werthaltig und moralrelevant zu halten, wenn nicht diesem Wesen selbst etwas wie «Wert» zukommen sollte. Menschen und Tiere sind, so Regans Kritik, auf die Funktion von «Interessens-Gefäßen» reduziert.

*«Ich denke, wir sollten bei der utilitaristischen Auffassung vom Wert des Individuums ansetzen – oder besser vom Nicht-Vorhandensein dieses Wertes. Nehmen wir im Unterschied zum Utilitarismus an, Sie und ich hätten einen Wert als Individuen. Und nennen wir diesen Wert inhärenten Wert. Zu sagen, wir hätten einen solchen Wert, bedeutet, dass wir etwas mehr und etwas anderes sind als bloße Behälter.» (Regan 1997, 41)*

Regan selbst plädiert für einen gleichen Wert von Mensch und Tier, also auch für eine Aufhebung des Speziesismus, aber eben aus ganz anderen Gründen.

Singer dagegen leitet sie aus der (präferenz-)utilitaristischen Konzeption seiner Ethik ab: «Interessen sind Interessen und sollten im gleichen Maße berücksichtigt werden, ob sie die Interessen von menschlichen oder nicht-menschlichen, selbstbewussten oder nicht-selbstbewussten Tieren sind» (Singer 1994, 105). Die Auszeichnung menschlicher Interessen als höherrangig oder höherwertig sei moralisch nicht zu rechtfertigen; sie sei so arbiträr wie die sexistische Auszeichnung der Interessen von Männern gegenüber denen von Frauen oder die rassistische Auszeichnung der Interessen von Weißen gegenüber denen von Menschen mit anderer Hautfarbe (vgl. Singer 1994, 82f.). Daraus schließt Singer:

*«Das Argument für die Erweiterung des Prinzips der Gleichheit über unsere Spezies hinaus ist einfach – so einfach, dass es dazu lediglich bedarf, das Wesen des Prinzips der gleiche Interessenabwägung klar zu verstehen. ...[d.h.] dass unsere Rücksicht auf andere nicht davon abhängig sein darf, was sie sind oder welche Fähigkeiten sie haben, (obwohl genau das, was dieses Interesse uns zu tun aufgibt, nach den Eigenschaften derer variieren kann, die von dem, was wir tun betroffen sind.» (Singer 1994, 83)*

Klaus Peter Rippe hat zwei wichtige Implikationen dieser Position herausgearbeitet. Zum einen kritisiert er die beliebte Figur, den Kampf gegen den Speziesismus ganz einfach gleichzusetzen mit anderen Kämpfen gegen Diskriminierung und ihn in deren Fluchtlinie zu stellen. Es gibt dazwischen nämlich eine gewichtige «Dysanalogie», wie er es nennt:

*«Antirassismus und Feminismus argumentieren vor dem Hintergrund eines bestehenden Konzepts, das die moralische Gleichheit aller Menschen einfordert. Die Menschenrechtsdeklarationen sprachen von der moralischen Gleichheit aller Menschen. ... Wer allgemeine Menschenrechte einmal anerkannt hat, muss die logische Konsequenz sehen, dass auch Frauen und <Schwarzen> die gleichen Menschenrechte zukommen.» (Rippe 2008, 64f.)*

Während also die Forderung nach Gleichheit unter Rassen und Geschlechtern mit der Menschenwürde gut zusammengeht, ja ihr wesentlich ist, stellt der Antispeziesismus diese Gleichheit in Frage. Rippe hebt noch eine zweite Implikation heraus; nach dieser

*«widerspricht der Antispeziesist ... der Doktrin der moralischen Sonderstellung des Menschen. Damit greift der Antispeziesismus gerade jene Pfeiler an, die den Gedanken einer moralischen Gleichheit aller Menschen stützen: die Konzeption von Menschenrechten oder einer Menschenwürde.» (Rippe 2008, 64)*

Es geht aus der Perspektive der Menschenwürde gar nicht einmal nur oder nicht primär um die «Furcht, dass bei Fortfall der Menschenwürde Menschen so behandelt werden, wie heute Tiere behandelt werden» (Rippe 2008, 64). Es geht dabei nicht oder nicht eigentlich um ein Dammbrech-Argument (Rippe 2008, 56ff.), weil es nicht die künftigen Folgen einer solchen Eingrenzung oder Ausgrenzung sind, die sich nicht mit der Menschenwürde vertragen: Im Akt einer «Sortierung» selbst liegt schon eine Missachtung des Prinzips der Menschenwürde.

Einer der Advokaten der Menschenwürde, W. Schweidler, erklärt ihre Logik genau anders herum, als die Anti-Speziesisten sie aufführen. Die Gleichheit unter den Menschen ist nicht Frucht einer unterstellten ontologischen Auszeichnung. Nicht weil alle Menschen etwas Besonderes «sind», kommt allen Menschen die gleiche Würde zu.

Weil es vielmehr keinem Menschen zusteht, andere, nach welchen Kriterien auch immer, aus dem Kreis auszuschließen, ist der Rekurs auf Eigenschaften nicht mit der Würde verträglich:

*«Es ist eben nicht so, daß man zuerst aus irgendwelchen religiösen oder weltanschaulichen Motiven heraus die <Heiligkeit> des menschlichen Lebens postulieren müsste ... Wer diese Reihenfolge unterstellt, hat es leicht, die Kritik am <naturalistischen Fehlschluß> anzubringen und die rhetorische Frage zu stellen, warum denn ausgerechnet die menschliche Gattung höher gewichtet werden sollte als alles andere in der Welt. Um eine <Höhergewichtung> kann es schon deshalb nicht gehen, weil die Kriterien für <höheres> oder <niedrigeres> Dasein wieder aus Eigenschaften und Wertabwägung-*

gen gezogen werden müssten, auf die der Würdebegriff gerade nicht gestützt werden kann. ... Die biologischen Zusammenhänge, welche die menschliche Gattung konstituieren, erlangen ethische Relevanz nicht aufgrund einer angeblich <speziesistischen> Auszeichnung dieser Gattung durch uns als ihre Angehörigen, sondern sie treten gewissermaßen subsidiär in das Vakuum ein, das wir bewusst schaffen, wenn wir uns die Beantwortung der Frage, was ein menschliches Leben zum Träger von Würde mache, verbieten.» (Schweidler 2003, 18)

Es geht hier nicht darum, den ganzen Begründungsdiskurs der Menschenwürde zu entfalten, oder einen der vielen möglichen Begründungsdiskurse nachzureichen. Es geht, und da mündet die Diskussion wieder zusammen, um die Unmöglichkeit, den Kreis derer, deren Würde wir anerkennen, anhand von Eigenschaften zu *erweitern*. Und: «Die antispeziesistische These, man wolle andere Tiere aufwerten, aber keinen Menschen abwerten, kann so nicht beruhigen» (Rippe 2008, 64).

Für den Gegenstand unseres Unternehmens, nämlich den moralischen Status von Primaten zu klären, ergibt sich daraus klar die Unmöglichkeit, am Prinzip der Menschenwürde festzuhalten und Primaten, oder auch bestimmte Vertreter dieser Tierordnung einzugemeinden. «Eine Ethik», das hat Rippe (2008, 66) klar und richtig herausgestellt, «in welcher der Mensch nicht als etwas Besonderes behandelt wird, ist keine Erweiterung bestehender Theorien... Es geht um das Ganze.» Wer, wie wir das für uns reklamieren, vor dem Hintergrund der geschichtlichen Erfahrung und der außerordentlich großen und segensreichen Bedeutung der Menschenwürde in Recht, Ethik und Moral nicht auf dieses Prinzip zu verzichten bereit ist, kann den moralischen Status von «Primaten» nicht aus ihr gewinnen.

Dazu tritt ein weiterer Gedanken-Komplex: In der Anerkennung der «Menschenwürde» liegt schließlich auch die Aufnahme in eine universale Rechtsgemeinschaft. Menschenwürde, so ein vielzitiertes Diktum, das auf Hannah Arendt zurückgehen dürfte, sei das Recht, Rechte zu haben. Menschenwürde entfaltet sich in Menschenrechten und Menschenrechte sind auf die Wahrung der Würde bezogen.

Noch deutlicher zeigt die Diskussion um die Menschenrechte, dass eine Aufnahme von Primaten (und das heißt im Klartext abermals: der Großen Menschenaffen) in diese Rechtsgemeinschaft nicht übermäßig sinnvoll ist. *Menschenrechte* für Menschenaffen zu fordern ist schon dem Wortlaut folgend nicht ganz einfach. Das wird noch deutlicher, wenn sich zeigt, dass moderne Versionen, moderne Kataloge von Menschenrechten sehr viel mehr beinhalten als die Abwehrrechte (vgl. Hutchins et al. 2001), die das «Great Ape Project» in seiner «Deklaration» (vgl. Wise 2002; Kolber 2001, bes. 164f.) formuliert.

- Right to life  
The lives of all great primates must be protected. The individuals can not be killed, with exception for extremely specific situations, such as self-defense.
- Individual freedom protection  
Great primates can not be deprived, in an arbitrary way, from their freedom. They have the right to live in their habitat. Great primates who live in captivity have the right to live with dignity, in large rooms, to have contact with others of their species to form families and must be protected from commercial exploitation.
- Prohibition of torture  
Intentional imposition of intense pain, physically or psychologically, to a great primate, with no reason or to other's benefits, is considered a kind of torture and is an offense from which they must be protected.

Zu diesen Formeln gäbe es einiges zu sagen, etwa die Gleichsetzung einer nicht gerechtfertigten Zufügung von Schmerz mit «Folter» oder das Leben «in Freiheit», wenn damit das Leben in Wildnis gemeint ist. Die Etablierung moderner Menschenrechte, gerade als Anspruchsrechte und Teilhaberechte, zielt auf weit mehr und auf anderes, nämlich auf Garantien für die Wahrung von Lebensumständen, die einen *menschlichen* Lebensvollzug ermöglichen.

Es ist sinnlos, etwa ein Recht auf Bildung für Primaten, und seien es Menschenaffen, zu fordern. Dem ist auch nicht dadurch zu entgegen, dass es Menschen geben mag, für die ein solches Recht gegenstandslos sein könnte. Das Recht formuliert den Anspruch an die Gemeinschaft, allen diese Form der Teilhabe an einem *menschenswürdigen* Leben zu ermöglichen. Mehr ist an dieser Stelle nicht zu vermerken. Es zeigt sich nämlich, dass in dieser Ausgestaltung der Menschenrechte etwas ausformuliert wird, was so an «nicht-menschlichen Primaten» vorbeigehen muss.

Primaten sind eben nicht Menschen. Primaten sind auch keine Kühe. Primaten sind mit uns genetisch enger verwandt als Kühe. Sie erscheinen uns in vielen ihrer Verhaltensweisen näher zu sein – und doch bleiben sie *andere* Lebewesen. Wir vermuten, dass sie sich keine Gedanken um eine Sollensethik machen, auch wenn wir sehr weitreichende Verhaltensweisen beobachten können. So können wir bei Primaten sicherlich ein Verhalten beobachten, das wir mit «täuschen» umschreiben können. Wichtig ist hier allerdings, dass auch andere Tiere wie Rabenvögel von uns als Täuschungsmanöver (vgl. Miles 1993, 48) gedeutetes Verhalten zeigen können (vgl. Marzluff/Angell 2005) und dieses Verhalten keineswegs exklusiv bei Primaten vorzufinden ist. Wenn sich viele Analogien und Homologien (s.u. 4.1.) im Tierreich aufzeigen lassen, sollte nicht unterschlagen werden, dass der Lebensvollzug, auf den Menschenwürde und Menschenrechte hinzielen, eben ein spezifisch menschlicher ist. Die Behauptung, Primaten seien intellektuell auf dem Stand von Kleinkindern ist schlicht falsch, gemessen etwa an ihren «language skills» (Miles 1993, 46). Umgekehrt sind Kleinkinder nicht imstande, ohne Hilfe zu überleben, Primaten sehr wohl. Hier kann man schließen, dass Primaten, auch wenn sie bestimmte intellektuelle Problemlösungen in Analogie zu Kleinkindern zu lösen scheinen, doch wesentlich *andere* Lebewesen bleiben.

Eine eifertige «Eingemeindung» in die Rechtsgemeinschaft der Menschen, die eine den Menschen angemessene Lebensform erreichen und wahren soll, bietet sich nicht an. Primaten, Affen, Menschenaffen, stellen Lebensformen dar, denen anderes zukommt als Menschen. Dies schließt nicht aus, dass Moral und Recht ihnen Schutz gewähren sollte, der über das hinausgeht, was wie anderen Lebensformen schulden. Dies muss sich aber nicht über eine Gleichstellung mit den Menschen realisieren.

## 2.3 Genetische und phylogenetische Nähe zum Menschen als Argument?

Das Deutsche Primatenzentrum in Göttingen hat in der Diskussion um die «Richtlinie des Europäischen Parlaments und des Rates zum Schutz der für wissenschaftliche Zwecke verwendeten Tiere» schon zum Vorschlag eine Stellungnahme formuliert, die als lehrreiche Probe hier zitiert sei:

Dazu ist festzustellen:

- Die Leidensfähigkeit und die besonderen Bedürfnisse einer Tierart sind nicht abhängig von ihrer genetischen Nähe zum Menschen.
- NHPs [Nicht-Humane Primaten] nehmen im biologischen Kontext keine kategorische Sonderstellung ein. Diese haben sie nur in einer anthropozentrischen Weltsicht.
- Sowohl wissenschaftlich wie ethisch ist eine Sonderbehandlung der Gruppe der NHPs daher nicht zu begründen.
- Auch wenn die Menschenaffen innerhalb der NHPs über besonders ausgeprägte kognitive und soziale Fähigkeiten verfügen, sind diese keineswegs einmalig und sie begründen auch keinen kategorischen ethischen Sonderstatus. Eine angemessene Gewichtung der jeweiligen artspezifischen Aspekte wird unabhängig von einem Sonderstatus durch den Grundsatz der Richtlinie (und des deutschen Tierschutzgesetzes) abgesichert, dass Versuche nur in den jeweils sinnesphysiologisch unempfindlichsten Arten akzeptabel sind, die mit dem Versuchsziel vereinbar sind. (Deutsches Primatenzentrum 2008)

Die Rahmenhandlung dieses Statements ist ganz klar eine tierethische: Der Status von Primaten wird innerhalb des Tierreichs bestimmt. Er wird, wie in den Diskursen über den Tierschutz bei Experimenten üblich, «pathozentrisch» ausgelegt: Die Eigenart von Primaten wird nur in den Blick genommen, insofern sie sich auf deren Empfindlichkeit für Schmerz auswirkt.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Eine Broschüre der Universität Bremen vom Dez. 2009 («Vertrauen in Forschung. Informationen zur Hirnforschung an der Universität Bremen») nimmt die gleiche Posi-



Bemerkenswert ist im Statement die schroffe Zurückweisung eines Sonderstatus von Primaten aufgrund ihrer «Nähe» zum Menschen. Die Erklärung deckt zu Recht die anthropozentrische Denkfigur auf, die solchen Zuschreibungen zugrunde liegt: Mit der besonderen Auszeichnung der Primaten «als unsere nächsten Verwandten» kehrt eine *scala naturae* wieder, die wie selbstverständlich den Menschen als Fluchtpunkt nimmt.

Über den Wortlaut hinaus ist außerdem anzumerken, wie geläufig ein rein biologischer Sachverhalt, nämlich die faktische «Ähnlichkeit» des Genoms, bzw. eine Verortung innerhalb einer biologischen Theorie, nämlich die abstammungsgeschichtliche Nähe zum Menschen, zu einer ethischen Sonderstellung führen soll. Die an vielen Stellen aufbrechende Hochschätzung von Primaten innerhalb des «Tierreichs»<sup>5</sup> bezieht einen erheblichen Teil ihrer Überzeugungskraft aus sehr auf den Menschen fixierten Vorstellungswelten. Dies gilt z.B. für den ubiquitär (z.B. Precht 2001, 162; Walden 2003, 71) und auch im populären Schrifttum (Karberg 2007) wiederholten Hinweis, zu welchem geringen Prozentsatz sich die DNA von Menschen und Menschenaffen unterscheidet. Kritische Geister wie Kolber (Kolber 2001, 169) lesen solche Notizen mit gebührender Vorsicht:

*«Does this information show that humans and apes are extraordinarily similar in biological terms? Or, does it show that a 2% difference in a DNA sequence is awfully significant? After all, genetically, humans are 99.99% identical to each other yet differences among humans are far from trivial.»*

Diese Wendung ist eher unüblich, erfolgt doch die Aufwertung von Primaten durch die Angleichung an den Menschen unter Hinweis auf die geringen Unterschiede in der DNA. Richard D. Precht hat dies zu einer heftigen Invektive ausgebaut:

---

tion ein. Die Problematik der Versuche wird anhand der pathozentrischen 3R-Prinzipien abgehandelt.

<sup>5</sup> So gibt es etwa einen Gesetzesentwurf der deutschen Grünen, der einen Sonderstatus fordert.

*«Es wird nicht dementiert, dass es Unterschiede zwischen Menschen und anderen Tieren gibt. Aber keiner dieser Unterschiede erlaubt es, den Abstand zwischen Mensch und Schimpanse als größer zu erachten, als jener zwischen Schimpanse und Blattlaus.» (Precht 2001, 171)*

Precht spricht von einer «Unsinnsgrenze zwischen Mensch und Tier», die «allenfalls auf Mythen basiert und sich in ihren eigenen Fallstricken verfängt» (Precht 2001, 171).

*«Molekularbiologisch stehen sie [Mensch und Schimpanse] enger zusammen als Mäuse und Ratten, Kamele und Lamas [sic!] ... Angesichts dieser Ergebnisse plädiert der amerikanische Evolutionsbiologe Jared Diamond für ein neues System bei der Einordnung der Menschenaffen. ...«Danach besteht nur eine schwache Trennung zwischen den ein wenig höher stehenden Menschenaffen (den drei Schimpansen, einschließlich des «Menschen-Schimpansen») und den ein wenig tieferstehenden ... Die traditionelle Unterscheidung zwischen «Menschenaffen» ... und Menschen entspricht nicht der biologischen Realität.» (Precht 2001, 162)*

Die einst festen Grenzen scheinen löchrig geworden. Dies gilt auch für die häufig bemühte Genealogie von Menschen und Menschenaffen, die sich stammesgeschichtlich erst vor kurzem getrennt haben:

*«[D]ie moderne Paläoanthropologie vermag keinen Sonderweg des Menschen mehr zu zeichnen. Immer mehr Prototypen bieten sich als Variationen des Themas Mensch an.» (Precht 2001, 162)*

Diese Sicht hat sich im zurückliegenden Jahrzehnt durch beschleunigten Wissensfortschritt und spektakuläre Funde noch verstärkt. Ein interessanter Aspekt liegt bei den ausgestorbenen Gliedern der «Familiengeschichte», deren Einordnung in den ethischen Kosmos uns in der Tat Probleme bereiten könnte. Wenn wir in der oben dezidierten Klarheit Menschenwürde allen Menschen und nur Menschen zusprechen, wäre die Frage nicht trivial zu beantworten, ob wir sie auch einem *Homo floresiensis* (vgl. Degrazia 2007, 314) zuschreiben würden. Aber, und dies wäre das entscheidende Argument, würden wir es kaum aufgrund von DNA-Proben,

genetischen Untersuchungen und Informationen tun (oder nicht tun), sondern aufgrund ethisch und anthropologisch unmittelbar relevanter Phänomene. Sehr einfach gesagt: Wir würden erleben, ob wir einen *Homo floresiensis* in eine Form der Gemeinschaft aufnehmen könnten. Darin liegt eine eigene, ziemlich komplexe Problematik, die allerdings wiederum eher auf Kulturtheorie und Kulturgeschichte verweist als auf die Biologie. Daraus ergeben sich letztlich Fragen nach der Logik der Zuschreibung von Menschsein. Eine These unsererseits lautet, dass viele Paradoxien daraus entstehen, dass der Begriff von «Menschheit», von «Menschsein», der z.B. die Würde begründen soll, weitgehend unerkannt und möglicherweise unzulässig biologisiert wurde.

In aller Klarheit spricht Precht (Precht 2001, 161) aus, was häufig unterstellt wird, dass nämlich die Frage der Kriterien des «Mensch-Seins» an die Biologie überwiesen wurde. Aus seiner Sicht zu recht: «Die Biologie erscheint als die Ontologie des 20. und 21. Jahrhunderts.» Damit wird unter der Hand ethisch zentralen Begriffen wie dem des Menschseins ein biologischer Sinn gegeben, den er im Sprachspiel der Moral ursprünglich nicht hatte und auch nicht zu haben braucht.

Wenn wir einer massiven, aber schleichenden Biologisierung ethischer Kategorien nicht weiter Vorschub leisten wollen, darf der Rekurs auf «genetische» Zusammenhänge nicht bedenkenlos zur Begründung ethischer Sachlagen dienen. Dies gilt auch für den moralischen Status von Primaten, deren phylogenetische und genetische Nähe zum Menschen nicht *eo ipso* einen Sonderstatus erzwingt oder begründet, obwohl es auf diesem Feld verführerisch plausibel erscheint, auf die beinahe vollständige Gleichheit der genetischen Ausstattung zu verweisen.

## 2.4 Menschenwürde und die «Würde des Tieres»

Wenn wir es ablehnen, den moralischen Status von Menschenaffen oder Affen oder Primaten dadurch zu bestimmen und zu sichern, dass wir mit dem von Menschen gleichsetzen oder daran annähern, heißt dies natürlich nicht, dass wir einen solchen Status nicht etablieren wollen. Genau an diesem Punkt erlaubt es die Schweizer Novität einer «Würde der Kreatur» und einer «Würde des Tieres», die Dinge neu zu denken. Nach fast zwei Jahrzehnten interpretatorischer Arbeit am Begriff hat sich die Rede von der «Würde des Tieres» von den klassischen Menschenwürde-Konzeptionen emanzipiert. Stand zunächst häufig der Versuch im Vordergrund, den Sinngehalt der Würde des Tieres aus der Menschenwürde abzuleiten, vor allem durch Abgrenzung von ihr (Balzer et al. 1998; v. Pfordten 2002), bieten neuere Arbeiten und die Aufnahme ins Schweizer Tierschutzgesetz Ansätze zu Deutungen, die auch und gerade für die Frage nach dem Status von Primaten bedeutsam werden können.

Es geht im Kern also nicht mehr um eine Abschattung der Menschenwürde oder eine abgeschwächte Fassung von ihr, sondern um die Anerkennung *eines eigenen moralischen Status* für Tiere, der gerade ihre Andersartigkeit bedenkt. In einer ersten Studie zum Thema haben Praetorius und Saladin (1996, 42) den Gedanken formuliert, dass die Würde der Kreatur die Anerkennung eines unaufhebbar Fremden in sich trägt.

*«Die Konfrontation mit einem unbegreiflichen Anderen – durchaus vergleichbar mit einem Bekehrungserlebnis – wird dem ans Kontrollieren und Vereinnahmen gewöhnten <europäischen Geist widerfahren> müssen, will er die <Würde der Kreatur> in ihrer vollen Bedeutung erfassen.»*

Diese dialektische Pointe in einer solchen Würdigung nicht-menschlichen Lebens durch den Menschen fand in der Rezeption des Terminus eine eher schwache Aufnahme. Dabei hatte schon 1984 Robert Spaemann in einem Beitrag über «Tierschutz und Menschenwürde» darauf hingewiesen, dass es zur geistigen Begegnung des Menschen und zu seiner moralischen Pflicht gehört, dieses Andere zu respektieren. Er sprach von der Fähigkeit, der

naturwüchsigen Expansion des eigenen Machtwillens Grenzen zu setzen, einen nicht auf eigene Bedürfnisse bezogenen Wert anzuerkennen, in der Fähigkeit, anderes in Freiheit «sein zu lassen» (Spaemann 1984, 76). In Spaemanns Worten:

«[...] macht es gerade die Menschenwürde aus, im Umgang mit der Wirklichkeit deren eigenen Wesen Rechnung zu tragen.» (Spaemann 1984, 77)

Dies ist erkenntnistheoretisch und anthropologisch äußerst anspruchsvoll, bildet aber eine Voraussetzung für die «Würdigung» des anderen als das, was es jeweils ist.

Um es nochmals herauszustellen: Mit dieser Bestimmung des Verhältnisses von Menschenwürde und einer Würdigung des Tieres wird dieses gerade nicht durch die Hintertür in den Lichtkreis der Menschenwürde zurückgezogen. Die für den Menschen so charakteristische Fähigkeit, das ihm Begegnende «stehen zu lassen», ist die Grundfigur für diese Dialektik. Es geht um des Menschen Verhältnis zu den Dingen, und dies ist unaufhebbar nach Menschenmaß geformt. Natürlich können wir nur zu dem Stellung nehmen, was in unserem Bewusstsein repräsentiert ist. Radikal Fremdes zeigt sich uns eben nicht und erheischt auch keine Wertung. Soweit ist die Position anthropo-relational.

Aber gerade darin kann der Mensch Tiere und Pflanzen etwa in ihrer Un-Ähnlichkeit erfassen und als das respektieren, was sie sind. Der Vollzug dessen, was menschlichen Weltbezug ausmacht, das ist die Idee Spaemanns, besteht gerade in der Achtung vor dem Nicht-Menschlichen, was nicht sofort in menschliche Interessen und Perspektiven aufgelöst wird.

In der Anwendung auf Tiere könnte man das auf die Formel bringen, die Würde des Tieres zu achten bestehe in der Anerkennung von *Eigenwert* und *Eigenart* von Tieren (vgl. Kunzmann 2007, 117ff.). Die häufig geforderte Anerkennung des Eigenwerts von Tieren ist nur die halbe Wahrheit, vielleicht sogar weniger:

«Im funktionalen Ganzen der Sprachspiele um die Würde des Tieres, ... geht es aber nur in einem Kontext eigentlich um Eigenwert, nämlich bei der Beantwortung der Frage, warum wir Tieren moralisch verpflichtet seien und die Antwort lautet: um ihrer selbst

willen... *«Würde»* wird so gesehen als ein formales und begründendes Prinzip von Tierethik überhaupt eingesetzt.» (Kunzmann 2007, 117)

Diese formale Bestimmung der Extension der Gemeinschaft von Tieren mit moralischen Ansprüchen, braucht zudem eine inhaltliche Bestimmung:

«Die Anerkennung ihrer Andersartigkeit ist aber ein gegenständliches Prinzip der Tierethik, jenes, was unter Eigenart zu fassen ist. ... Die Respektierung ihrer Eigenart bietet daher eine inhaltliche Bestimmung des Ausdrucks *«Würde des Tieres»*.» (ebd.)

Eine unterschiedliche Behandlung von (Großen) Menschenaffen und anderen Primaten ist im Übrigen mit Hilfe dieser Konzeption ebenso zu rechtfertigen wie eine solche zwischen Menschen und Menschenaffen. Letztere haben einen im Vergleich zu anderen Tieren erhöhten «Selbstbesitz». Dieser bildet den Kern des klassischen Person-Konzepts und soll deshalb unten mit diesem verhandelt werden. Als Achtung ihrer Eigenart ist «Würde» bei Menschenaffen an höhere Maßstäbe zu binden; dies sollte zu etablieren sein, gerade eben, ohne sie quasi gegen ihre «Natur» in die menschliche Gemeinschaft einzugemeinden. Analog sollte es möglich sein, die besonderen Bedürfnisse der anderen Primaten auszuweisen, maßnehmend jeweils an ihrer Eigenart.

Wenn das Urteil des Schweizer Bundesgerichts (4.6.1.) in Sachen Primatenforschung festhält: «für die Achtung der Würde der Kreatur von Tieren und Pflanzen nach Art. 8 Abs. 1 Satz 2 GTG (SR 814.91) sind etwa die artspezifischen Eigenschaften und Funktionen zu berücksichtigen», dann nimmt es diesen zentralen Gedanken auf. Allerdings stellt es ihn unter Bezug auf Art. 16 Abs. 3 aTSchG (= altes Schweizer TSchG) doch wieder in den Bezug zum Menschen: «Je höher ein Tier in der Hierarchiestufe ist, d.h. je näher es dem Menschen genetisch und sinnesphysiologisch steht, desto mehr Gewicht kommt der Belastung der Tiere zu und desto wahrscheinlicher ist die Unverhältnismässigkeit des Versuchs.» Richtig daran ist, dass die Belastung von Tieren bei der Wägung von Interessen eine entscheidende Größe ist, und auch, dass diese wesentlich von der Art der betroffenen Tiere abhängt. Falsch ist

eine Diktion, die hier eine Stufenordnung suggeriert, an deren Spitze selbstverständlich die Menschen stehen.

Zum Maßstab für den moralischen Status des Tieres wird doch wieder der Mensch. Ganz ähnlich verbindet auch das EKAH/EKTV Gutachten zur Primatenforschung von 2006 (EKAH/EKTV 2006, 8) die Besonderheiten, die wir bei Primaten und besonders bei Menschenaffen antreffen, wiederum mit der Nähe zum Menschen:

*«Oder aber es zählt die Komplexität von Eigenschaften: Je ähnlicher die Eigenschaften von Tieren in Bezug auf ihre Komplexität jenen des Menschen sind, desto höher wird ihre moralische Bedeutung. Bei letzterer hierarchischer Variante spielt der Status der grossen Menschenaffen eine besondere Rolle.»*

Es ist für das Verständnis der hier vertretenen Position entscheidend, hier einen klaren Unterschied einzuziehen: Nicht, weil die «komplexen Eigenschaften» die Affen uns Menschen ähnlicher machen, sind sie moral-relevant. Vielmehr können sie als in sich bedeutsam erachtet werden, eben weil sie eine Bestimmung der (neutral gesagt) Entitäten enthält, an denen gehandelt wird. Deshalb ist es nicht dasselbe, wenn das Papier von EKTU und EKAH eine andere Position so kennzeichnen:

*«Andere vertreten die Meinung, dass Menschenaffen und allen anderen Primaten insbesondere aufgrund ihrer kognitiven Eigenschaften eine hohe moralische Bedeutung zukommt.»*

Wir hängen hier der letzteren Begründung an: Die außerordentlichen Fähigkeiten und Eigenschaften von Primaten sollten selbstverständlich bedacht und berücksichtigt werden mit Blick auf ihre Position in der Moral. Aber eben in einem strengen Sinn *um ihrer selbst willen* und nicht gleichsam indirekt und «über Bande», nämlich mit Blick auf den Menschen.

Denken wir zur Verdeutlichung an ein Raumschiff, das moralfähige Wesen auf die Erde brächte; diese gehen nun daran, all die Gegenstände, die sie auf diesem Planeten finden, danach zu sortieren, ob und wie ihnen bei der Beurteilung von Handlungen Rechnung zu tragen sei. Würden solche Wesen den Primaten, viel-

leicht den Affen, den Menschenaffen einen besonderen moralischen Status einräumen? Wenn sie Kriterien wie Leidensfähigkeit und Subjekthaftigkeit gelten lassen, dann sicherlich. Angenommen, sie träfen auf der Erde in einem Zustand an, in dem es noch keine Menschen oder keine Menschen mehr auf ihr gibt? Würde dies an ihrer Klassifikation der Primaten, der Affen, der Menschenaffen etwas ändern? Doch wohl nicht, denn wenn sie den moralischen Status von Wesen an diesen Wesen selbst festmachen, dann nicht, weil sie sie nach dem Muster des Menschen einzuteilen hätten.

Solches ist hier intendiert, und die Denkfigur einer «Würde des Tieres» erlaubt es, den Eigenwert nichtmenschlicher Lebewesen, die über einen bestimmten Selbststand in der Welt verfügen, auch ganz eigenständig wahrzunehmen und ernstzunehmen. Nach allem, was uns *bona fide* von Primaten, von Menschenaffen zumal, zugänglich und bekannt ist, erfüllen sie dafür die Voraussetzungen.

Es ist diese Achtungsdimension, welche erlaubt, einen *analogen* Würdebegriff mit dem Begriff der Würde in «Menschenwürde» zu verbinden und welche ein Verbot einschließt, Primaten in einer Weise zu instrumentalisieren, die jeden Respekt vor ihnen vermissen lässt (vgl. Kunzmann 2007, z.B. 108). Um sie adäquat einordnen zu können, müssen wir uns ein Bild von ihnen und ihrem «Wesen» machen.

### 3. Ethisch relevante Eigenschaften von Primaten

#### 3.1 Die gnoseologische «Nähe» zum Menschen

Allerdings müssen wir uns die Selbstverständlichkeit bewusst machen, dass wir uns als Menschen nicht-menschlichen Lebewesen nur mit unserer menschlichen Perspektive nähern können. Es ist daher angebracht, bei unseren Erfahrungen als Menschen anzusetzen (anthropozentrische *Epistemologie*), um auf diese Weise den *ethischen* Anthropozentrismus zu überwinden.

Die grundlegende Erfahrung besteht darin, dass Primaten, wie Verhaltensforscher zeigen, intensiv ihr Leben gestalten. Wir Menschen haben eine Vermutung, wie es sich für einen Primaten anfühlt zu leiden, weil er in Mimik und Lautgebung ein uns ähnliches Schmerzverhalten zeigt. Wir ahnen, wenn Schimpansen «Ausrottungskriege» gegen benachbarte Schimpansengruppen führen oder welches Aggressionspotential sie haben. Wir erleben, dass sie Wünsche formulieren und vielfältig agieren können. Wir glauben ihren Wunsch, zu leben und sich zu entfalten, spüren zu können. Darum empfinden wir eine besondere Achtung ihnen gegenüber.

Die biologische Nähe zum Menschen bewirkt, dass Primaten dem Menschen «gnoseologisch» sehr nahe sind. Soll heißen: Weil sie den Menschen so ähnlich sind, z.B. weil sie über eine Mimik verfügen, erscheinen Primaten für Menschen in der Erkenntnis leicht zugänglich. Im Unterschied zu anderen Tieren, die möglicherweise ähnlich intelligent und selbstbewusst agieren können, steht den Menschen das Verhalten von Primaten vergleichsweise «offen». Auf der anderen Seite bieten sie sich prominent als Projektionsfläche dar für das, was der menschliche Beobachter entsprechend leicht in sie hineinlesen will.

Dies hatte und hat eine eigentümliche Dialektik zur Folge: Auf der einen Seite scheint nichts naheliegender und vertrauter, als die gleichen Phänomene (zumindest) im Verhalten (zumindest) bei

Menschenaffen und bei Menschen auf dieselben Gründe zurückführen zu wollen. Andererseits hat die Wissenschaftsgeschichte gelehrt, eifertigen Anthropomorphismen (vgl. Wild, 2007) zu misstrauen. Diese Dialektik bildet sich besonders filigran in den Schriften des Primatenforschers Frans de Waal ab. In seinen Darstellungen tierlichen Verhaltens, bevorzugt eben dem von Affen, findet sich reiches Material für beide Seiten der Medaille. Theoretisch, so de Waal in «Der Affe und der Sushimeister» (de Waal 2002, 70), könne man dem Anthropomorphismus die «Anthroponegation» entgegenstellen, «für die apriorische Zurückweisung und Leugnung gemeinsamer Merkmale zwischen Menschen und anderen Tieren ... wenn sie vorhanden sein können.» (Für die Historie des Gedankens vgl. de Waal 2002, 68f.) De Waal macht sich klar für eine «anthropomorphe» Deutung stark. Wenn sich soziale Strategien wie etwa «Versöhnung» zwanglos als solche interpretieren lassen:

*«Ist es da nicht weit weniger umständlich anzunehmen, dass bei ähnlichen Verhaltensweisen zweier eng miteinander verwandter Arten die zugrunde liegenden mentalen Prozesse ebenfalls verwandt sind?» (de Waal 2002, 71)*

Kompliziert werden diese Fragen (Sterelny 2005) weiterhin durch das Ineinander von verschiedenen Beobachter-Perspektiven bzw. Beobachtungsverhältnissen: Wir haben auf der einen Seite eine große Fülle von Beobachtungen im Feld, auf der anderen Seite auch solche, die in «Gefangenschaft» stattfinden. Es gibt mittlerweile eine Flut von Beobachtungen an Primaten in der Wildnis, wie eben auch von jenen, die durch und in Interaktion mit Menschen entstehen. Gerade für relevante Eigenheiten von Menschenaffen, wie eben die umstrittene Frage nach der Sprachfähigkeit, verkomplizieren sich die Sachlagen dadurch, dass ein fundamental durch den Menschen induziertes Phänomen beobachtet wird. Die spektakulären Beispiele von Gorillas etwa, die sich in Zeichensprachen mit Menschen verständigen, entstehen in der Welt des Menschen und zeigen Leistungen von Tieren, in einer Umgebung und auf einem Feld, das ihnen fremd ist. Es sind Tiere in der Welt des Menschen.

Auch wenn ein wesentliches Motiv für die Primatenforschung darin liegt, die Entwicklung menschlicher Phänomene nachzuzeichnen (vgl. Tomasello/Call 1997; bes. 427 ff.; Tomasello 2002):

Wenn wir sie, soweit uns das möglich ist, «in sich» kennenlernen wollen, müssen wir sie sehen in den natürlichen Lebenswelten, in denen sie sozusagen zu Hause sind und für die ihre Eigenschaften taugen. Das Verhalten von Primaten wird heute entsprechend in sehr viel größeren Rahmen zu interpretieren sein, wozu u.a. auch evolutionsbiologische und ökologische Perspektiven gehören. Die Forschung an den kognitiven Eigenschaften von Primaten hat sich entsprechend theoretisch und praktisch zu einem komplizierten Feld entwickelt. Ihre, zum Teil auch fachwissenschaftlich nicht unumstrittenen Ergebnisse einfach auf die Ethik abbilden zu wollen, muss fehlschlagen. Aber da in der ethischen Diskussion immer wieder Schlagworte zur Etablierung eines besonderen Status herangezogen werden, die ihre Plausibilität nicht unabhängig von der Forschungslage haben, müssen sie an dieser Stelle eingehender gesichtet werden. Solche Schlagworte wären «Kultur», «Sprache», «Moral», «Bewusstsein» und «Selbstbewusstsein».

Im Duktus des ganzen Gutachtens spielen dem Menschen ähnliche Qualitäten natürlich eine Rolle, aber eben gerade nicht in der Weise, dass versucht werden soll, den Status von Primaten aus der «Nähe» zum Menschen abzuleiten. Die folgende Besprechung einschlägiger Phänomene verfolgt nicht die Strategie, den moralischen Status von Primaten (oder Affen) daran auszurichten, wie «ähnlich» sie uns seien. Dabei spielt es für unseren Zusammenhang eigentlich nicht einmal eine Rolle, ob wir in diesen Phänomenen Homologien oder Analogien zu der Lebenswelt des Menschen sehen: Eine homologe Perspektive würde im beobachtbaren Verhalten von Primaten etwas wie Vorstufen oder Parallelen (Stanford 2001) in einer Entwicklung lesen, in die auch die menschlichen Pendanten eingebunden sind. Die Sprache und Sprachfähigkeit des Menschen, so die Überzeugung der Aufgeklärten nach Darwin, seine Kultur und seine Techniken, sind ja nicht aus dem Nichts entstanden, sondern haben sich auf Vorläufern entwickelt, wie sie sich auch im Verhaltensrepertoire unserer biologischen Verwandten zeigen könnten. Analogien zu den Fähigkeiten des Menschen und deren Verwirklichung lassen sich dagegen ganz unabhängig von der Entwicklungsgeschichte des Menschen im Tierreich auffinden und aufzeigen. Dass etwa Vögel wie Raben offenkundig in der Lage sind, Artgenossen zu täuschen, hat sich als Phänomen unabhängig von der stammesgeschichtlichen Entwicklung des

Menschen ergeben, impliziert aber z.B. dieselben Anforderungen an ein Verständnis des Fremdpsychischen.

In unserem Kontext ist diese Unterscheidung unerheblich, denn wir befassen uns mit den Fähigkeiten der Primaten, um uns ein Bild von deren «In-der-Welt-sein» zu machen.

### 3.2 Kultur

«Der Mensch ist, was er ist, immer im Rahmen einer Kultur; und die gibt es nur im Plural.» Dieses tiefsinnige Bonmot des Würzburger Philosophen und Religionswissenschaftlers Franz-Peter Burkard (Burkard 2000, 24) bringt die Sachlage auf den Punkt. Einerseits ist «Kultur», in der ganzen Vielfalt der Bedeutung des Wortes, die Rahmenhandlung für jede Lebensäußerung des Menschen, die sie überhaupt ermöglicht und die ihr ihren Sinn verleiht. Die geistigen, wirtschaftlichen, technischen Leistungen des Menschen usw. beruhen darauf, dass er nicht «bei Null» anfängt und darauf, dass er diese Leistungen nicht allein erbringen muss. Der Mensch ist immer schon umgeben von einer Wirklichkeit, die Menschen geschaffen haben, eben einer Kultur, in deren Gehäuse er denkt, lebt und arbeitet. Sie schafft und prägt seine Sprache und damit wesentlich sein Denken und Erkennen. Andererseits ist diese Kultur immer eine *bestimmte* Kultur, sie ist sozial und historisch «kontingent». Damit ist sie immer eine Kultur unter mehreren. An Definitionen von Kultur gibt es keinen Mangel:

*«In ihrem Buch <Culture. A critical review of concepts and definitions> zählen die Herausgeber Kroeber und Kluckholm 165 verschiedene Definitionen von Kultur auf. Das wäre sicher kein Problem, nochmals so viele hinzuzufügen.» (Burkard 2000, 9)*

In der weitesten Fassung bedeutet Kultur nach einem Diktum E. W. Orths «die Welt des Menschen» (Orth 1997), was natürlich einerseits richtig, andererseits scheinbar umfassend bis zur Unkenntlichkeit ist. Solche Definitionen zielen jedenfalls darauf ab, dass Kultur immer auf den Menschen bezogen ist. Es ist für den Menschen kennzeichnend, dass er in einer Welt lebt, die wesentlich von ihm selbst geschaffen ist. Daraus wurde mit einer gewissen

traditionellen Konstanz die Behauptung vertreten, Kultur sei dasjenige, was den Menschen von allen Tieren trenne: Nur der Mensch habe Kultur, im Unterschied zum Tier.

Diese exklusive Selbstzuschreibung ist von zwei Seiten durchlässig geworden, die dem entsprechen, was wir «homolog» und «analog» nannten: Auf der einen Seite hat die menschliche Kultur ihre Wurzeln in der «natürlichen» Herkunft des Menschen, worin sich Homologien finden lassen:

*«Our cultural nature did not emerge out of the blue but evolved from simpler beginnings. Social learning similar to that of chimpanzees would appear capable of sustaining the earliest stone-tool cultures of human ancestors living two million years ago.» (Whiten/Boesch 2001)*

Auf der anderen Seite sind die für «Kultur» charakteristischen Bestimmungsstücke bei anderen Tieren aufweisbar, analog, am deutlichsten ebenfalls bei den Affen. Aber eben nicht nur hier, sondern auch bei Walen und Delfinen (Browne 2004), wie bei Rendell und Whitehead (Rendell/Whitehead 2001, 310) zu lesen ist, die eine ganze Liste einschlägiger Kulturdefinitionen mitliefern:

*«Clearly our review of culture in cetaceans will depend heavily upon our idea of what culture is. There is little consensus on this issue; the term culture is defined in an array of subtly different ways within the literature [...]»*

Sollen wir Tieren also Kultur zusprechen? Es kommt darauf an, was mit Kultur gemeint sein soll. Kultur ist ein Musterbeispiel für das, was Wittgenstein mit dem Konzept der Familienähnlichkeit (Phil. Untersuchungen, § 66) im Sinn hatte. Sein Beispiel war das Wort Spiel<sup>6</sup>; das Phänomen der «overlapping similarities», sich überlagern-

<sup>6</sup> «Betrachte z.B. einmal die Vorgänge, die wir «Spiele» nennen. Ich meine Brettspiele, Kartenspiele, Ballspiel, Kampfspiele usw. Was ist allen diesen gemeinsam? ... Denn wenn du sie anschaust, wirst du zwar nicht etwas sehen, was allen gemeinsam wäre, aber du wirst Ähnlichkeiten, Verwandtschaften, sehen, und zwar eine ganze Reihe. ... Sind sie alle «unterhaltend»? Denk an die Reigenspiele: Hier ist das Element der Unterhaltung, aber wie viele der anderen Charakterzüge sind verschwunden!»

der Merkmale finden wir auch bei den Definitionen von «Kultur». Je nachdem, welche mögliche Kombination von «features» man mit dem Gebrauch des Begriffs «Kultur» abdecken will, wird er auf die Phänomene bei Primaten passen – oder auch nicht.

*«Eine solche Definition wurde 1980 von ... John Tyler Bonner vorgeschlagen: Kultur ist die Weitergabe von Information durch Verhalten, insbesondere durch den Vorgang von Lernen und Lehren.» (Paul 2003, 50)*

Diese Definition wäre uns vielleicht etwas zu mager im Blick auf die menschliche Kultur, beschreibt sie doch keine Inhalte, sondern geht funktional vor. Setzt man sie voraus, so führt kaum ein Weg darum herum, Kultur auch bei Affen anzunehmen:

*«Kultur gibt es nicht nur bei Menschen, sondern auch bei Affen. Mehr noch: Die Übereinstimmungen in den beteiligten Mechanismen sprechen dafür, dass es sich hier nicht um analoge Phänomene handelt, sondern ein homologes Merkmal. Und da uns die Menschenaffen genetisch und phylogenetisch viel näher stehen als Makaken, kann es auch kaum verwundern, dass die kulturelle Vielfalt bei Schimpansen weitaus größer ist als bei Japanmakaken. Jede eingehender untersuchte Schimpansenpopulation unterscheidet sich von anderen in zahlreichen lokalen Traditionen.» (Paul 2003, 54)*

Dafür gibt es höchst ansprechende Beispiele, wenn etwa verschiedene Affen-Kulturen unterschiedliche Verhaltensmuster ausprägen, die durch eine Art von Tradition Bestand haben:

*«In addition, chimpanzee cultures go beyond the mere presence or absence of a particular behavior. For example, all chimpanzees disperse parasites found during grooming a companion. But at Tai they will mash the parasites against their forearms with a finger, at Gombe they squash them onto leaves, and at Budongo they put them on a leaf to inspect before eating or discarding them. Each community has developed a unique approach for accomplishing the same goal.» (Whiten/Boesch 2001)*

Noch plastischer wird es, wenn das gleiche Verhalten in verschiedenen «Traditionen» (Stanford 2001, 115f) zu verschiedenen Zwecken genutzt wird. Dies ist der Fall beim «leaf clipping» (Whiten/Boesch 2001), bei dem der Affe mit den Zähnen Teile von Blättern zupft, sie aber nicht frisst, sondern ausspuckt.

*«Alternatively, behaviors may look similar yet be used in different contexts: at Mahale, males <clip> leaves noisily with their teeth as a courtship gesture, whereas at Tai, chimpanzees incorporate leaf-clipping into drumming displays.» (Whiten/Boesch 2001)*

Es scheint keine klare Abgrenzung zu der Kultur der Menschen zu geben; nicht, wenn nach einem einzigen, durchschlagenden *feature* gesucht wird. Ein Kandidat dafür könnte der von Tomasello so genannte «Wagenheber»-Effekt sein:

*«Allgemein können also menschliche kulturelle Traditionen von denen der Schimpansen ... gerade durch die Tatsache unterschieden werden, dass die Veränderungen über die Zeit hinweg kumulieren, d.h. dadurch, dass sei eine kulturelle Geschichte ausbilden.» (Tomasello 2002, 53)*

Ob dieses Kriterium so durchschlagend ist, kann hier nicht entschieden werden; es gibt auch «Verbesserungen» von Traditionen, die kumulative kulturelle Evolution, die Paul im wie folgt beschreibt:

*«Aus dem Weizenwaschen [bei den Affen in Koshima] ist die Tradition entstanden, bei Niedrigwasser selbst Löcher in den feuchten Sand zu graben, die sich schnell mit Wasser füllen und dann als «Waschbecken» genutzt werden können.» (Paul 2003, 54)*

Und Paul weiter:

*«Wo endet die Natur, wo beginnt die Kultur? Nach dem bisher Gesagten dürfte deutlich sein: jedenfalls nicht beim Menschen.» (Paul 2003, 55)*

So bleibt festzuhalten, dass Kultur nicht beim Menschen endet, wenn sie anhand eines einzigen, klar definierten Merkmals (wie des Werkzeuggebrauchs, Visalberghi/Limongelli 1996) bestimmt werden soll.

Es sei aber der Hinweis gestattet, dass die «nur» graduellen Unterschiede in der Tat eine Welt von Unterschied ausmachen können. In der Tat leben wir in einer anderen Welt als die freilebenden Primaten. Diese Welt, so hielt z.B. Ernst Cassirer fest, besteht aus Bedeutungen und entsprechend bindet er seinen Kulturgriff an «Grundformen und Grundrichtungen geistigen Produzierens». Doch selbst dies ließe sich auf Schimpansen-Welten abbilden, wenn auch wohl eher «rudimentär».

Aber an einer scharfen Trennung von den Primaten, die sich an der Kultur festmacht, ist hier ohnehin nicht gelegen. Wie oben dargelegt, hängt ihr moralischer Status nicht vom empirischen Aufweis von den Menschen ähnlichen Merkmalen ab.

Lehrreich ist die Frage nach der «Kulturfähigkeit» dennoch, mindestens in zweierlei Richtung: Zum einen bildete der Rekurs auf die Einzigartigkeit von «Kultur» einen wesentlichen Pfeiler des menschlichen Selbstbildes, sofern es sich aus der Abhebung, dem Kontrast zum Tier generierte. Entsprechend kann nicht verblüffen, wenn Whiten und Boesch berichten:

*«The information offers insight into our distinctiveness as a species. When we first published this work in the journal Nature, we found some people quite disturbed to realize that the characteristic that had appeared to separate us so starkly from the animal world – our capacity for cultural development – is not such an absolute difference after all.» (Whiten/Boesch 2001)*

Zum anderen gehört die Einsicht in die «Kulturfähigkeit» von Primaten, zumindest von Großen Menschenaffen, zu einer vollständigen Beschreibung ihrer Eigenart. Nach der oben gegebenen Lesart von der Würde des Tieres ist es aber relevant, sich diese Eigenart klar zu machen.

Soviel wird man sagen dürfen: Zumindest Menschenaffen erreichen große Plastizität in ihrem Verhalten, das sich in sozialer Interaktion entfaltet.



### 3.3 Sprache

Mit Blick auf die Sprache könnten wir analog vorgehen: Inwiefern Primaten «Sprache haben», hängt sehr davon ab, was man vorgängig als Sprache gelten lässt und wie man diese Sprachlichkeit bestimmt (Dupré 2005, bes. 297; 321f.). Diese Frage hat eine Vorgeschichte, die parallel verläuft zu derjenigen von Kultur: Die Sprache sollte dasjenige sein, was den Menschen definitiv und definitiv aus dem Tierreich erhebt.

Deswegen lag sozusagen die Versuchung nahe, auch bei der Sprache die Kriterien so vorzugeben, dass die «wirkliche», die «echte» Sprache so definiert ist, dass sie dem Menschen allein gehört.

*«The biochemical similarities between apes and humans seemed in conflict with our behavioural differences, until the ape language experiments shifted scientific opinion and began to fill the gap.» (Miles 1993, 46)*

Wie weit dies der Fall ist, hängt wiederum wesentlich von der materialen Füllung des zentralen Begriffs der Sprache ab und von den Kriterien die jeweils angelegt werden (vgl. z.B. Savage-Rumbaugh et. al. 1998, bes. 169–173). Dies gilt im Übrigen für die ganze Galerie der Phänomene, die den Menschen so klar gegen die Tiere, die Primaten zumal abgrenzen soll:

*«Immer mehr wird von den Wissenschaftlern angenommen, dass die Unterschiede zwischen Menschen und Affen, wie groß diese auch sein mögen, graduell und nicht absolut sind, und dass im Grunde eine kognitive Kontinuität besteht.» (Corbey 2007, 63)*

Doch man kann die Definitionen ja auch modifizieren:

*«Während in den Augen einiger die Erkenntnisse zu den sprachlichen, kognitiven und technischen Fähigkeiten von nichtmenschlichen Primaten die traditionelle Grenze zwischen Mensch und Tier weiter problematisiert haben, haben andere wiederholt versucht, diese Grenze durch neue Definitionen aufrechtzuerhalten. Als sich herausstellte, dass Affen dazu fähig sind, willkürliche Symbole zu*

*gebrauchen, wurde herausgestrichen, dass sie unfähig seien, diese syntaktisch zu ordnen. Als die Daten auf zumindest einige syntaktische Fähigkeiten verwiesen, wurde argumentiert, dass Affen niemals wie Menschen spontan syntaktische Ausdrücke verwenden würden.» (Corbey 2007, 63)*

Wir können dies im Einzelnen hier nicht nachzeichnen, doch ist Corbeys Darstellung äußerst plausibel. Gerade die «familienähnliche» Semantik der einschlägigen Schlüsselbegriffe lädt dazu ein, neue Bestimmungsstücke als die relevanten einzuführen. Es gibt aber auch den umgekehrten Weg: Nämlich zum entscheidenden jenes Feature zu erheben, das Affen (oder andere Tiere) gerade erfüllen, um dann zu zeigen, dass die Unterschiede zum Menschen bestenfalls graduell sind. Um es in Wittgensteins Bild zu sagen: je nachdem, welche Knoten im Netz eines familienähnlichen Begriffs wie «Kultur» ich als die zentralen sehe, kann ich das Netz so knüpfen, dass es Primaten oder zumindest die Menschenaffen einschließt, oder eben nicht. Die Frage, ob sie «Kultur» haben oder entwickeln, hängt davon ab, was ich unter «Kultur» verstehe.

### 3.4 Person-Sein

Im Begriff der «Person» (vgl. Gómez 2003) kulminiert die Diskussion um den moralischen Status von Primaten. Sollen, ja müssen wir nicht anerkennen, dass zumindest die Großen Menschenaffen als Individuen «Personen» sind? Als solche stünden ihnen doch wiederum Rechte zu. Primaten und anderen nicht-menschlichen Lebewesen kann rein begrifflich keine *Menschenwürde* zukommen. Doch mit dieser begrifflichen Feststellung ist die eigentliche Frage nur verdeckt. Sie lautet: Kann es auch nicht-menschliche Lebewesen geben, denen ein dem Menschen gleicher moralischer Status zukommt, so dass sie als prinzipielle Subjekte und prinzipiell Gleiche zu gelten haben?

Dieser Gedankengang liegt dem «Great Ape Project» zugrunde, das die Sicherung elementarer Rechte zumindest für die Großen Menschenaffen fordert.

«Über Absurditäten wie Glaubens- und Gewissensfreiheit für Tiere diskutiert hier keiner, einige aber, wie Leben und Freiheit, sind so elementarer Natur für Menschen und Tiere, dass es der Logik der Gerechtigkeit widerspricht, sie den einen zu gewähren und den anderen zu verweigern.» (Walden 2003, 71)

Als großes Vorbild für die reale rechtliche Implementierung wird ein Präzedenzfall gehandelt, nämlich die Zuerkennung von «Menschenrechten für Menschenaffen» in Neuseeland:

«Diese plakative Forderung muss allerdings gleich eingeschränkt werden: die great apes von Neuseeland haben nur ein einziges Menschenrecht erhalten, nämlich das, dass sie nicht im Namen der Wissenschaft gefoltert und getötet werden dürfen. Experimente an Schimpansen, Bonobos, Gorillas und Orang-Utans wurden vom Parlament in Neuseeland ... Ende 1999 verboten. (Es ist sogar dafür noch eine Ausnahme vorgesehen: Bei Versuchen, die dem jeweiligen Menschenaffen selbst oder seiner Gattung zugute kommen, kann unter strengen Voraussetzungen eine Einzelgenehmigung erteilt werden.» (Walden 2003, 66)

Bei Licht besehen ist ihr Status also gerade nicht der von gleichberechtigten Partnern; die Möglichkeit, ein Individuum zum Wohl der Gruppe zu opfern, wäre überhaupt nicht mit unseren Vorstellungen von Menschenwürde vereinbar. Sie wird hier aber nicht etwa als Lösung für Notstandssituationen eingeräumt, sondern als legitimes, rechtfertigendes Motiv.

Wichtige Initiatoren des *Great Ape Projects* Projekts waren Peter Singer und seine Schülerin Paola Cavalieri. Entsprechend fußt die Logik des Projekts zu einem nicht unerheblichen Teil auf einer Singerschen Argumentation und diese wiederum verdichtet sich in seinem Begriff der Person.

Bei «Person» (Siep 2001) haben wir zugegeben ein «sehr umfangreiches semantisches Feld» wie Sturma (2001, 341) schreibt, um dann auf fünf Zeilen aufzuzählen, was alles dazu gehört, u.a. Mensch, Selbstzweck, Intersubjektivität, Zurechenbarkeit, aber auch «Wünsche zweiter Ordnung». Was macht etwas oder besser: jemanden zu einer Person? Man könnte etwa sagen, Person sei, wer oder was ein Selbstbewusstsein von sich selbst durch die Zeit hat,

wie es der Klassiker dieser Art von Persondefinition, John Locke (Thiel 2001), ausgeführt hat. Dies wurde aufgegriffen von Tooley, von Harris und von Singer (Singer 1994, 120) und seinen Schülern. Im Wortlaut der Singerschülerin Helga Kuhse:

«Sie [Personen] haben Bewußtsein, sie sind sich ihrer persönlichen Identität bewußt, sie haben Vernunft, Autonomie und einen Sinn für Moral; sie sind fähig, Gefühle zu empfinden und enge sowie dauerhafte Beziehungen aufzubauen; sie entwickeln Pläne, Ziele usw. ... Menschliche Wesen mit den erwähnten Eigenschaften wollen wir demgemäß als «Personen» bezeichnen.» (Kuhse/Singer 110)

Dass hier ein gewaltiger Bruch mit dem üblicherweise gepflegten Gebrauch von Person vorliegt, offenbart sich nicht auf Anhieb, weil die genannten Kriterien «normalerweise» auf Menschen zutreffen. Aber eben nicht immer – und hier verschärft sich der Dissens (vgl. Birnbacher 2001): Wenn Personsein an bestimmte kognitive Eigenschaften geknüpft ist, entstehen «marginal cases», Grenzfälle:

«Es gibt Menschen, die ... kein personales Leben führen und andere Lebewesen, denen wir personales Leben nicht absprechen können.» (Rippe 2008, 288)

Aus diesen konstatierten Überlappungen von Grenzfällen (z.B. Gunnarsson 2008; Degrazia 2007, 320ff.) bestand und besteht die Debatte, die Singer ausgelöst hat: Ist ein halbwegs intelligentes Schwein ethisch nicht weit respektabler als ein Menschenfötus, noch bar aller selbstbewussten «Präferenzen»? Oder ein dementer Mensch, der diese Präferenzen wiederum nicht hat?

Mit Blick auf die Diskussion um den moralischen Status von Primaten ist es hilfreich, die *quaestio facti* (1) und die *quaestio iuris* (2) auseinanderzuhalten.

1. Die Frage, ob etwas eine Person sei, hängt von zweierlei ab, nämlich von den Bedingungen von «Personsein» und von der Möglichkeit, sagen zu können, ob etwas diese erfüllt (vgl. Quanten 2007, 19–22). Diese wird wiederum dadurch kompliziert,

dass wir auch «Person» als einen familienähnlichen Begriff benutzen. Es ist gerade in den *marginal cases* auch empirisch nicht leicht, bei einem Gegenstand das Vorliegen derjenigen Eigenschaften aufzuweisen, die wir als entscheidend angegeben haben. Bei all der komplizierten Diskussion um Sprache und Kognition von Primaten wird ersichtlich, dass dies gerade in diesem Feld keine triviale Aufgabe ist.

2. Zum zweiten fragt man sich, welche moralischen Konsequenzen daraus gezogen werden. Person erscheint als eine ontologische oder «quasi-ontologische» Kategorie und bezieht ihre normative Relevanz doch aus dem Kontext einer ethischen Rahmenhandlung. Gerade bei Singer ist Personsein im engen Sinne an die Möglichkeit zeitlicher Persistenz geknüpft – und dies wird bei ihm eigentlich nur wichtig in Verbindung mit der Tötungsfrage. Dahinter aber steht die ganze präferenzutilitaristische Theorie, nach der das moralische Richtige sich durch die Erfüllung von Präferenzen erweist; und dies ist eine hochgradig voraussetzungsreiche Position innerhalb derer «Person» erst ethische Relevanz hat.

Wenn man zu einem anderen Satz von Kriterien greift, wird man zu anderen Ergebnissen kommen, wie etwa Sturmas (2001, 345) Definition, Person sei die «Lebensform einer vernünftigen Existenz, die für Gründe empfänglich ist und aus Gründen heraus handeln kann.»

Entgegen der mächtigen Präsenz eines (irgendwie modifizierten) an Locke orientierten Begriffs vor allem in der englischen Literatur, lohnt es sich vielleicht, an diesen Gebrauch zu erinnern. Gerade mit «Geistigkeit» verknüpfte nämlich der klassische Personbegriff<sup>7</sup> die Eigenständigkeit und Selbstständigkeit von Wesen in der Welt. Dies aber ist vielleicht gerade jenes, was uns an Affen als Lebewesen auffällt und für ihren moralischen Status wichtig wird: Dass sie in der Lage sind, Dinge zu begreifen und andere Lebewesen zu verstehen. Daraus resultiert auch die bei ihnen eindrucksvoll erweiterte Möglichkeit, ihre Lebensweise zu modifizieren und ihren Lebensraum zu gestalten. Sie

sind nicht nur Träger besonderer Interessen, die sie von anderen Tieren unterscheiden mögen, sondern repräsentieren auch eine Lebensform *sui generis*. Moralische Relevanz bekommt dies erst im Rahmen einer ethischen Theorie, die wir an die «Würde des Tieres» anlehnen.

---

<sup>7</sup> vgl. Thomas von Aquin, *STh I q. 29, a. 1, corp.*; ...*quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt...*

## 4. Moralischer Status von Primaten

### 4.1 Allgemeine Überlegungen

Wie wäre dann dieser moralische Status in Abgrenzung zu einem moralischen Status zu bestimmen, der auf der Menschenwürde bzw. einer ihr moralisch äquivalenten Würde beruht? Um diese Frage zu beantworten, ist die Selbstzwecklichkeit der Primaten im Sinne einer ontologischen Selbstzwecklichkeit zu berücksichtigen: Sie haben eine innere Struktur, die sie seismäßig zur Vollendung bringen wollen. Insofern haben sie einen Eigenwert. Man kann auch von einer ihnen eignenden Integrität sprechen (vgl. Kallhoff 2002, passim). Diese ontologische Selbstzwecklichkeit darf jedoch gerade nicht mit der moralischen Selbstzwecklichkeit verwechselt werden, die z.B. Kant für den Menschen reserviert hat und dessen vollständige Instrumentalisierung verbietet. Im Unterschied zur Menschenwürde wird nämlich allem Lebendigen aufgrund seiner Lebendigkeit gerade kein prinzipieller Subjektstatus und keine prinzipielle Gleichheit, und zwar sowohl mit dem Menschen als auch untereinander, zugebilligt.

Die Zuerkennung von Würde in diesem moralisch deutlich weniger «anspruchsvollen» Sinn hat wichtige Konsequenzen für das Verhältnis zu Primaten: Sie verlangt eine Achtung vor dem Leben und der Lebensweise dieser Lebewesen. Darum muss sich rechtfertigen, wer in ihre Lebensweise eingreift oder sie gar tötet.

### 4.2 Primaten als Subjekte ihres Lebens

#### 4.2.1 Alle Tiere sind nicht gleich

Welche Konsequenzen für die Ethik sind aus diesem kurzen Abriss der «Eigenart» von Primaten zu ziehen? Eine Klärung war schon

vorab erfolgt, nämlich diejenige, Primaten nicht in die moralische Gemeinschaft einzugemeinden, die wir mit dem Zuspruch und dem Anspruch von Menschenwürde und Menschenrechten auszeichnen. Dem Vorschlag folgend, die Würde dieser Tiere ernst zu nehmen, müssen die skizzierten Eigenheiten und Fähigkeiten von Primaten ethisch zur Geltung gebracht werden.

In ihrem Aufsatz «All Animals are not Equal» haben Lesley Rogers und Gisela Kaplan «The Interface between Scientific Knowledge and Legislation for Animal Rights» (so der Untertitel ihre Beitrags) gerade mit Blick auf Primaten ausgestaltet. Die Frage, die sie sich vorlegen, zielt darauf ab, wie die Vielfalt tierlicher Existenzen in ethische und rechtliche Raster zu bringen ist.

*«One of the hallmarks of animal existence is its diversity and difference, the specificity of their requirements, skills, and needs in very concrete ... settings.» (Rogers/Kaplan 2004, 175)*

In der Ethik gilt aber als ausgemacht, dass Tatsachen wie etwa die nachweisbaren oder insinuierten Fähigkeiten von Tieren einer bestimmten Spezies nicht einfachhin zur Begründung moralischer Normen werden darf (Warren 2001, 315). (Über das Verhältnis empirischer und normativer Sachverhalte ist in den letzten Jahren viel diskutiert worden.) In der Tat hängt die moralische Würdigung empirischer Befunde weitgehend von der gewählten ethischen Rahmenhandlung ab, was wir in einem zweiten Schritt angehen.

Zuerst geht es um die Sicherung der Eigenheiten und Eigenschaften von Primaten mit Blick auf eine mögliche moralische Relevanz. Die Darstellung soll das letzte Kapitel nicht doppeln, sondern nach anderen Gesichtspunkten gliedern. Rogers und Kaplan geben eine lange Liste solcher Eigenschaften, die sich so oder sehr ähnlich auch bei anderen Autoren finden ließe:

- *Awareness of Self*: Selbsterfassung (Rogers/Kaplan 2004, 180f.)
- *Theory of Mind*: Eine Vorstellung des Fremdpsychischen (Rogers/Kaplan 2004, 181ff.)
- *Remembering and Planing*: Gedächtnis und Planung (Rogers/Kaplan 2004, 180) mit folgenden Unterpunkten:

- *Episodic Memory* (sog. episodisches Gedächtnis) (Rogers/Kaplan 2004, 183f.): «It is likely that primates also remember what, when and where.»
- *Intentionality*, worunter Rogers und Kaplan (2004, 184f.) entgegen dem philosophischen Gebrauch des Wortes eine eingeschränkte Eigenschaft verzeichnen, nämlich zielgerichtetes Wünschen und Handeln für die Zukunft. Bei manchen Primaten drückt sich dies in entsprechenden Äußerungen aus, sofern sie in der Lage sind, diese ihre Wünsche und Pläne Menschen gegenüber zu kommunizieren. Bei anderen Tiere (etwa Eichelhähern) ergibt sich die Mutmaßung, sie planen künftige Handlungen im Voraus, aus der Beobachtung von Wahlexperimenten.
- *Planned Action*, als strategisches und taktisches Vorgehen, vor allem bei den Jagdzügen der Schimpansen (Rogers/Kaplan 2004, 185f.); entscheidend ist hierbei, dass es sich um eine gemeinschaftliche Aktion handelt, bei der die einzelnen Gruppenmitglieder in einen Plan integriert agieren müssen.
- *Mental Images of Objects*, also «innere Bilder», die mentale Repräsentation von Dingen, die gerade nicht im selben «Augenblick» Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung sind (Rogers/Kaplan 2004, 186f.).
- *Communicating with Animals*, mithin die Fähigkeit von Primaten, (Rogers/Kaplan 2004, 187ff.) sogar mit Lebewesen anderer Arten zu kommunizieren.

Die Autoren stellen zu Recht heraus, dass diese Eigenheiten alle mit relativ hohen kognitiven Fähigkeiten verbunden sind; dazu kommt (Rogers/Kaplan 2004, 189–195) der neurophysiologische Befund, der diesen hohen kognitiven Fähigkeiten zugrunde liegt.

Bevor wir Konsequenzen aus dieser mutmaßlichen kognitiven Begabungen von Primaten ziehen, sind zum Befund zwei wichtige Anmerkungen zu machen, die im Folgenden behandelt werden sollen:

Primaten sind nicht einzigartig  
und  
alle Primaten sind nicht gleich.

#### 4.2.2 Primaten sind nicht einzigartig

Für die Diskussion eines besonderen moralischen Status von Primaten lohnt die Bemerkung, dass die hier genannten hohen kognitiven Leistungen als solche nicht exklusiv bei Primaten zu beobachten sind. Wenn etwa Wölfe im Rudel jagen, trägt zum Erfolg wesentlich bei, dass die einzelnen Tiere sich in einen «Gesamtplan» integrieren, was vorausgehende «Planung» des Unternehmens voraussetzt, eine Vorausschau des eigenen Verhaltens, das der anderen Wölfe und das der Beutetiere, vielleicht in begrenztem Maße das Mitdenken mit und für andere Beteiligte, auf jeden Fall aber hinreichend präzise Kommunikation. Die einzelnen Rudelmitglieder können ihre Funktion nur erfüllen, wenn sie ihre Rollen in einem größeren Ganzen übernehmen.

Die Leistung eines episodischen Gedächtnisses ist für Rabenvögel intensiv beforscht und gut belegt. In ihrer größeren Studie «Comparing the complex cognition of birds and primates» haben Emery und Clayton 2004 eine beeindruckende Liste solcher kognitiven Leistungen gegeneinander gestellt. Auf Seiten der Vögel galt dabei besonderes Augenmerk den Rabenvögeln und hier denen aus der neuen Welt, wie etwa dem Nacktschnabelhäher (*Gymnorhinus cyanocephalus*) und dem Kiefernhäher (*Nucifraga columbiana*), aber nicht nur, denn auch Papageien haben auf Seiten der Vögel einiges zu bieten. Phänomene, die auf hohe kognitive Leistungsfähigkeit deuten, gibt es auch in anderen Klassen und Ordnungen von Tieren, wie etwa die «theory of mind» (ToM).

«[It] has also been investigated in pigs ... and ... dolphins ..., but conclusive answers to whether non-human mammals have a ToM remain wanting. ... There are a few studies, however, that do suggest that corvids and parrots, at least, have some of the hallmarks of ToM.» (Emery und Clayton 2004, 16)

Das Fazit von Emery und Clayton:

«We have also demonstrated that some of the bastions of primate intelligence[:] tool use, insight, symbolic communication, social learning, mental attribution, and mental time travel are also present

*in similar degrees to the primates, and in some cases surpass the available evidence for the primates. We suggest that this may largely stem from a lack of research in avian cognition, a primatocentric view of animal cognition inherited from field anthropology, and a paucity of studies in primate cognition that utilize EEA [ecological/ethological approach].» (Emery/Clayton 2004, 45)*

Diese wiederum gehe auf den Ursprung der Primatenforschung (ebd., 37) zurück, deren Fokus auf die Differenz von Affen und Menschen gerichtet gewesen sei. Dies alles führe zu einer «Primateozentrik» und damit, unter der Hand, zu einer von den Phänomenen nicht gedeckten Wiedereinführung einer *scala naturae*, die die Primaten und ihrer Fähigkeiten sozusagen im Kielwasser des Menschen gegenüber anderen Tieren herausheben:

*«The argument follows thus. Primates are our closest relatives (discussed previously) and therefore are likely to have similar cognitive abilities to humans. Anything that does not resemble human cognition must be viewed as less intelligent. As primate cognition is structurally similar to human cognition, primates must be cognitively more advanced than non-primate species.» (Emery/Clayton 2004, 37)*

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, diese komplizierte fachwissenschaftliche Gemengelage zu entwirren. Wie schon verzeichnet, ist die Erhebung belastbarer «Daten» in diesem Bereich auch unter den Fachwissenschaftlern nicht unumstritten. Bei der Deutung der Ergebnisse potenzieren sich die methodischen und erkenntnistheoretischen Probleme. Aber mit Blick auf den Status von Primaten wird man festhalten dürfen, dass ihre großen Fähigkeiten innerhalb des Tierreichs keine Unikate darzustellen scheinen. Aus den schon genannten Gründen bewirkt ihre «Nähe» – in vielfachen Bezügen – zum Menschen ein besonderes Interesse und ein besonderes «Verständnis» *menschlicherseits*. Es scheint aber auf rein phänomenaler Ebene nichts zu geben, was dieser Ordnung von Säugetieren einen exklusiven Status innerhalb der Wirbeltiere sichern müsste. Die vielen, z.T. sogar spektakulären Leistungen von Primaten sind offenkundig nicht in einem Maße einzigartig, dass sich daraus für sie ein «Alleinstellungsmerkmal» ergäbe, jedenfalls

nicht in dem Sinne, dass sich ein einzelnes, besonderes Merkmal fände.

Diese Einschränkung ist letztlich auch mit Blick auf den moralischen Status wichtig, denn sollte dieser wesentlich von den kognitiven Eigenheiten einer Gruppe von Tieren abhängig gemacht werden, ist zu beachten, dass die Primaten dann wohl in den meisten Fällen ihren Status mit anderen Tieren teilen würden. Kandidaten dafür wären in den meisten Fällen Säuger wie Wale oder Schweine oder eben Vögel wie Rabenvögel und Papageien.

#### 4.2.3 Alle Primaten sind nicht gleich

Allerdings lässt sich einwenden, dass es die Bündelung und die Konvergenz vieler dieser Merkmale ist, die zumindest bei den «Menschenaffen» auffällt. Genau darin begründet sich eine zweite Einschränkung: Die besonderen Leistungen der Primaten werden in den allermeisten Fällen nur in wenigen Spezies erhoben, vorzugsweise eben denen der «Great Apes». Ein besonderer moralischer Status aber wird häufig für die ganze biologische Ordnung «Primates» reklamiert, wie eingangs an der Deklaration des Europ. Parlaments und dem Gesetzentwurf exemplifiziert; schließlich fragt auch der Auftraggeber nach einem solchen. Die biologische Klassifikation übergeht z.B., dass die englische Sprache «apes» und «monkeys» auseinanderhält, eine Differenzierung, die im Deutschen so geschmeidig nicht zu machen ist.

Nun umfasst die Ordnung der Primaten, je nach Zählweise und gewählter Taxonomie, bis zu 400 Arten mit erheblich differierenden Eigenschaften, sehr verschiedenen Körpergrößen, Anpassungen an verschiedene Lebensräume und Lebensweisen, verschieden ausgeprägtem Sozialverhalten etc. «Primates» umfasst sehr verschiedene Tiere, Lemuren und Loris und Krallenäffchen und Gibbons, vom kleinen Maki zum mächtigen Gorilla, Tagaktive und Nachtaktive, Solitäre wie den Orang-Utan und Paviane, die in sehr großen Gruppen leben können.

Auch mit Blick auf die Kognition gibt es keinen «Standard», der sich durch alle Spezies der Ordnung durchhält.

*«We have mentioned above that apes can recognise themselves in mirrors. Some researchers have claimed that monkeys are unable to*

*do this, but this negative result may have been merely due to experiment being an inappropriate method for testing them.» (Rogers/Kaplan 2004, 180)*

Ganz eingedenk des vorgeschlagenen Rekurses auf die jeweilige «Eigenart» von Tieren müssen hier weitere Differenzierungen vorgenommen werden; es muss zumindest *plausibel* gemacht werden, welche Fähigkeiten den betreffenden Tieren zugesprochen werden können und müssen. Mangels fachlicher Zuständigkeit versagen wir uns hier entsprechende Vorschläge. Es genüge der Hinweis, dass einige der zumindest spektakulären und entsprechend häufig zitierten Leistungen nicht nur bei den Großen Menschenaffen, sondern auch bei Arten wie den Japanmakaken beobachtet wurden. So etwa die Traditionsbildung oder die Weiterentwicklung von Entdeckungen und Erfindungen. Bei jenen Arten von Affen, die wie Rhesus-Affen besonders häufig als Versuchstier oder in besonders heiklen Versuchen herangezogen werden, muss eine solche Zuordnung gesondert erfolgen. Die «Boyd-Group» hat hierzu Material vorgelegt zum Vergleich von *apes* and *monkeys* (Boyd-Group 2002, 26f.) und zum Vergleich der wichtigen Gruppen von Versuchstieren, nämlich Krallenaffen und Makaken (vgl. Sauer 2004, 310ff.) im «Paper 4: Welfare considerations in the use of marmosets and macaques for scientific research and testing: A comparison.»

Wichtig erscheint uns eine solche Differenzierung, weil sich sonst der in der medialen Berichterstattung beobachtbare Effekt ergibt, «Primat» zu sagen und «Menschenaffe» zu meinen. Man spricht von den «Primaten», damit verknüpft ist das Bild von nur einigen wenigen Vertretern dieser doch heterogenen Ordnung, eben das Bild von Großen Menschenaffen. Die ganze Ordnung borgt sich sozusagen das besondere Image von ihren profiliertesten Vertretern. Auch wenn eine solche «High-End-Strategie» Pluspunkte für die Kommunikation entsprechender Tierschutzziele erbringt, wird damit die Sachlage in systematischer Hinsicht verzerrt. Denn es entspricht gerade nicht dem Maßnehmen an der Eigenart von Tieren, wenn der Blick auf die außergewöhnlichen kognitiven Eigenheiten der «*Great Apes*» den Blick auf die Tiere verstellt, über deren moralischen Stellenwert gerade *in concreto* verhandelt wird.

Die beiden Argumente zusammen, dass also die entscheidenden kognitiven Leistungen nicht allein bei Primaten vorkommen und nicht bei allen Primaten vorkommen, machen es aus tierethischer Sicht problematisch, «den Primaten» z.B. im Tierschutzrecht einen nicht weiter begründeten und differenzierten Sonderstatus einzuräumen – gerade jenes also, worauf die oben erwähnten Gesetzesinitiativen zielen.

#### 4.2.4 Kognitive Leistungen als moralisches Kriterium?

Rogers und Kaplan hatten Folgendes vorgeschlagen:

*«[...] animal rights should be awarded according to a set of criteria related to higher cognition. The greater an animal's sense of self-awareness and the more advanced its higher cognition, the better the case to include its species as the recipient of a set of ... privileges.» (Rogers/Kaplan 2004, 176)*

Die Kriterien sind oben aufgelistet. Dass die korrespondierenden Eigenschaften bei allen Primaten anzutreffen sind, muss jedoch bezweifelt werden. Allerdings scheinen etliche von ihnen auf sehr viele, zumindest der in der ethischen Diskussion bedeutsamen Arten, zuzutreffen. Wir können und sollten die Sache umgekehrt fassen: In dem Maße, in dem «Affen» diese Kriterien erfüllen, müssen wir ihnen einen entsprechenden Status zubilligen und ihnen andere Privilegien einräumen.

Aus ethischer Sicht muss sich eine solche Position fragen lassen, warum und in welcher ethischen Rahmenhandlung diese «advanced higher cognition» Relevanz erhalten soll. Diesen Standpunkt hat L. Rogers in «Cognition and Animal Welfare» (Rogers 2010) ausgebaut und dort wird ein ethisch wichtiger Zusammenhang deutlicher: Höhere kognitive Fähigkeiten vergrößern die Leidensfähigkeit von Lebewesen. Im bioethischen Diskurs wird dies üblicherweise mit einer pathozentrischen Perspektive in Verbindung gebracht. Rogers erklärt dies, nicht nur, aber auch ausdrücklich mit Verweis auf Primaten in mindestens drei Dimensionen: Nämlich deren erhöhte Fähigkeit zur Empathie, also dem Mitfühlen mit anderen und die Möglichkeit, sowohl erinnertes wie auch antizipiertes Leid zu erfüllen:

«Cognitive capacities that would contribute to suffering include empathy with the suffering of others, memories of negative events and suffering in anticipation of future events.» (Rogers 2010)

Dies rührt an eine alte Frage der Tierethik: Ob nämlich das Tier weniger zu leiden fähig sei als der Mensch, weil ihm für das Leiden sozusagen der geistige Resonanzboden fehle, oder ob das Tier mehr zu leiden habe als der Mensch, weil ihm unterstelltermaßen die Fähigkeit abgeht, dieses Leiden geistig einzuordnen, es zu relativieren oder zu transzendieren. Rogers argumentiert in die erste Richtung: Die mit kognitiver Fähigkeit gesteigerte Bewusstheit verschärft das Maß des Leidens.

Diesen Standpunkt nimmt auch das Tierschutzrecht ein, das sich an der Leidensvermeidung und dem darauf basierenden 3R-Prinzip orientiert. Primaten zählen zu den Organismen, die als die «sinnesphysiologisch» komplexesten und empfindlichsten nur dann als Versuchstier in Frage kommen, wenn der Zweck nicht anders, also mit keinem anderen Modellorganismus, zu erreichen ist. Dadurch kommt «Primaten» faktisch eine exponierte Rolle zu (Kaup./Schwabbe 2002).

#### 4.2.5 Kognitive Leistungen und die Würde des Tieres

Über diese «negative» Fassung hinaus werten die kognitiven Fähigkeiten diejenigen Primaten, die über sie verfügen, auch «positiv» in ethischer Hinsicht auf. Vielleicht am kompaktesten ließe sich das anhand des Terminus «*experiencing subject of a life*» ausdrücken, wenn auch diese Wortwahl nicht ungefährlich ist, geht doch diese Prägung auf Tom Regan zurück, dessen Ansatz wir damit aber nicht übernehmen.

Es geht an dieser Stelle darum herauszustreichen, dass Lebewesen mit den markanten kognitiven Fähigkeiten, wie sie bei Primaten auftreten, anders «in der Welt sind», eben in anderer Weise Subjekte ihrer Lebens sind. Sie können (jeweils mutmaßlich) die Welt anders erfahren, sich selbst anders wahrnehmen und andere anders «verstehen», als wir dies anderen Tieren zuschreiben können oder sollen.

Wir sind uns der methodischen und philosophischen Fragen bewusst, die sich an dieser Stelle potenzieren und wie sie ideolo-

giekritisch sehr klar bei Allen und Bekoff (2007) analysiert werden. Dennoch: Wenn wir das Fremdpsychische am Tier nicht skeptisch ausblenden und nicht annehmen, dass es uns etwas *gänzlich* anderes entgegentritt, werden wir aus dem, was uns Primaten zeigen, doch die Annahme rechtfertigen, sie seien eben in höherem Maße und in anderer Art Subjekte ihres Lebens, als wir das von anderen Tieren sagen könnten. Wir vernachlässigen auch nicht die Einschränkungen, die wir gerade selbst gemacht haben: Die Primaten, die für eine solche erhöhte Subjekthaftigkeit des eigenen Lebensvollzugs in Frage kommen, müssen innerhalb der Gruppe der Tiere in einem angemessenen Maß aufgrund ihres moralischen Status berücksichtigt werden. Unter «pathozentrischen» Vorzeichen ergab sich aus dieser Subjekthaftigkeit die Forderung nach einem Höchstmaß an Vorsicht im Umgang mit diesen Tieren in ihrer «Verwendung».

Unter (quasi-)biozentrischen Vorzeichen haben wir es wiederum mit besonders anspruchsvollen moralischen Entitäten zu tun. Dies wiederum geht sehr gut mit dem Konzept der Würde des Tieres zusammen. Der Rekurs auf dieses Konzept genügt auch für unsere Zwecke hier, denn in einen neuen Begründungsdiskurs der Bioethik wollen wir nicht eintreten. Balzer et al. hatten in ihrem Gutachten zur Würde der Kreatur formuliert:

«Jedes Lebewesen <sucht>, sich am Leben zu erhalten, und <versucht>, auf eine ihm einzigartige Weise sein eigenes Gut zu bewahren, zu steigern oder zu erreichen.» (Balzer et al. 1998, 43)

Dies verdichtete sich in das Konzept des inhärenten Wertes:

«Aber bei allen Lebewesen einschließlich der nicht-empfindungsfähigen ist deren inhärenter Wert, deren eigenes Gut, zu berücksichtigen. Die Konzeption eines inhärenten Wertes entspricht damit dem, was der Verfassungsgeber durch die Aufnahme des Begriffs <Würde der Kreatur> intendierte.» (Balzer et al. 1998, 48)

Anne Siegetsleitner (2007, 112f.) hat diesen Wert wie folgt präzisiert:



«*x hat inhärenten Wert genau dann, wenn sein Wohlergehen um seiner selbst willen berücksichtigt (d. h. respektiert) werden muss. <Um seiner selbst willen> meint nun nicht mehr nur <für sich genommen>, sondern <um des Wesens wegen>. Dies bezeichnet eine besondere Art der Berücksichtigung, nämlich um seines eigenen Wohlergehens wegen.» (Siegetsleitner (2007, 112f.)*

Damit knüpft das Konzept der Würde den Eigenwert an die Eigenart: Denn was für ein Lebewesen ein Gut ist, ergibt sich aus dem, was für ein Lebewesen es ist. Tiere haben bestimmte Anlagen, die nach Entfaltung streben, und dieses Streben wird in der Achtung ihrer Würde als moralisch relevant anerkannt.

«*By <good of their own> (or <natural good>) we mean that animals have ends and purposes of themselves that are characteristics to them.» (Rutgers/Heeger 1999, 43)*

Eine reizvolle Gestaltung und Variation dieses Gedankens bietet Martha Nussbaums «*capabilities approach*». Sie sieht im Tier «eine komplexe Lebensform mit einem intrinsischen Wert, deren Achtung sich in der Ermöglichung zur Verwirklichung seiner spezifischen Merkmale bzw. seiner freien Entfaltung (*flourishing*) ausdrückt» (Ferrari 2008, 159). Wenn auch die Details in der fachphilosophischen Diskussion erkennbar divergieren, wird man darin eine Präzisierung des Würde-Konzepts sehen können.

Für die Frage nach den Primaten heißt dies, dass die Berücksichtigung ihrer spezifischen Bedürfnisse um ihrer selbst willen entsprechend anspruchsvoll Maß nehmen muss an ihren reichen Erlebnismodi, wie sie sich uns zeigen. Primaten haben einen im Vergleich zu anderen Tieren erhöhten Selbstbesitz und damit verbunden ist die Achtung ihrer Würde an höhere Maßstäbe zu binden; gerade eben, ohne sie quasi gegen ihre «Natur» in die menschliche Gemeinschaft einzugemeinden.

Das Gutachten von EKAH/EKTV (2001, 7) zur «Würde des Tieres» hat daraus keine positiven Konsequenzen für den moralisch richtigen Umgang mit Tieren gezogen, aber einige kritische Fälle formuliert. Demnach werde die Würde beeinträchtigt in Fällen von

- Eingriff ins Erscheinungsbild
- Erniedrigung
- übermäßige Instrumentalisierung (EKAH/EKTV 2001, 7)

Die Anwendung dieser Prinzipien ist selbst noch nicht scharf geregelt. Aber sie geben einen Fingerzeig, wie diese «Würde» zu deuten ist und lassen sich besonders gut auf die Frage nach den Primaten anwenden: Wenn wir anderen Lebewesen diesen erhöhten Selbstbesitz zusprechen, wird damit auch die Möglichkeit größer, sie übermäßig zu instrumentalisieren, denn wir billigen ihnen ja einschliessweise eine Selbstzwecklichkeit zu. Gerade eben weil Primaten im geschilderten Sinne von sich aus ihr Leben dynamisch, sozusagen selbsttätig gestalten und eine ganze Fülle von Eigenschaften aus sich heraus realisieren, weil sie sich der «Zwecke» vielleicht bewusster sind als andere Tiere, aber deren Erreichen wahrscheinlich intensiver erfahren bzw. die Frustration im Gegenteil, darum gewinnt die Frage nach der Instrumentalisierung größeres moralisches Gewicht.

Noch deutlicher wird diese Besonderheit bei der «Erniedrigung», ist es doch zweifelhaft, ob und in welchem Sinne ich ein Tier erniedrigen kann, welches kein Selbstbild hat. Nun haben (wiederum *bona fide* angenommen) viele Primaten offenkundig so etwas wie ein Selbst-Bewusstsein und, wenn die Formulierung hier erlaubt ist, etwas wie ein soziales Rollenbild von sich selbst. Sie erfüllen damit die Voraussetzung, in einem recht schlichten Sinne erniedrigt zu werden.

Bei den Eingriffen ins Erscheinungsbild wäre die Begründungskette komplizierter. Die entsprechenden Bestimmungen des Schweizer TSchG (Art. 3a) aber geben einen Hinweis; sie definieren die Würde als:

«*Eigenwert des Tieres, der im Umgang mit ihm geachtet werden muss. Die Würde des Tieres wird missachtet, wenn eine Belastung des Tieres nicht durch überwiegende Interessen gerechtfertigt werden kann. Eine Belastung liegt vor, wenn dem Tier insbesondere Schmerzen, Leiden oder Schäden zugefügt werden, es in Angst versetzt oder erniedrigt wird, wenn tief greifend in sein Erscheinungsbild oder seine Fähigkeiten eingegriffen oder es übermäßig instrumentalisiert wird.»*

Man erkennt natürlich die Formel wieder, allerdings geht diese Bestimmung noch einen Schritt weiter, wenn der «Eingriff in die Fähigkeiten» dazu kommt. Diese Erweiterung erlaubt, mit dem Würde-Konzept an die Beantwortung der eingangs gestellten Fragen zu gehen, denn offenkundig zielt diese Bestimmung auf die züchterische und gentechnische Veränderung von Tieren.

## 5. Konkrete Fragen

### 5.1 Tierversuche mit Primaten?

Dürfen wir Primaten überhaupt zu Tierversuchen (Spruit 1995; Sauer 2004) heranziehen? Unter welchen Bedingungen?

Wir wollen, wie gesagt, nicht in die komplexe Diskussion um die prinzipielle Rechtfertigung von Tierversuchen eintreten. Es ist uns daran gelegen zu prüfen, wie sich die Fragen darstellen, die durch die neueren Entwicklungen der Biotechnologie einerseits und die veränderte Behandlung von «Primaten» andererseits gestellt werden, wie sie sich aus der dargelegten Deutung von «Würde» ergeben, der Würde des Menschen und der Würde des Tieres.

Das schließt ausdrücklich ein, wie sinnvoll es ist, Primaten bzw. Affen in eine besondere Stellung zu rücken, welche die Versuche an und mit ihnen zur *ultima ratio* macht, und die zugleich den Belastungen für sie besonderes Gewicht zumisst.

Wenn der er «Weatherall»-Report (S. 9f.) ausdrücklich «Empfehlungen» abgibt wie diese:

*«Recommendation 1: There is a strong scientific case for the carefully regulated use of non-human primates where there are no other means to address clearly defined questions of particular biological or medical importance.»*

dann besteht das «National Centre for the Replacement, Refinement and Reduction of Animals in Research» (NC3Rs) zu Recht auf einer Präzisierung:

*«There clearly appears to be an important need for use of primates to address specific questions in biological and medical research, however, Recommendations 1 and 2 are generalised statements and not recommendations. A more robust and systematic review would*

*have been of greater use for policy makers and research funders in deciding future strategy and prioritising research investment. It remains important that such a review is undertaken, taking into account the actual scientific or medical benefit of the work, the full harms caused to the animals involved, and the availability of alternative approaches. Only by considering these issues together can truly informed decisions be made about whether or not certain uses of primates are necessary and justified.»*

Wenn die neue Europäische Gesetzgebung in den Gebrauch von Primaten (Nr. 17) für ausschließlich in den wesentlichen biomedizinischen Bereichen zulässig erklärt, «die dem Menschen zugute kommen und in denen es noch keine alternativen Ersatzmethoden gibt», dann stimmen wir dem im Wesentlichen zu, wenn auch in einer anderen Begründungsfigur, (die eben für bestimmte Affen, nicht für «Primaten» zutrifft). Damit in Einklang steht, wenn sie (Nr. 49) denn allgemeinen Grundsatz der Vermeidung gerade mit Blick auf Primaten einschärft und vorgibt (Art. 8, Abs. 2 b), dass sie wiederum nur zum Einsatz kommen, wo der Zweck des Verfahrens nicht durch die Verwendung von anderen Tierarten zu erreichen ist. Wenn sie (Nr. 33) Maßnahmen vorsieht, «damit sie die Pflege, Unterbringung und Behandlung erhalten können, die ihren individuellen Bedürfnissen und Eigenschaften gerecht wird», dann hat das seine gute Bewandnis.

Insofern sehen wir im besonderen Status, der für sie in der Literatur gefordert wird und ihnen durch die Novellierung des Rechts eingeräumt wird, entscheiden mehr als die Einlösung modischer Forderungen aus Tierschutzkreisen. Wir meinen, Argumente gegeben zu haben, die einem verbesserten moralischen Status Begründungen zur Seite stellen.

Nun stehen aber mit dem Fortschritt der Biotechnologien neue Einsatzmöglichkeiten von Primaten im Tierversuch zur Debatte, die eine spezielle Anwendung des entwickelten Kategorienapparates verlangt.

## 5.2 Klonen und gentechnische Veränderung von Primaten

Die Diskussion verlegt sich gegenwärtig zum einen auf das Klonieren von Primaten, was eigens zu prüfen sein wird. Diese Frage wird aber noch verschärft durch einen weiteren Durchbruch im biotechnischen Zugriff auf Primaten, nämlich durch die Herstellung transgener Primaten, die entsprechende Eigenschaften vererben und bei ihren Nachkommen ausbilden. Erst aus dieser Entwicklung entsteht, was die Forscher erstreben und was zugleich intensiven Anlass zu ethischen Anfragen darstellt (vgl. Caulfield, 2003): Human cloning laws, human dignity and the poverty of the policy making dialogue, nämlich die Etablierung entsprechender Reihen von veränderten Primaten, die als Versuchstiere eingesetzt werden.

*«[...] the future for using transgenic primates for medical and translational research looks bright.» (Schatten et. al. 2009)*

Schon 2000 hatte ein Gutachten von Revermann das deutsche Büro für Technikfolgenabschätzung TAB dies vorhergesehen:

*«Auch ließen sich auf diesem Wege erstmalig Krankheitsmodelle in transgenen Großtieren schaffen, die je nach zu untersuchender Krankheit im Hinblick auf anatomische, physiologische oder genetische Charakteristika bisherigen Mausmodellen überlegen sein könnten. Es wird allgemein erwartet, dass dies mittelfristig dazu beitragen wird, die Krankheitsbilder genetisch bedingter humaner Erkrankungen besser zu verstehen und darauf aufbauend wirksame Behandlungsmöglichkeiten zu entwickeln.» (Revermann/Hennen 2001, 13)*

Damals sprach das TAB die folgende Empfehlung aus:

*«Forschungen und Realisierungsmöglichkeiten auf diesem Gebiet sollten daher zielgenau gefördert werden.» (Revermann/Hennen 2001, 13)*

### 5.3 Das Klonen von Primaten

Die Technik des Klonens bei Lebewesen, die sich nicht als Klone wie in der Pflanzenwelt üblicherweise fortpflanzen, in der es genidentische Ableger usw. gibt, ist mittlerweile auch bei Säugetieren (Illmensee 2007; Gurdon 2008) und sogar beim Menschen möglich. Dies haben Versuche mit somatischem Zellkerntransfer zu therapeutischen Zwecken gezeigt. 1999 haben Honnefelder et al. im Auftrag des TAB für das Klonen von Tieren sehr differenziert und umfassend «Kriterien einer ethischen Urteilsbildung» entwickelt und vorgelegt.

Nun stellen sich diese Fragen akuter bei Primaten, denn 2007 wird diese Technik auch auf sie angewandt:

*«On 14 November 2007, scientists from the Oregon National Primate Center, USA, published in Nature their success in producing primate (rhesus macaque monkey) embryonic stem (ES) cells by somatic cellular nuclear transfer (SCNT), also known as therapeutic cloning.» (Camporesi/Bortolotti 2008)*

Das sogenannte therapeutische Klonen (Hornbergs-Schwetzel, 2010a) ist beim Menschen höchst kontrovers, weil die Frage nach der Zulässigkeit verbrauchender Embryonenforschung hierbei von wesentlicher Bedeutung ist. Dagegen gibt es bisher keine Diskussion über den moralischen Status von Primatenembryonen, denn bei Anwendung dieser Technik wären sie die eigentlich in Rede stehenden «Objekte».

Bereits zur Frage des moralischen Status von menschlichen Embryonen gibt es einen langen Streit, ob die unter dem Kürzel «SKIP» bekannten Argumente vom Spezieszugehörigkeit, Kontinuität und Identität des Lebewesens sowie der Potenzialität seiner Eigenschaften ausreichen, den moralischen Status einer Person auf frühe menschliche Embryonen auszudehnen.

Dies wäre die wesentliche Bedingung dafür, das *therapeutische* Klonen zu problematisieren. Wir müssten eine Diskussion eröffnen, ob die Logik der Argumente, wie sie in der Diskussion um menschliche Embryonen entstanden, auch für Primaten gilt. Allerdings ist für uns kein Grund ersichtlich, warum die Verhältnisse hier anders lägen. Wer jeweils nur die aktuellen, gerade in diesem Augenblick

realisierten Eigenschaften überhaupt gelten lässt, wird auch im Fall von Primaten-Embryonen keine moralischen Probleme sehen. Wer den moralischen Status von Lebewesen in die vorgeburtliche Phase (oder Etappen davon) verlängert sieht, wird dies auch bei Primaten so beurteilen.

Unter dieser Bedingung ist dann sehr wohl relevant, dass das therapeutische Klonen mit dem Verbrauch solcher Wesen einhergeht:

*«So far, the recipe Mitalipov used for his embryonic stem-cell lines has not worked for reproductive cloning. This April, the team tried to transfer 77 embryos into about a dozen surrogates. The embryos ranged in their stage of development: some were 2 days old, some were 5-day-old blastocysts. But no pregnancy made it even to day 25», says Mitalipov.» (Cyranoski 2007)*

Viel problematischer ist das sogenannte *reproduktive* Klonen. Dieses wird bei Säugetieren seit Jahren realisiert:

Bei Menschen ist dieses Verfahren aufgrund der Menschenwürde untersagt, denn der hohe Verbrauch von Embryonen während der Schwangerschaft und das hohe Risiko von Fehlbildungen auch nach der Geburt würden eine ernste Bedrohung des Rechts auf körperliche Unversehrtheit nach sich ziehen; dies stellte eine Verletzung der Menschenwürde dar.

Während dieses Argument nicht bestritten wird, gibt es eine weitere Perspektive, die zu Diskussionen einlädt. Die römisch-katholische «Kongregation für die Glaubenslehre» z.B. fasst es in folgende Worte:

*«Beim Klonen mit einer reproduktiven Zielsetzung würde dem geklonten Menschen ein vorausbestimmtes genetisches Erbgut auf-erlegt; wie man gesagt hat, wäre er faktisch einer Art biologischer Sklaverei unterworfen, aus der er sich nur schwer befreien könnte. Dass eine Person sich das Recht anmaßt, willkürlich die genetischen Merkmale einer anderen Person zu bestimmen, ist ein schwerer Verstoß gegen dessen Würde und gegen die grundlegende Gleichheit aller Menschen.» (Kongregation für die Glaubenslehre 2008, Nr. 29)*

An diesem Argument ist umstritten, ob die Genidentität, die ja auch zwischen eineiigen Zwillingen gegeben ist, bei zeitversetz-

ten eineiigen Zwillingen, also Klonen, tatsächlich als biologische Sklaverei verstanden werden müsste.

Dies hat möglicherweise Auswirkungen auf den medizinischen «Fortschritt» für den Menschen, denn der ist ja auch angestrebt. Diese direkten oder indirekten Auswirkungen auf den Menschen sind hier aber vollständig ausgeklammert, weil es um die beteiligten Primaten gehen soll.

Mit Blick auf Primaten ist zweierlei von moralischer Bedeutung:

- Kommt Primaten ein Würdeschutz zu, mit dem ein Lebensschutz in der Weise verbunden ist, dass ein Klonieren von Primaten zu verbieten ist, obwohl diese Technik für andere Säugetiere gerechtfertigt werden kann (vgl. dazu ausführlich Braun 2002)?

Revermann gab für das TAB zu bedenken, «dass nicht nur ein möglicher Einsatz des Tierklonens ethisch gerechtfertigt sein muss, sondern auch ein Verzicht auf die Anwendung der mit diesem Verfahren gegebenen (therapeutischen) Möglichkeiten. Unter dieser Perspektive steht im Mittelpunkt der ethischen Beurteilung des Klonens die Frage, ob die für das Klonen von Tieren in Anspruch genommenen Ziele oder Zwecke und die in deren Rahmen eingesetzten Mittel oder Methoden einen Eingriff in die Interessensphäre der betroffenen Tiere implizieren und ob in diesem Fall der Eingriff im Sinn der genannten Abwägung ethisch gerechtfertigt werden kann.» (Revermann/Hennen 2001, 19).

Hierbei ist zu bedenken, dass das Klonieren von Säugetieren (bis dato jedenfalls) mit einem hohen «Verbrauch» von Versuchstieren verbunden ist. Dass eine «Produktion» geklonter Tiere mit steigenden Zahlen von Versuchstieren einhergehen wird, ist zu erwarten. Ebenso ist möglich, dass die klonierten Tiere in hohem Maße belastet sein werden, wie es in einer Erklärung der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften (BBAW) hieß:

*«Die ungeklärte Rolle des Imprintingmusters der durch Klonierung entstandenen Organismen: Imprintingprobleme werden als Ursache für die veränderte Wachstumskontrolle (signifikant erhöhtes Geburtsgewicht, Large offspring syndrome) und die*

*hohe Fehlbildungsrate bei geklonten Tieren (z.B. gravierende Herz- und Lungenprobleme) genannt.» (BBAW 2001)*

Dazu kommen Beeinträchtigungen durch Phänomene wie das hohe Geburtsgewicht und das raschere Altern von Tierklonen. Selbst Propagandisten der Technik wie G. Schatten schreiben:

*«Transgenic technologies are still primitive and inefficient, with unknown risks for animals.» (Schatten et al. 2009)*

Vor allem aber stünden wir damit erst am Anfang der Nutzung solcher Tiere. Im Falle der Krallenäffchen heißt es bei G. Schatten:

*«Also, despite the commendable success rates achieved by Sasaki et al. their results pale in comparison with those achieved with mice. As in other primate studies, the authors use a virus vector to carry the transgene into the genome of the embryo after injection. Consequently, the transgene inserts into random sites in the target DNA. ... Random transgene integration probably resulted in some of the marmoset miscarriages; and as it could theoretically activate silent cancer-causing genes, or endogenous viral sequences that are part of the host genome, monitoring transgene inheritance in subsequent generations will be necessary.» (Schatten et al. 2009)*

Schon nach einem strikt «pathozentrischen» Begründungsmuster muss das Klonieren als eine äußerst problematische Angelegenheit betrachtet werden, an die all die Bedingungen zu stellen sein werden, die an den Tierversuch insgesamt zu stellen sind. Allerdings werden sie durch die eben erwähnten Risiken deutlich verschärft und durch einen sehr langen Weg zu einem möglichen Nutzen nicht leichter zu rechtfertigen sein. Gerade bei Tieren, bei denen die geforderte Achtung der Würde so hohe Ansprüche stellt, wird eine solche Rechtfertigung äußerst hohe Hürden zu nehmen haben. Nochmals G. Schatten:

*«As with all animal experimentation, genetic modification in primates raises concerns about animal welfare. We suggest that*

*various considerations should be taken into account before colonies of primate disease models are established.» (Schatten et al. 2009)*

Wir wollen hier aber, wie eingangs erwähnt, angesichts der komplizierten Angelegenheit einer möglichen Rechtfertigung keine konkreten Empfehlungen abgeben. Für eine Einzelfallentscheidung sind zahlreiche Sachverhalte und deren komplexer Zusammenhang zu berücksichtigen.

Es bleibt die Feststellung, dass auf dieser Ebene prinzipiell keine ganz neuartigen Probleme auftreten, sich die bestehenden aber durch den ungewissen Gewinn aus dem Verfahren einerseits und den hohen Risiken für die beteiligten Tiere andererseits verschärfen.

- Inwieweit impliziert der Würdeschutz von Primaten einen Schutz der individuellen Genidentität, die möglicherweise durch das *reproduktive* Klonen bedroht ist?  
Daran hängt auch die Frage des TAB,

*«ob der Klonierung von Tieren z.B. eine gegenüber herkömmlichen oder auch anderen neuen Verfahren der Tierzucht neue Qualität zugeschrieben wird. Einigen theologisch begründeten Positionen gilt die Klonierung z.B. als ein dem Menschen nicht zustehender Eingriff in die Schöpfung. Wer Tieren einen <Eigenwert> oder eine <Kreaturwürde> zuschreibt, wird das Klonen von Tieren in der Regel für moralisch mindestens problematisch halten.» (Revermann/Hennen 2001, 19)*

Ist das Klonieren als solches schon ein Verstoß gegen die Würde? Wer dies für alle Tiere annimmt, muss zweitens nicht eigens begründen, warum dabei Primaten eine Sonderrolle zukommen sollte.

Für die erstere Variante könnte man geltend machen, in jeder Klonierung jeden Tieres läge eine «übermäßige Instrumentalisierung», wie sie im TSchG der Schweiz (Art.3a) zitiert wird. Doch was bedeutet dies? Bezieht sich diese Qualifizierung einer «übermäßigen Instrumentalisierung» auf die Handlung am Tier oder auf die Haltung (vgl. Kunzmann 2007, 110f.) dem Tier

gegenüber? Als Labortier «verwendet» werden auch andere Tiere – kommt das «Übermaß» zustande, weil wir es dafür eigens herstellen? Wir könnten darin eine übermäßige Instrumentalisierung sehen, wie wir das auch beim Menschen täten, der eben nur zu diesem Zweck hergestellt wird – jeder Selbstzweck, jedes Dasein um seiner selbst wird gezeugt. Dann läge das Problem eher auf der Ebene der «Gesinnung», neutraler gesagt, auf der Ebene der Intentionen. Für Hauskeller (Hauskeller 2009; 46) geht es hier um solche Haltungen: «Die beiden Begriffe [Erniedrigung und Instrumentalisierung] scheinen weniger etwas zu bezeichnen, das wir mit Tieren tun, als vielmehr den Geist, mit dem wir es tun.»

Diese Überformung des Tieres durch die Zwecksetzung des Menschen, eben seine Instrumentalisierung oder vollständige Instrumentalisierung der Tiere bildet einen konstanten Einwand gegen die Anwendung biotechnologischer Verfahren an ihnen:

*«So ist nach Auffassung des Bundesverbandes der Tierversuchgegner das Klonen von Tieren grundsätzlich abzulehnen, da hierdurch die genetische Identität eines Individuums gezielt bestimmt und nach dem Menschen zweckdienlichen Interessen festgelegt werde. Dies geschehe in einem Maße, wie es durch konventionelle Züchtung nicht möglich sei.» (Dt. Bundestag 2000, 68)*

Dieser Lesart hatte früher schon Irrgang widersprochen:

*«Den Tieren eine Menschenpersonalität zu unterstellen, die eine Instrumentalisierung wie bei Menschen verbieten würde, ist nicht zu begründen und hätte, falls man sie doch begründen könnte, weitreichende Konsequenzen.» (Irrgang 1998, 75)*

Die von Irrgang angedeuteten Konsequenzen gingen zweifelsohne weit über das Klonierungsverbot hinaus. Wir könnten solche Konsequenzen ziehen und (Irrgang 1998, 75) uns Gedanken über «einen vollständigen Vegetarismus beim Menschen» machen. Nähmen wir das «Instrumentalisierungsverbot» als Teil unserer Haltung Tieren gegenüber konsequent ernst, dann

müssten wir weite Teile der sozialen Praxis sehr kritisch überdenken. Doch nicht einmal die Schweizer Gesetzgebung geht so weit, dass sie ein striktes *Verbot* der übermäßigen Instrumentalisierung erlasse, sondern sie unter die Belastungen von Tieren zählt, die «durch überwiegende Interessen gerechtfertigt werden» müssen. Diesen Standpunkt teilen wir. Wenn wir unterstellen dürfen, dass es gute, moralisch wertige Gründe für eine entsprechende Praxis der Forschung gibt, wird auch rechtfertigungspflichtig, wer sie einstellen möchte. Aber das Prinzip formuliert auch, dass gegen die Interessen des Menschen ein Eigenwert des Tieres steht.

Die enge Verknüpfung von Würde, Individualität und dem *Verbot* des Klonierens macht ersichtlich mächtige Anleihen bei dem, was sich üblicherweise bei Menschen mit dieser Trias verknüpft. Aus einer solchen Verknüpfung resultierten Urteile wie das folgende:

*«Eine Verletzung der Würde des Tieres als Mitgeschöpf wird ... darin gesehen, dass Tieren durch eine identische Vervielfältigung ihre natürliche Identität und Einzigartigkeit genommen werde. Ein klares Verbot der Tierklonierung sei daher selbst dann erforderlich, wenn sie nicht mit Schmerzen, Leiden oder Schäden für die betroffenen Tiere verbunden wäre.» (Dt. Bundestag 2000, 68)*

Hier läge der moralische Skrupel ein wenig anders: Die tatsächlich gebrochene «natürliche Identität» ist das Problem. Allerdings lokalisiert diese Position etwas rasch den Grund für die Einmaligkeit eines Wesens in seiner Genetik. Wenn mit dieser «Einmaligkeit» ein Schutzgut gegeben wäre, gälte dies *a fortiori* natürlich auch für Primaten. Ist aber aus der individuellen Kombination von Basenpaaren schon ein Grund gewonnen, diese nicht zu replizieren?

Gerade im Versuchstierbereich ist das Klonieren Teil der gängigen Praxis; das allein rechtfertigt noch nichts. Aber wir müssten abermals auf moralische Maßstäbe verweisen, die wir am Menschen gewonnen haben, um gegen sie zu opponieren, eben unter Verweis auf eine Individualität, eine Einmaligkeit, deren Schutz wir für den Menschen reklamieren.

In unserem Kontext stellt sich die Frage etwas anders dar: Gelten andere Regeln bei «Primaten» als bei anderen Tieren? Könnte es also ein moralisches Verbot des Klonens eben nur bei Primaten oder bei Menschenaffen geben?

Man könnte versuchen, ein solches Verbot aus dem Argument der Individualität, aber jetzt im Vollsinn, zu gewinnen. Eine solche Zuschreibung ergibt sich möglicherweise aus einer Hochschätzung der hohen «Individualität» von manchen Primaten; streng genommen wohl einiger Großer Menschenaffen. Dies stünde im Einklang mit unserer Darstellung von deren moralisch relevanter Weise des «In-der-Welt-Seins».

Man könnte sogar noch einen Schritt weitergehen: Wir könnten anerkennen, dass Große Menschenaffen in etwas wie einer geschichtlichen Welt leben, in der jeder von ihnen als Teil einer sozialen Kommunikationsgemeinschaft und Glied einer Tradition eine unverrückbare Rangstelle in der Geschichte seines Stammes und in der Geschichte dieses Planeten hat. Dann allerdings sprechen wir streng genommen nicht mehr von Individualität, sondern von Singularität. Diese wird auch nicht mehr durch die genetische «Einmaligkeit» konstituiert, sondern eben durch lebensweltliche Bezugsgrößen.

Wir billigen Wesen einen ganz besonderen Rang zu, weil sie in der Geschichte der Welt so nur einmal und unersetzlich vorkommen. Die Hochschätzung dieser Einmaligkeit ist in der Tat mit dem Konzept und der Vorstellung von «Würde» beim Menschen verknüpft. Allerdings begründet sich diese Hochschätzung letztlich nicht auf die «Entwicklung von Gehirn, Sprechorganen und Organen zur Umgestaltung [der] Umwelt» (Irrgang 1998, 75), sondern in einer auf Metaphysik der Einmaligkeit (vgl. Kunzmann 2010, 77f.), die sich ihrerseits als Erbe des christlichen Schöpfungsdenkens lesen lässt. Auf dem Hintergrund des biblisch-christlichen Credo von einer Schöpfung, die einen Anfang und ein Ende kennt, in der jedes Wesen nur einmal aufscheint und wieder verglüht, in der also nichts beliebig und nichts beliebig vertauschbar und ersetzlich ist, gewinnt das Einzelne ungeheuer an Wert. Daraus leben unsere Begriffe von Würde nicht unerheblich, auch wenn sie sich im Begründungsdiskurs und in der Anwendung von diesem metaphysischen Horizont gelöst haben, und von den religiösen

Ursprüngen schon gar nichts mehr wissen müssen oder wollen. Solche Vorannahmen rein «ethisch» zu konstruieren oder zu rekonstruieren, dürfte schwerfallen.

#### 5.4 Transgene Primaten

Die wissenschaftlichen «Erträge» des letzten Jahres liegen nicht eigentlich im Klonieren, sondern in der Kombination von Durchbrüchen, die es ermöglichen könnten, Primaten gezielt gentechnisch so zu verändern, dass sie kontrolliert und dauerhaft als Modelltiere für genetisch bedingte Krankheiten des Menschen geeignet wären.

*«Erika Sasaki and her colleagues at the Central Institute for Experimental Animals in Kawasaki injected viral vectors with green fluorescent protein (GFP) into 91 marmoset embryos, then transferred the 80 healthy transgenic embryos to surrogate mothers. Five offspring were born – including twins Kei and Kou... – all of which expressed the glowing transgene in some features at some point during development. Most exciting, says Sasaki, was the birth in April of a male produced by conventional in vitro fertilization using Kou's sperm. Since then, two more glowing second-generation marmosets have been born.» (Cyranoski 2009)*

Der gentechnische Eingriff auf Primaten als solcher war also nicht das durchschlagende Novum; die erste gentechnische Veränderung von Affen liegt schon einige Zeit zurück:

*«In 2001, a group led by Chan and Gerald Schatten, then at the Oregon Regional Primate Research Center in Portland and now at the University of Pittsburgh, Pennsylvania, introduced GFP into a rhesus macaque oocyte and produced the animal named ANDi.» (Cyranoski 2009)*

*«In fact, transgenic modification of rhesus monkeys using retroviral vectors and a lentiviral vector ... has been attempted. In these studies, genomic integration and expression of the transgene was observed in the placenta, but not in the infants' somatic tissues.» (Sasaki et al. 2009)*

Was sich inzwischen verändert hat, war:

- Eine gentechnische Veränderung wurde durchgeführt, die gezielt auf die Erzeugung einer menschlichen Erkrankung im Modelltier zielt: «In 2008, Chan reported rhesus macaques with the Huntington's disease gene.» (Cyranoski 2009)
- Die erwähnte Etablierung einer stabilen Generationenfolge transgener Primaten:

*«The birth of this transgenic marmoset baby is undoubtedly a milestone. The cumbersome and often frustrating process of making a transgenic animal from scratch need now only occur with founder animals. Subsequent generations can be produced by natural propagation, with the eventual establishment of transgene-specific monkey colonies – a potentially invaluable resource for studying incurable human disorders, and one that may also contribute to preserving endangered primate species.» (Schatten et al. 2009)*

Hiermit werden Primaten in einen Handlungszusammenhang gestellt, der in größerem Stil, wenn man so sagen darf, die Domäne von Modelltieren wie Mäusen war. Dies scheint ein Anlass zu sein, warum die Frage nach Primaten im Tierversuch neue Nahrung hatte.

Auf diese Frage nach der gentechnischen Veränderung von Primaten zum Zwecke der Nutzung als Versuchstier (eine andere ist nicht in Sicht) sind vier Antworten denkbar; wir beziehen dabei weiterhin die Überlegungen zur Würde des Tieres mit ein:

- Die radikale Ablehnung einer solchen Praxis transgener Versuchstiere überhaupt.
- Eine solche Praxis kennt Grenzen, die für alle Tiere gelten.
- Eine solche Praxis hat besondere strikte Grenzen für Primaten oder für bestimmte Primaten.
- Eine solche Praxis lässt sich rechtfertigen, wo immer sie durch den Nutzen mit Blick auf den Menschen gerechtfertigt werden kann.



#### 5.4.1 Ablehnung transgener Versuchstiere überhaupt

Gegen die radikale Ablehnung spricht in ethischer Hinsicht gerade nicht, dass in der Praxis transgene Modelltiere schon zum weltweiten Standard gehören. Auch eine weit verbreitete soziale Praxis kann natürlich zum Gegenstand moralischer Ablehnung und politischen Protestes werden. Tierversuche als solche und solche mit transgenen Tiere sind Gegenstand von Protest. Immerhin war es der Widerstand gegen die Gentechnik an nichtmenschlichen Lebewesen, der das Prinzip einer «Würde der Kreatur» formulierte. Im ersten Gutachten genau dazu hieß es bei Praetorius und Saladin:

*«Gentechnische Eingriffe [...] bedeuten stets einen Angriff auf [...] die Würde der Kreatur; denn die Kreatur wird dadurch offensichtlich und entschieden instrumentalisiert, sie wird in ihrer biologischen Grundstruktur so verändert, dass sie als Objekt menschlicher Nutzung bessere Dienste leisten kann. Die «Verdinglichung» der Kreatur erhält damit einen neuen grellen Ausdruck.» (Praetorius/Saladin 1996, 93f.)*

Verschärft man diese Position, erhielte man als Antwort auf die Frage nach transgenen Primaten: Jede gentechnische Veränderung *bedeutet* eine vollständige Instrumentalisierung des Tieres und ist damit unvereinbar mit der Würde der Kreatur. Diese radikale Position schliesse natürlich auch die gentechnische Veränderung an Primaten aus, wiederum *a fortiori*. Allerdings macht die hier formulierte grundsätzliche Ablehnung einige Annahmen, die wiederum der Begründung bedürfen, vor allem die, dass jeder gentechnischer Eingriff die «Grundstruktur» verändert, und dass dies im Falle gentechnischer Eingriff eine andere Qualität hat als etwa in der konventionellen Zucht. Beide sind auf eine Anpassung des Tieres an die Nutzungsinteressen des Menschen abgestellt. Wird hier eine falsche Gesinnung inkriminiert oder ein illegitimer Zugriff auf einen Schutzraum genetischer Identität, die der Mensch nicht antasten dürfe? Setzen entsprechende Praktiken tatsächlich eine «Verdinglichung» des Tieres voraus?

Teilt man diese radikale Opposition nicht, fällt die Antwort auf die Frage nach der prinzipiellen moralischen Zulässigkeit differenzierter aus: Es muss gewichtige Gründe geben, die für den Einsatz

transgener Tiere sprechen. Allerdings unterliegt dieser weiteren Restriktionen, die nach zwei Seiten hin formuliert werden können: Denn zum einen ist die «Eingriffstiefe» der Modifikation ein Kriterium; wenn gentechnische Verfahren an Tieren nicht *eo ipso* (rechtlich oder moralisch) verboten sein sollen, hat es durchaus seinen Sinn zu differenzieren, in welcher Weise und mit welchen Konsequenzen für das Tier gentechnische Verfahren zum Zuge kommen. Zum anderen sind nicht alle Modelltiere gleich, was zurück zur Fragen nach den «Primaten» führt.

#### 5.4.2 Kriterien, die für gentechnische Veränderung an Tieren allgemein gelten

Maßvoller wird die Position, wenn sie nicht jede, sondern qualifizierte Veränderungen ausschließt, etwa eine *vollständige* Instrumentalisierung. Jede gentechnische Veränderung, die die Tiere selbst zum Mittel für die Erreichung menschlicher Zwecke *vollständig* instrumentalisiert (vgl. Rippe 2000, 5), ist unvereinbar mit der Würde der Kreatur. Rippes eigenes Beispiel war der «Einsatz gentechnischer Blocker bei Riesenkarpfen, die die Ausschüttung von Wachstumshormonen regulieren.» (ebd.) Auf der Suche nach Kriterien, wann eine solche totale Instrumentalisierung vorliegt, haben sich in der Diskussion der letzten Jahre (vgl. zum Folgenden Kunzmann/Odparlik 2008) zwei Argumentationsfiguren herausgestellt.

Die eine besteht im Rekurs auf die für die jeweiligen Lebewesen charakteristischen Anlagen. Tiere und Pflanzen sind moralisch zu berücksichtigen, weil sie «einen Sinn» haben, in der Doppelbedeutung des Wortes, also auf etwas hin ausgerichtet sind und die Erreichung dessen für sie selbst einen Sinn hat. In der aktuellen Diskussion hat sich dafür der aristotelische (oder pseudo-aristotelische) Terminus «*telos*» eingebürgert. Damit handelt man sich in der Philosophie viele Probleme und eine lange Problemgeschichte ein: Die Welt oder ihre Gegenstände nach dem Muster einer zielgerichteten Ordnung, einer Teleologie zu denken, ist dem aufgeklärten Denken höchst suspekt. Dennoch dürfte es uns schwerfallen, nicht wahrzunehmen, dass Pflanzen und Tiere «so gebaut sind», dass sie mit ihrer Umwelt zurecht kommen und sich in ihr erhalten können. Für die Bewertung

der Praxis wird die Entfaltung des «telos» wichtig sein, denn darin liegt ein Kriterium dafür, in welchem Maße der Mensch in Tiere und Pflanzen eingreift. Je drastischer er die «capabilities» reduziert, desto heftiger der Angriff auf die Würde. Je stärker der Mensch das «telos» der belebten Dinge überformt, desto mehr instrumentalisiert er sie. Daher das Unbehagen, wenn er die Versuchstiere dergestalt verändert, dass sie gar keinen eigenen Zweck mehr haben oder haben können, sondern eben nur als Messinstrumente taugen. Die Diskussion um die Nutzung des philosophisch heiklen Begriffs des «telos», gerade mit Blick auf die gentechnische Veränderung von Tieren dauert an (vgl. die Diskussion bei Ferrari 2008, Kap. 5).

Die zweite «Strategie» orientiert sich am Konzept der Integrität (vgl. Schmidt 2008). Das Konzept hat den Charme, genauer anzugeben, worin eine Verletzung besteht. Bei Balzer et al. heißt es: «Ein Vorstoß gegen die kreatürliche Würde liegt dann vor, ... wenn Lebewesen darin beeinträchtigt werden, jene Funktionen und Fähigkeiten auszuüben, die Wesen ihrer Art in der Regel haben» (Balzer et al 1998, 60). Damit lassen sich Grade des Eingriffs unterscheiden. Maßgabe ist dabei, wie intensiv eine solche Veränderung an einem Wesen ist, gemessen an seiner «natürlichen» Ausstattung.

K. Schmidt z.B. hat eine Gradualisierung in vier Stufen (K. Schmidt 2008) vorgeschlagen: Diese reichen von Null- Reduktion beim Hinzufügung von Eigenschaften über die Reduktion kontingenter Eigenschaften, etwa eine Allergie-Resistenz, und einer wesentliche Reduktion (z.B. induzierter Blindheit) zu einer maximalen Reduktion bis zu den AMLs, den *animal microencephalic lumps*: «Tiere», denen alle Eigenschaften fehlen und alle nicht benötigten Körperteile und Funktionen, bis auf die, die nötig sind, um für Menschen das produzieren zu können, was er eben von solchen Organismen haben will. Im schlimmsten Falle reichen dafür «Klumpen» mit Minimalhirn. Das moralische Gewicht eines Eingriffs hängt ersichtlich am Grad der Reduktion, das ein gentechnischer Eingriff bedeutet.

Aber: Reduktion von was?

Ersichtlich legen zumindest Blazer et. al. zugrunde, was man die «Natur» des Tieres nennen könnte, wobei «Natur» hier bedeutet, was wir als die «Natur der Dinge» bzw. die der Lebewesen

kennen: Das, was die jeweilige «Entität» zu dem macht, was es ist, als reale, individuelle Konkretion eines «Wesens» das ihn zu dem macht, was es ist. Bernard E. Rollin (1995, 157) hat dies einmal in die Fassung «the pigness of the pig, the cowness of the cow» gebracht. Wie reduzieren das Tier an dem, was ihm sozusagen wesensmäßig zukommt; je tiefer der gentechnische Eingriff geht. Dass eine solche Rede sowohl biologisch wie philosophisch hochgradig problematisch, kann und soll gar nicht bestritten werden.

Der entscheidende Gedanke dabei ist aber, dass wir das Einzelne, wenn wir es würdigen, im Einklang mit dem Bild behandeln, was wir für seine Natur, sein Wesen halten – eben seine Eigenart wahren. Weniger pathetisch und eher pragmatisch, können wir es als Maßstab für den Erhalt von «Integrität» nehmen, inwieweit Tiere ihr jeweils eigenes Gut verwirklichen, also in der erwähnten pseudo-aristotelischen Formel ihr *telos* realisieren.

Damit rücken die Kriterien in den Vordergrund, die wir am Einzeltier festmachen können, das ein «lebensfähiges» Ganzes darstellt. Als Kriterien kommen in Frage:

- the wholeness and completeness,
  - the balance in species-specificity,
  - the capacity to independently maintain itself.
- (Mepham 2000, 70)

Diese Kriterien gelten nun für alle Eingriffe gleichermaßen, ob züchterisch oder gentechnisch, ob für Nutztiere oder Versuchstiere, ob für Primaten oder andere Tiere. Mit Blick auf die avisierte Nutzung von Primaten als Modelltieren sehen wir massive Beeinträchtigungen der tierlichen Integrität voraus, denn Ziel des Unternehmens soll es ja gerade sein, massive Schädigungen des Organismus im Körper des Versuchstieres zu induzieren. Wir haben, wenn der Vergleich gestattet ist, eine ähnlich problematische Sachlage wie bei der «Onko-Maus», nämlich eine von Menschen eingebrachte Störung, die nach beiden Kriterienkatalogen extrem in die Fähigkeit des Tieres zum Selbsterhalt und damit zur Wahrung seines eigenen Gutes eingreift. Plakatativ gesagt: Menschen programmieren Tiere auf ihren Untergang.

Dies ist eine Folge der fatalen Dialektik solcher Versuche: Sie überhaupt zu rechtfertigen, heißt, auf ernstzunehmende, schwerste

Störungen am Menschen zu verweisen, zu deren Beforschung mit der Chance auf Besserung sie dienen sollen. Sie durchzuführen heißt gegebenenfalls (nicht notwendig), gerade diese schwersten Störungen zu induzieren.

Wenn das Forschungsziel hochrangig genug ist, lassen wir heftigere Eingriffe zu, müssten dann aber immer bessere Gründe für eine Rechtfertigung verlangen. Je tiefer die Verletzungen der tierlichen Integrität, gemessen an seiner organischen Ganzheit oder an der Vollständigkeit seiner «Natur» sind, desto besser müssen die Gründe sein.

Wir lassen die juristische Frage beiseite, ob man, wie das Bremer Gericht (S.23) unterstellen kann, «wissenschaftlicher Grundlagenforschung» werde im Tierschutzrecht «ein kultureller Eigenwert beigemessen, die für den Menschen daraus zu erwartende konkrete Leidensminderung bleibt grundsätzlich außer Betracht.» In ethischer Hinsicht ist eine solche Position höchst fraglich. Selbst wenn wir in Rechnung stellen, dass bei Grundlagenforschung der Weg zu einer sinnvollen Nutzung weit, unklar und nicht sicher sein kann, wäre allein der «kulturelle Eigenwert» von Wissen nicht geeignet, massive Eingriffe in die Integrität von Tieren zu rechtfertigen, sei es gentechnisch oder sonst zootechnisch. Die Leidensminderung für den Menschen, zumindest als Fluchtpunkt wissenschaftlicher Bemühungen außer Acht zu lassen, ist gerade dann nicht verantwortbar, wenn «tief greifend in die Fähigkeiten» (Schweizer TSchG, Art. 3 a) von Tieren eingegriffen wird.

Die Tiefe eines solchen Eingriffs in die Integrität ergibt sich entweder aus der Tiefe der Reduktion (Schmidt) tierlicher Eigenschaften oder aus der Wirkung des Eingriffs auf die Fähigkeit eines Tieres, sich selbst zu erhalten und zu entwickeln (Mepham).

Zwei Perspektiven sind aber bei näherer Hinsicht zu unterscheiden: Nehmen wir bei gentechnischen Veränderungen Maß an den Veränderungen des Einzelwesens oder gewinnen wir den Maßstab für die Beeinträchtigung aus dem Vergleich zu dem, was ihm seiner Art nach, *ut in plurimis*, zukommt?

Der Unterschied zwischen diesen beiden Dimensionen fällt bei Organismen nicht leicht ins Auge, weil das Individuum als Funktions Ganzes so gliedert ist, wie es eben der Art entspricht, und dieses Gefüge wiederum das eigene Gut des Lebewesens erhält. «Als notwendige Bedingung für den Besitz des eigenen Wohlerge-

hens und damit letztlich auch für die Zuschreibung eines normativen Eigenwertes gilt ... der strebende, auf (art-)spezifische Ziele ausgerichtete Charakter eines Lebewesens» (Schmidt 2008, 133).

Wir könnten dies eine «dynamische Interpretation der Integrität» (Odpalik 2010, 134) nennen; sie «scheint in den bioethischen Debatten z.B. dann auf, wenn im Zusammenhang mit der Rede von der Integrität einzelner Lebewesen auf ihre «Fähigkeit zu Selbstaufbau und Selbsterhalt» verwiesen wird» (Odpalik 2010, 134). Doch gerade mit Blick auf die gentechnische Veränderung steht daneben oder dahinter noch eine zweite Figur: «Häufig wird diese Interpretation von Integrität aber vermischt mit statischen Aspekten, indem nicht nur die Gedeihfähigkeit eines Lebewesens sondern parallel dazu auch immer wieder die artgemäße Gestalt als Kriterium für die Bestimmung des Zustands eines Lebewesen hinsichtlich seiner Unversehrtheit verwiesen wird» (Odpalik 2010, 134). Es ist aber ungleich komplizierter, dieser «statischen» Integrität bioethisch Geltung zu verschaffen: Das Wohlergehen von Tieren wird heute weithin als ein Gut mit moralischer Relevanz akzeptiert, und Störungen und Minderungen davon als ein Übel, was hier alles nicht nochmals eigens begründet werden muss. Während Störungen des dynamischen Geschehens von Selbstaufbau und Selbsterhaltung als Minderung des Tierwohls ethisch wertig sind, ist es sehr viel voraussetzungsreicher, die Integrität mit Blick auf das «Artgemäße» oder «Arteigene» schützen zu wollen. Auch wenn es offenkundig starke «biokonservative» Intuitionen gibt, ist es sehr viel schwerer, «the mouseness of the mouse» und die «apeness of the ape» argumentativ in den Rang von Schützgütern zu heben.

Wenn es um die Beeinträchtigung von Lebewesen durch gentechnische Maßnahmen geht, greifen, wie gesagt, beide Perspektiven ineinander, weil eben eine Störung des arteigenen Funktions Ganzes von Lebewesen in aller Regel mit einer Einschränkung möglichen Wohlergehens oder des Gedeihens einhergeht: «Sobald wir wissen, mit was für einer Art von Ding wir es zu tun haben, können wir um Prinzip auch wissen, wann seine Integrität beschädigt ist und wann nicht» (Hauskeller 2009, 55).

Für diese Fälle liefert die Diskussion um die Integrität einen plausiblen Kriterien-Katalog. Danach bemisst sich, wie sehr das tierliche Individuum durch Maßnahmen des Menschen belastet

ist. Nimmt man dies wiederum zum Maßstab, dann mündet die Diskussion aber wieder zurück zu allgemeinen Fragen der Tierschutzethik. Durch die Gentechnik erfährt sie aber eine Variation, eine Erweiterung und eine Zuschärfung. Erweitert wird sie um den Bereich, der einem Tier über sein unmittelbares Wohlergehen hinaus zustünde, wenn es im Vollbesitz dessen wäre, was sich «seiner Art» gemäß in ihm ausprägen könnte. Für das Klonieren ergibt sich eine differenzierende Sichtweise, die die Orientierung am «Wohl» des Tieres in einem prinzipiellen Sinn ernster nimmt als die bekannte Orientierung am «Leid» der Tiere und wird die Tierschutzethik zuschärft.

Dies gilt zunächst für alle Tiere; es bleibt aber noch die Frage, ob dies Besonderungen erfährt, wenn es sich bei diesen Tieren um «Primaten» handelt.

#### 5.4.3 Besonderheiten für Primaten oder für bestimmte Primaten

Die «Zurichtung» von Primaten als Versuchstiere verlangt in der Tat besondere Kautelen. Der Grund dafür liegt, wie dargetan, nicht in der Zugehörigkeit zur «Ordnung» im biologischen Sinn. Mit den oben entwickelten Prinzipien erscheint es uns nicht sinnvoll, die Zugehörigkeit zu dieser biologischen Ordnung als solche zum Grund für besondere Schutzrechte zu nehmen. Dafür kämen eben nur die genetische und phylogenetische Nähe zum Menschen in Betracht, die als solche keinen moralischen Sonderstatus bedingen. Aus den oben dargelegten Gründen wenden wir uns gegen eine solche Privilegierung von «Primaten» und stellen uns durchaus gegen die aktuelle europäische Gesetzgebung zum Thema.

Aber man kann jenen Affenarten sehr wohl auch mit Blick auf den gentechnischen Zugriff eine eigene Rolle zuschreiben, die genau jene moralrelevante Besonderheiten ausweisen, die wir als Grund für ihre exponierte «Subjekthaftigkeit» genannt haben.

Wir können die moralische Messlatte aus höher legen, und zwar aus zwei verschiedenen Gründen:

Erstens, weil wir es mit *besonderen Tieren* zu tun haben, die eine solche erhöhte «Subjekthaftigkeit» aufweisen.

Zweitens, weil gentechnische Eingriffe genau *deren besondere Eigenschaften* gefährden, die Grundlage einer solchen «Subjekthaftigkeit» sind.

Wenn wir die oben skizzierten Überlegungen zur Wahrung von Integrität als Maßstab für die Achtung von Würde auf die gentechnische Veränderung von Affen anwenden, dann lässt sich gut herausstellen, warum wir hier eine besondere Art von Tieren vor uns haben: Ihr Modus des «In-der-Welt-Seins», sofern er uns zugänglich ist, ihre Wachheit, ihre hohe Aufmerksamkeit, ihr episodisches Gedächtnis, aber auch ihr Sozialbezug und ihre offenkundig ausgeprägte Befähigung zu Selbst-Bewusstsein stellen ein außerordentlich komplexes System dar. Letzteres ist in einer biozentrisch wie einer pathozentrischen Bewertung von Bedeutung, unterstellen wir doch, dass selbst-bewusste Wesen subjektiv und objektiv mehr darunter «leiden» können, wenn sie in ihrer Physis eingeschränkt werden. In dem Maße, in dem wir Affen eine andere, im Vergleich zu anderen Tieren geschärfte Selbsterfahrung zugestehen und Indizien dafür beobachten, in diesem Maße müssen wir auch annehmen, dass sie Einschränkungen als negativ erfahren und bewerten können. Dies kann schon vor aller Gentechnik von hoher Bedeutung sein, z.B. wenn es um die von der EKAH 2006 diskutierte Depressionsforschung an Affen geht. Dies wird auch gelten, wenn sie zu Modelltieren für die Erforschung der Genetik etwa von Parkinsonismus gemacht werden sollen, was gerade diesen Tieren eine hohe Belastung auferlegen würde. Jede «Nutzung» von Affen, die eine entsprechende Konstitution mitbringen, sei sie gentechnisch oder nicht, hat dem Umstand Rechnung zu tragen, dass es «sensible» Tiere sind.

Unter dem Gesichtspunkt von Integrität nämlich dürfte es darüber hinaus schwer fallen, bei ihnen gentechnisch Veränderungen zu induzieren, die nicht zugleich zu größeren Störungen dieses ganzen balancierten Organismus führen. Kirsten Schmidt (2008, 39) rechnet z.B. eine vom Menschen induzierte Blindheit von Hühnern unter die «Eliminierung wesentlicher artspezifischer Eigenschaften, Fähigkeiten und Bedürfnisse». Für einen Vogel, der, wie bei Vögeln üblich, stark von seinem ausgeprägten Gesichtssinn abhängt, bedeutet es eine massive Störung, wenn er gerade darin eingeschränkt ist. Es handelt sich eben um eine drastische Minderung des integralen Gefüges. Genau dies aber wird es für einen Affen bedeuten, wenn wir ihn, zootechnisch oder gentechnisch, um die kognitiven Fähigkeiten bringen, die für seine «*species specificity*» kennzeichnend sind.

Dies mündet in die zweite kritische Anfrage, wenn der gentechnische Eingriff die somatischen Grundlagen eben jener kognitiven Fähigkeiten verändern soll, deretwegen wir den Tieren einen so hohen Status innerhalb der Tierethik einräumen. Wir haben dafür zwar noch keinen *konkreten* Anhaltspunkt für die Forschung an Primaten, aber es gibt bei anderen Tieren durchaus die technische Modifikation «psychischer» Eigenschaften (vgl. Kunzmann 2007, 47), etwa zur Stressresistenz bei Schweinen. Es ist denkbar, auch bei Primaten bzw. bei Affen zu versuchen, ihre Eigenschaften als Versuchstiere in eine gewünschte Richtung zu modifizieren. Entweder, damit sie insgesamt besser in die Versuche «passen» oder aber gezielt entsprechend verändert wären, etwa zur Erforschung der Depression. In diesen Fällen hätten wir eine Reduktion der tierlichen Integrität mit der verschärfenden Maßgabe, dass hier das «Bewusstsein» von Tieren gesteuert wird, die wir eben deswegen für besonders schützenswert halten.

Aus diesem Grund ist die Verknüpfung der beiden Argumentationsfigur wichtig: Dass nämlich jede Störung der tierlichen Integrität gerade bei Affen besonders schwer wiegt, weil wir es mit Tieren zu tun haben, die in besonderer Weise «wach» durch ihr Leben gehen und in erhöhtem Maße Subjekte ihres Lebens sind. Dies wiederum verdanken sie ihrer kognitiven Ausstattung und genau an diesem Punkt wird die beabsichtigte Nutzung von Primaten zur Erforschung gerade schwerer neurologischer Defekte des Menschen besonderen Argwohn erregen:

*«The advance will lead to more sophisticated models for human disease, physiological development and neurogenetics. And in so doing, it will inevitably draw more attention from animal-rights activists.» (Editorial Nature 459, 483, 28 Mai 2009)*

Hier kommt die oben erwähnte Dialektik des Tierversuchs an Primaten voll zum Tragen: Sinnvoll wird diese Forschung nur, wenn es um wirklich gravierende gesundheitliche Probleme geht. Gleichzeitig bedeutet dies unter Umständen, besonders aufmerksamen und relativ selbst-bewussten Lebewesen auch, vielleicht gerade in den Grundlagen dieses Bewusstseins massiv zu stören. Dies wird es umgekehrt sehr viel schwerer machen, die damit einhergehenden Belastungen durch die Ver-

suche zur rechtfertigen. Dazu kommt noch verschärfend, dass der gedachte Einsatz von Affen als Modelltier für die Genetik und Pathophysiologie neurodegenerativer Erkrankungen sie notwendigerweise dessen beraubt, weswegen wir ihnen ein solch hohen Rang zubilligen. Um hier keine Missverständnisse zu nähren: Bei den aktuellen Vorgängen, die durch Gerichtsverfahren öffentliches Aufsehen erregten und erregen, geht es nicht darum, die zu beforschenden Störungen an der Tieren hervorzurufen, sondern die Funktionen zu ermitteln. Wenn wir aber einen «Alzheimer-Affen» hätten, der von Menschenhand dazu gemacht wird, diese Krankheit auszubilden, hätten wir die massive Kombination aller möglichen Einwände: Unter den oben genannten Gesichtspunkten des «telos» und der Integrität sind damit die beabsichtigten Einsatzorte transgener Primaten ganz besonders problematisch. Veränderungen, die auf die Erzeugung tödlicher Effekte zielen, stehen dem Eigenwert und der Integrität von Tieren diametral entgegen. Das wäre so, als rein somatisches Ereignis, auch bei anderen Tieren. Bei Primaten (mit entsprechend kognitiver Ausstattung) beträfen sie aber darüber hinaus Tiere, die solche Belastungen mutmaßlich härter treffen als sinnesphysiologisch und kognitiv einfachere Formen tierlichen Lebens. Durch die induzierte Störung seines Bewusstseins hätten wir ihn seiner «artgemäßen Fähigkeiten» massiv beraubt. Und wir hätten ihn schließlich um die somatischen Grundlagen all dessen gebracht, warum er uns in erster Linie so schützenswert erscheint, eben wegen seiner Fähigkeit, «für sich» ein Leben zu führen.

Wir stehen am Ende in der dichtesten Verschärfung des anfänglichen Dilemmas aller Forschung an «Primaten»: Nur sie teilen mit den Menschen all die Eigenschaften, die Modelltiere haben müssen, damit man von ihnen sinnvolle Ergebnisse erwarten kann. Damit stellt der rechtfertigende Grund, warum ausgerechnet sie als Modelltier dienen sollen, zugleich den wichtigsten Grund dar, warum sie dies nicht dürfen oder sollen.

#### 5.4.4 Prinzipiell zu rechtfertigen?

Auf dieses Dilemma gibt es zwei prinzipielle Antworten:

Die eine lautet, Kriterien wie die Integrität durchgängig anzuwenden und eine Linie strikter moralischer Begrenzung einzuziehen. Dann hieße das Prinzip besser schon Unantastbarkeit. Mit der Wahrung der Menschenwürde berufen wir uns auf eine nicht-verhandelbare Grenze des Zugriffs, definitiv unabhängig von den Kosten und Konsequenzen einer solchen undurchdringlichen Grenzziehung.

Können, ja müssten wir eine klare Grenze auch für Primaten ziehen? Wir könnten auf festen Grenzen insistieren, die unter keinen Umständen überschritten werden dürfen. Wir könnten dies ferner anhand der Kriterien von Mepham auch inhaltlich füllen: Ein Tier, das gentechnisch oder züchterisch als Lebewesen so reduziert ist, dass es nicht mehr selbständig am Leben bleiben kann, wäre ein solch massiver Grenzfall. Nach allen drei Mephamschen Kriterien ist ein Tier, das an einer schweren neurodegenerativen Krankheit leidet, substantiell in seiner Integrität geschädigt. Aus den angeführten Gründen sind transgene Affen, die eine neurodegenerative Störung ausbilden werden, beste Kandidaten für einen solchen Grenzfall, weil sie ihnen die subjektive Steuerung ihres Lebens unmöglich macht, die ihnen ihre «Natur» erlauben würde.

Die Antwort auf die Frage, ob wir sozusagen «Onko-Primaten» herstellen dürfen, die dann eben Alzheimer-Primaten oder Huntington-Primaten wären, ist von aus dieser Position klar zu verneinen. Lebewesen, die sich und ihrer Umgebung so bewusst sind, die in solch besonderem Maße «*subjects of a life*» sind, stehen dann einfach für solche Forschung nicht zur Verfügung. Sie dürfen nicht, um es sehr drastisch zu sagen, auf ihren eigenen Untergang programmiert werden, nicht auf ihren physischen und nicht auf ihren psychischen.

Dies wäre die Konsequenz, wenn wir ihnen eine «Würde» zusprechen, die sich die Menschenwürde zum Vorbild nimmt und daraus ableitet, dass bestimmte Wesen nicht vernutzt, instrumentalisiert werden dürfen, auch nicht für «eine gute Sache». Diese Würde wäre unabwägbar. Der erhöhte Selbststand zumindest einiger Affenarten könnte das Zusprechen einer solchen Würde

begründen und tut dies, zumindest in der Perspektive des *Great Ape Projects* und anderer.

Wir könnten einen anderen, eher mit dem Tierschutzrecht konformen Weg einschlagen, der die Korrelation des «vernünftigen Grundes» mit der Schwere der Minderung von Integrität zum Maßstab nimmt. Das Gericht in Bremen (S. 22) hat geurteilt:

*«Die Berufung auf eine absolute Belastungsobergrenze für Tierversuche ist hingegen mit dem geltenden TierSchG nicht vereinbar. Ob ein Versuch zulässig ist oder nicht, kann nach geltendem Recht, nur das Resultat einer Güterabwägung sein, die verlangt, dass nach § 7 Abs. 3 S. 1 TierSchG die Belange des Versuchszwecks und die Belange der Versuchstiere gegeneinander und untereinander gerecht abgewogen werden.»*

Wir gingen damit den Weg, wie ihn auch das Schweizer Tierschutzgesetz vorsieht, wo sich die Notwendigkeit einer Güterabwägung aus Art. 3a ergibt. Eine Minderung der tierlichen Integrität verlangt also nach rechtfertigenden Gründen und die müssen umso substantieller sein, je stärker die Minderung ausfällt. Dieses allgemeine Prinzip gilt auch, wenn sie gentechnisch induziert ist.

Eine Achtung der Würde von Tieren schließt eine Güterabwägung nicht aus (wie dies die Menschenwürde verlangte), sondern verlangt diese gerade. Wer Tiere massiven Belastungen aussetzt, muss gute Gründe beibringen. Diese Gründe müssen umso besser ausfallen, je stärker die Belastungen sind. Dann hätten wir im geschilderten Falle der «Alzheimer-Primaten» nach allen vorgestellten Prinzipien ein Höchstmaß an belastenden Umständen. Dann müsste ihnen allerdings auch eine außerordentlich stabile Rechtfertigung vorangehen.

Wir preisen in letzterem Fall die hohe Belastung gleichsam in die Rechtfertigung ein und verlangen entsprechend gewichtige Gründe. Dann müssen wir im Einzelfall nicht nur prüfen, ob wir in genau diesem Fall den Nutzen für den Menschen noch für einen «guten Grund» halten Wir müssen, wie eben im Tierversuch allgemein, auch nach Kriterien der Geeignetheit, der Angemessenheit und der Unabwendbarkeit etc. fragen. Wie in der Diskussion um den Tierversuch üblich, stoßen wir dabei an die

Grenzen dessen, was in dieser Hinsicht bei der Grundlagenforschung zu erheben ist.

Die Besonderheit liegt bei dieser letzten Position daran, dass sie bereit wäre, im «Notfall» das Leben eines Affen, sogar das eines Menschenaffen zu opfern, wenn es dem Lebenserhalt eines Menschen dient. Wir würden an dieser Stelle durchaus unterstellen, dass dies auch im Einklang mit den moralischen Intuitionen der meisten Menschen wäre. Es ließen sich dafür auch ethische Prinzipien in Anschlag bringen, von denen wir mit der Wahrung der Menschenwürde eines, das für uns entscheidende vorgestellt haben.

Selbst Gunnarsson würde in einem solchen radikalen Vergleich für den Menschen entscheiden:

*«I think that most humans have a higher moral status and that, in most cases, we should thus save a human rather than a great ape out of a burning forest if we had to choose.» (Gunnarsson 2008, 310)*

Er würde aber anders urteilen, als es die Wahrung der Menschenwürde nahelegt:

*«This does not imply that, to prolong the life of a human being for a few months, we are permitted to kill a great ape for its organs.» (Gunnarsson 2008, 310)*

Die Menschenwürde geböte, wenn es zu einem solchen Konflikt käme, den Vorrang menschlicher Existenz, eben, weil wir sie dem *Überleben des Affen* nicht opfern dürfte. Dies ist ja die Kehrseite einer solchen Abwägung: Geht es in der Tat um solche Entscheidungen, bei denen reale Interessen von Menschen an wichtigen Gütern auf dem Spiel stehen, dann, um Klaus Peter Rippes Punkt nochmals zu Geltung zu bringen, bedeutet eine Aufnahme von Primaten in die volle moralische Gemeinschaft keine Ausweitung, sondern eine völlige Neubestimmung derselben. Gunnarssons Votum gibt Zeugnis davon, wie es sich ohne die Dimension der Menschenwürde denkt: Wie in einem Brennglas verdichten sich die beiden grundsätzlichen ethischen Ansätze. Ganz außer acht bleibt die Frage, wer denn die Grenzen ziehen soll, und nach welchem Maßstab: Hat der Mensch noch ein paar Wochen zu leben? Ein

paar Jahre? Ist die Lebensspanne ein Kriterium? Wer macht die Lebensspanne zum Kriterium? Aus der Perspektive der Menschenwürde bedeuten solche Abwägungen *ipso facto* eine Abweisung des Prinzips. Die Schutzrechte des Menschen ergeben sich nicht aus seinen Eigenschaften, sie reduzieren sich nicht mit ihnen, inklusive der noch zu erwartenden Lebensspanne.<sup>8</sup>

Das Problem bei den hier zur Rede stehenden Versuchen liegt präziser darin, dass wir es nicht mit solchen Entscheidungen «in Griffnähe» zu tun haben, sondern mit dem Leben vieler Menschen und dem Leben vieler Versuchstiere und eben nicht einer direkten Handlungsoption, sondern mit solchen, bei denen Tun oder Unterlassen erst viel später zu erfassbaren und sicheren Konsequenzen führt. All dies gehört schon wieder zur Logik, sozusagen zur «Mechanik» der Rechtfertigung von Tierversuchen, die wir hier nicht ausbreiten wollten.

Durch den Einsatz transgener Primaten entstehen aus unserer Sicht keine grundsätzlich neuen Fragen; allerdings verschärfen sich schon bestehende ganz drastisch, denn mit Blick auf die enormen Belastungen, die für die Tiere zu erwarten sind, und mit Blick auf die Primaten als durchaus besondere Tiere, die ihnen mutmaßlich in besonderer Weise ausgesetzt sein werden, stellen solche Prozeduren eine ganz außergewöhnliche Instrumentalisierung dar.

Damit rechtfertigt sich, warum den «Primaten» ein ganz besonderer Status zukommt.

---

<sup>8</sup> Es ist durchaus instruktiv, in diesem Zusammenhang zur Kenntnis zu nehmen, wie das dt. Bundesverfassungsgericht das Prinzip der Menschenwürde anwendet auf Menschen, die nur noch ein paar Stunden oder Minuten zu leben haben, nämlich in der Hand von Terroristen, die ihr Flugzeug gekapert haben und es zum Absturz bringen werden. Das BVerfG urteilt BVerfG, 1 BvR 357/05 vom 15.2.2006, Nr. 119): «Jeder Mensch besitzt als Person diese Würde, ohne Rücksicht auf seine Eigenschaften, seinen körperlichen oder geistigen Zustand, seine Leistungen und seinen sozialen Status. Sie kann keinem Menschen genommen werden. Verletzbar ist aber der Achtungsanspruch, der sich aus ihr ergibt. Das gilt unabhängig auch von der voraussichtlichen Dauer des individuellen menschlichen Lebens.»

## 5.5 Chimären aus Menschen und Primaten

Der Oxfordder Ethiker Julian Savulescu hält in einem Interview mit einem australischen Fernsehsender die Schaffung einer echten Chimäre aus Schimpanse und Mensch (vgl. auch Degrazia 2007) nicht nur für machbar, sondern für ethisch wünschenswert.<sup>9</sup> Seine Begründung lautet: Wir könnten verstehen lernen, wann Menschen die Fähigkeit zu sprechen und zu kommunizieren erwerben und könnten eventuell für spätere Epidemien therapeutische Einsichten gewinnen. Dahinter steht die utilitaristische Grundüberzeugung, dass der Gesamtnutzen aus der Chimärenentstehung mögliche individuelle Schäden überwiegt, wenn beispielsweise bei den Versuchen zur Chimärenbildung einige der Chimären schwere Schädigungen erleiden würden.

Allerdings lässt sich dagegen als Hauptargument, das zugleich den fundamentalen Unterschied zwischen utilitaristischer und an der Menschenwürde orientierter Argumentation verdeutlicht, Folgendes einwenden: Die Unsicherheit der Experimente und der nicht klare Status des neuen Mensch-Schimpanse-Organismus, ob er nämlich Mensch oder Tier ist und ob ihm darum Menschenwürde zukommt, machen derartige Forschungsvorhaben ethisch unzulässig. Einer solchen Chimäre ist nämlich tutoristisch Menschenwürde zuzuerkennen, zumal bereits für die Schimpansen umstritten ist, ob ihnen nicht eine der Menschenwürde vergleichbare Würde zukommt. Wenn ihr aber Menschenwürde zuzuerkennen ist, dann sind Forschungsvorhaben unzulässig, die eine schwerwiegende Bedrohung der körperlichen Unversehrtheit oder sogar des Lebens befürchten lassen.

Dazu kommt eine weitere ethisch relevante Überlegung. Es steht anzunehmen, dass dem neu geschaffenen Mischwesen Fähigkeiten zukommen, die diejenigen eines Schimpansen überschreiten, zugleich aber nicht an die Fähigkeiten normal begabter Menschen heranreichen. Hier könnte das Argument von Habermas, das er im Kontext der genetischen Veränderung der menschlichen Keimbahn entwickelt hat, seine eigentliche Stoßkraft haben: Die Forscher, so könnte man seinen Gedankengang an unsere Fragestellung

<sup>9</sup> Vgl. <http://www.abc.net.au/tv/enoughrope/transcripts/s2374638.htm>. (eingesehen 04.04.2011).

anpassen, «haben ohne Konsensunterstellung allein nach eigenen Präferenzen entschieden, als verfügten sie über eine Sache. Da sich aber die Sache zur Person entwickelt [entwickeln könnte], nimmt der egozentrische Eingriff den Sinn einer kommunikativen Handlung an, die für den Heranwachsenden existentielle Folgen haben könnte» (Habermas 2002, 90), nämlich seine Autonomie im Sinne von Selbstbestimmung einzuschränken. Mit der Einschränkung der Autonomie wird aber wiederum ein wesentliches Grundrecht berührt, nämlich das Recht auf Selbstbestimmung. Dabei nimmt Habermas auch einen wichtigen Gedanken von Hans Jonas (zit. nach Habermas 2002, 85) auf:

*«Aber wessen Macht ist das – und über wen oder was? Offenbar die Macht Jetziger über Kommende, welche die wehrlosen Objekte vorausliegender Entscheidungen der Planer sind.»*

Es werden Mischwesen geschaffen, so könnte man diese Gedanken aufnehmen, die in die Welt gestellt werden, ohne dass dabei berücksichtigt wird, wie es diesen Mischwesen geht.

Was aber ist zu dem Einwand gegen eine solche Herstellung eines Mensch-Schimpansen-Wesens zu sagen, der mit der Horrorvision der Grenzüberschreitung zwischen den Gattungen operiert? Er könnte behaupten: Es könnte eine neue Art zwischen Mensch und Tier entstehen, die beispielsweise für eine neue Form von Sklaverei verwendet wird, und sei es zu den oben genannten Forschungszwecken. Auf diese Weise könnten mühsam erworbene Grundrechte erneut bedroht werden. Dieses Argument könnte man mit dem Zitat von Habermas stützen:

*«Je rücksichtsloser nun die Intervention durch die Zusammensetzung des menschlichen Genoms hindurchgreift, umso mehr gleicht sich der klinische Stil des Umgangs an den biotechnischen Stil des Eingriffs an und verwirrt die intuitive Unterscheidung zwischen Gewachsenem und Gemachtem.» (Habermas 2002, 85)*

Weiter verschärfend ließe sich formulieren: Die bewusste, rücksichtslose Überschreitung der Gattungsgrenzen, z.B. zwischen Mensch und Schimpanse, zerstört die Unterscheidung zwischen Gewachsenem und Gemachtem und kann schreckliche Folgen



haben. Die Möglichkeit der Versklavung von Lebewesen, denen möglicherweise eine der Menschenwürde äquivalente Würde zukommt, trifft sich mit der oben vertretenen Ablehnung dieser Vorhaben. Hier zeigt sozusagen das Vorsichtsargument (precautionary principle) seine Bedeutung.

Wie aber steht es mit der grundsätzlichen Anfrage, ob es uns überhaupt erlaubt sein könnte, Mischwesen aus Mensch und Tier zu schaffen und so die Grenze zwischen Gewachsenem und Gemachtem zu überschreiten, wenn man hypothetisch und wohl auch kontrafaktisch annehmen würde, die Folgen wären nicht schrecklich, sondern beförderten das Wohlergehen auf unserem Planeten?

Auf diese Anfrage lässt sich antworten: Diese Grenzüberschreitung schafft eine neue Gattung aus Mensch und Tier, deren einzelne «Exemplare» von ihren Fähigkeiten aber mit hoher Wahrscheinlichkeit hinter den Fähigkeiten der «normalen» Menschen zurückbleiben werden – falls sie überhaupt lebensfähig sind. Zwar ist es evolutiv angelegt, dass sich auch Gattungen zu neuen Gattungen weiterentwickeln, wobei freilich die Chimärenbildung aus Mensch und Schimpanse evolutiv so nicht möglich ist, auch wenn es in der Natur – allerdings nicht auf der Ebene der Wirbeltiere – bei der Phagocytose derartige Vorgänge gibt. In dieser Hinsicht wäre die angedachte Grenzüberschreitung also nicht radikal neu. Neu aber wäre es, dass Menschen sozusagen Mischwesen konstruieren. Dazu kommt, dass derartige Forschungsvorhaben billigend in Kauf nehmen würden, dass viele dieser Mischwesen, denen möglicherweise eine der Menschenwürde vergleichbare Würde zukommt, bei ihrer Herstellung zugrunde gehen oder schwer geschädigt geboren werden.

## 6. Ergebnisse

Der Gang der Überlegungen führt uns am Ende zur Feststellung, dass die Innovationen in der «Nutzung» von Primaten nicht gänzlich neue Fragen in die Tierethik tragen, aber bestehende verschärfen. Eine ohnehin bestehende Dialektik spitzt sich zu: Primaten kommen als Modelltier dort in Frage, wo nur sie besondere Eigenschaften aufweisen; Eigenschaften, die sie wie keine andere Gruppe von Tieren mit dem Menschen verbindet. Darin liegt zugleich der Grund, warum eine solche Nutzung in tierethischer Sicht äußerst problematisch ist. «The stronger the physiological reasons for using other primates as models for human beings in laboratory experiments, the stronger the ethical and humanitarian reasons for not doing so» (Balls 1995, 607), Wir ziehen den ausgezeichneten moralischen Status von Primaten ausdrücklich nicht aus ihrer «Nähe» zum Menschen. Doch dass sie eine höchst bemerkenswerte und höchst schützenswerte Lebensform «gleichsam eigenen Rechts» (H. Jonas) verwirklichen, sollte ebenfalls deutlich geworden sein.

Die neueren biotechnischen Entwicklungen «ziehen» eine besondere Gruppe, eine Ordnung von Tieren, in Handlungskontexte hinein, die schon bei anderen Tieren emotionale Abwehr und gegenläufige Intuitionen hervorrufen. Es wird schwierig bleiben, für solche Versuche bei Primaten eine Rechtfertigung beizubringen, die den Namen verdient. Besonders hochrangige Ziele müssen in einem plausiblen Erwartungshorizont zu erkennen sein. Auch wenn wir es nicht unternommen haben, die Güterabwägung einzelner Versuche oder Versuchsreihen zu konstruieren, scheint uns klar, dass die Messlatte hier besonders hoch liegt.

Vor allem die gentechnische Veränderung von Tieren, die darauf abstellt, gezielt schwere organische Störungen zu Versuchszwecken zu induzieren, ruft große Bedenken hervor, die sich ethisch ausbuchstabieren lassen. Weil damit in die elementare Selbstzwecklichkeit individuellen tierlichen Lebens eingegriffen wird, anders

gesagt: das unterstellte telos von Tieren überformt und gestört wird, sind solche Versuche als besonders deutliche Formen der Instrumentalisierung aufzufassen. Dies ist nicht von jeder tierethischen Position aus selbstverständlich. Der hier gewählte und vertretene Standpunkt resultiert aus Überlegungen, wie sie sich in der kurzen, aber reichen Auslegungsgeschichte der «Würde der Kreatur» als einer «Würde des Tieres» gezeigt und erwiesen haben. Damit ist ein doppelter Anspruch gesetzt, nämlich den *Eigenwert* und die *Eigenart* von Tieren zu respektieren. Für beides ist gerade die gentechnische Veränderung eine Bedrohung; beides aber stellt gerade bei Affen ein hohes Gut dar.

Ausgangspunkt und Kriterien für diese Wertung sind die Kategorien von Würde und Integrität. Gilt dies für Tiere allgemein, verschärft es sich bei den «Primaten» in dem Maße, als man plausibel von ihnen sagen kann, sie hätten in einer besonderen Weise einen Eigenwert, der moralisch hoch zu schätzen ist.

Wir legen eine Reihe von Argumenten vor, warum Primaten durchaus etwas «Besonderes» sind, wiederum unter Verweis und mit Blick auf eine Theorie der «Würde des Tieres». Diese Argumente fokussieren darauf, den Eigenwert von Tieren umso höher zu taxieren, je mehr der Träger dieses Wertes diesen Wert selbst realisiert. Dies enthält eine voraussetzungsreiche Begründung, aber keine willkürliche, wie uns scheint: Wesen, die auf so vielfältige Art Subjekte ihres eigenen Lebens sind, realisieren einen solchen Eigenwert in anderer Weise, intensiver, «höher», individueller als andere. Die Primatenforschung zeigt uns diese Tiere als außerordentlich reich und «begabt», ja kreativ in der Bewältigung ihrer natürlichen und ihrer sozialen Welt. Ihrer Welt. Denn wenn wir die Tendenz der Forschung richtig einordnen, verzichtet sie zunehmend darauf, «Primaten» daran zu messen, wie sie sich in unserer Welt bewähren. Dies alles hindert nicht daran, sie auch zu beforschen mit dem Ziel, daraus etwas für uns und unsere evolutionäre Mitgift zu lesen.

In ihrer Welt, «für sich», sind Primaten imposante Tiere mit ganz erstaunlichen Eigenschaften und Eigenheiten, die wir aber in Teilen auch bei anderen Tierarten annehmen müssen (oder dürfen), wenn auch nicht so gebündelt. Dies alles sollte gerade nicht an der Ähnlichkeit mit uns Menschen gemessen werden, hängt aber davon ab, wie gut wir Menschen dies «erkennen» und «einordnen»

können. Gerade weil sie uns unzweifelhaft näher sind als andere Säugetiere oder Vögel, ist es ein eigenes methodisches Problem, ihre Weise des In-der-Welt-Seins adäquat zu interpretieren.

Wenn die moralische Schätzung dieser Tiere die Würdigung ihrer Eigenart einschließt, dann steht ihnen aus guten, tier-ethischen Gründen ein äußerst bedachter Umgang mit ihnen zu. Dies gälte auch für andere Tierarten, die ein hohes Maß von Sozialität und von Selbst-Sein realisieren. Diese Einschätzung ist keine Frage der Zugehörigkeit zur biologischen Ordnung «Primates», die nach ganz anderen Kriterien klassifiziert. Darin liegt ein für die aktuelle politische Diskussion und die erfolgte Gesetzgebung kritischer Punkt, der diese Tier-Ordnung aus anthropozentrischen Gründen heraushebt. Wir wenden uns nicht gegen eine Auszeichnung oder Besonderung von Affen im Tierschutzrecht, aber gegen die arbiträre und nicht sachgerechte Begründung dafür. Bemisst man die Schutzräume, die Menschen Tieren aus moralischen Gründen zubilligen, an deren je eigener «Würde», dann ist sehr differenziert auf die empirischen Befunde zu achten. Selbst wenn diese die nicht eindeutig sind, müssen wir uns für die verschiedenen Arten im wahrsten Sinne «ein Bild» machen; es geht eben darum, die «Eigenart» ernst zu nehmen, soweit sie sich uns zeigt.

Dies schließt eine «Nutzung» von Primaten nach unserem Urteil allerdings nicht kategorisch aus. Wie weit sie moralisch und ethisch zu rechtfertigen ist, hängt an der Grundentscheidung, ob die Achtung vor der «Würde des Tieres» eine nicht verhandelbare Grenze des Zulässigen einzieht. Wenn dies nicht der Fall ist, verlangt sie aber besonders gute Rechtfertigungen, und auch hier steigen die Ansprüche bei den vorgestellten Innovationen. Sie im Einzelnen nach den allgemein akzeptierten Regeln zu bewerten, war hier nicht Gegenstand der Untersuchung, die aber aufgezeigt hat, warum sie ganz besonderen Ansprüchen genügen müssen

Eine Gruppe von Tieren, die ganz unabhängig von konkreten Streitfragen und Konfliktfeldern hohes bioethisches Interesse erweckt, findet sich genau in solchen Streitfragen wieder. Schon diesseits ihrer Rolle als Versuchstier erwecken Primaten wie kein anderer Typ von Tieren die Frage nach der «moralischen Gemeinschaft» und nach den Gründen, warum die Grenze dieser Gemeinschaft so gezogen wird, wie dies der Fall ist. Nicht wenige erheben die Forderung, die «Unsinnsgrenze» zwischen den menschlichen

und den nicht-menschlichen Primaten aufzumachen oder ganz einzureißen. Die moralrelevanten Unterschiede seien nur graduell und die Grenzfälle, die «marginal cases», finden sich in gleichen Konstellationen auf beiden Seiten.

Diesen Forderungen schließen wir uns programmatisch nicht an. Unser Urteil, ob wir Primaten (gemeint sind meist Affen oder Menschenaffen) in die Gemeinschaft derer aufnehmen, denen wir, wie den Menschen, besondere Rechte und besondere Würde zusprechen beruht auf dem Prinzip der Menschenwürde. Wir gewinnen diese Antwort aus einer Interpretation der Menschenwürde, die auf ein ihr wesentliches Moment abhebt. Das Prinzip schließt nämlich gerade aus, die Gemeinschaft derer, denen Menschenwürde zukommt, anhand von Eigenschaften zu begrenzen: Ein wesentlicher Ertrag der Formulierung und Präzisierung des Prinzips im 20. Jahrhundert stellt es klar heraus: Es ist nicht statthaft, und es hebt den Sinn der Menschenwürde auf, Unterschiede unter ihren Trägern zu machen. Wenn Eigenschaften es nicht erlauben, Individuen aus dem Kreis auszuschließen, verbietet es die Logik der Menschenwürde umgekehrt, andere einzugemeinden. Wir höben einen wesentlichen, nach der geschichtlichen Erfahrung sogar, *den* wesentlichen rechtlichen, ethischen und zivilisatorischen Ertrag der Menschenwürde auf, wenn wir sie an dieser Stelle aufweichten. Die Zugehörigkeit zu dieser moralischen Gemeinschaft bestimmen wir nicht neu, ohne sie aufzuheben.

Dies gilt auch dann, wenn die Kandidaten, wie zumindest die Menschenaffen, zu so großartigen Dingen befähigt sind. Dies, nicht ihre «Nähe zum Menschen» wiederum rechtfertigt ohne weiteres, ihnen unter den Tieren einen besonderen Rang einzuräumen, der alle Handlungen an ihnen an extreme Vorsicht und Achtung durch den Menschen bindet. Nach dem moralischen Status von Primaten befragt, geben wir also positiv viele Gründe, warum sie als Tier, nicht als Abschattungen des Menschen, einen außerordentlich hohen Stellenwert verdienen.

## 7. Literatur

Adams, Douglas/Carwardine, Mark(1993): Meeting a Gorilla. In: Cavalieri, Paula/Singer, Peter (Hrsg.): The Great Ape Project. Equality beyond Humanity. New York, S. 19–23.

Allen, C. (2001): Cognitive Relatives and Moral Relations. In: Beck, B.B./Stoinski, T.S./Hutchins, M./Maple, T.L./Norton, B./Rowan, A./Stevens, E.F. und Arluke, A. (Hrsg.): Great apes and humans: the ethics of coexistence. Washington/London, S. 261–273.

Allen, C. (2006): Ethics and the science of animal minds. In: Theoretical Medicine and Bioethics 27, S. 375–394.

Allen, C./Bekoff, M. (2007): Animal minds, cognitive ethology, and ethics. In: The Journal of Ethics 11, S. 299–317.

Andrews, K. (1996): The First Step in the Case for Great Ape Equality: The Argument for Other Minds In: Etica & Animali 8, S. 131–141.

Anstötz, Christoph (1993): Profoundly Intellectually Disabled Humans and the Great Apes: A Comparison. In: Cavalieri, Paula/Singer, Peter (Hrsg.): The Great Ape Project. Equality beyond Humanity. New York, S. 158–172.

Arluke, A. (2001): Perspectives on the Ethical Status of Great Apes. In: Beck, B.B./Stoinski, T.S./Hutchins, M./Maple, T.L./Norton, B./Rowan, A./Stevens, E.F. und Arluke, A. (Hrsg.): Great apes and humans: the ethics of coexistence. Washington/London, 367–378.

Armstrong, S.J./Botzler, R.G. (Hrsg.) (2003): The animal ethics reader. 1. Aufl., London/New York.

- Baas, T. (2009): A first for monkey models. In: SciBX: Science-Business eXchange 2, S. 1–2.
- Bailey, J/Taylor K. (2009): The SCHER Report on Non-human Primate Research – Biased and Deeply Flawed, ATLA 37, 427–435, 2009
- Balls, M. (1995): Chimpanzee Medical Experiments: Moral, Legal and Scientific Concerns. In: ATLA – Alternatives to Laboratory Animals 23, S. 607–614.
- Balzer, P et al. (1998): Menschenwürde vs. Würde der Kreatur. Freiburg/München.
- BBAW (2001): Stellungnahme der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften zur Frage des reproduktiven Klonierens von Menschen BBAW/PR-13/2001 vom 10.07.01
- BBC News (2007): Breakthrough in primate cloning, <http://news.bbc.co.uk/go/pr/fr/-/2/hi/science/nature/7094215.stm>, eingesehen am 20.03.2010.
- Beck, B.B./Stoinski, T.S./Hutchins, M./Maple, T.L./Norton, B./Rowan, A./Stevens, E.F./Arluke, A. (Hrsg.) (2001): Great apes and humans: the ethics of coexistence. Washington/London.
- Bekoff, M. (2003): Deep Ethology, Animal Rights, and The Great Ape/Animal Project: Resisting Speciesism and Expanding the Community of Equals. In: Armstrong, S.J./Botzler, R.G. (Hrsg.): The animal ethics reader. 1. Aufl., London/New York, S. 119–124.
- Bekoff, M. (2004): Wild justice and fair play: cooperation, forgiveness, and morality in animals. In: Biology & Philosophy 19, S. 489–520.
- Birnbacher, Dieter (2001): Selbstbewußte Tiere und bewußtseinsfähige Maschinen – Grenzgänge am Rand des Personenbegriffs. In: Sturma, Dieter (Hrsg.): Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie. Paderborn, S. 301–321.
- Boesch, C. (1996): Three approaches for assessing chimpanzee culture. In: Russon, A.E./Bard, K.A./Parker, S.T. (Hrsg.): Reaching into thought – The minds of the great apes. Cambridge, S. 404–430.
- Boyd Group (2002): The Boyd Group Papers on The use of Non-Human Primates in Research and Testing. Hrsg. von The British Psychological Society. Leicester.
- Boysen, S.T./Kuhlmeier, V. (2001): Conceptual Capacities of Chimpanzees. In: Beck, B.B./Stoinski, T.S./Hutchins, M./Maple, T.L./Norton, B./Rowan, A./Stevens, E.F./Arluke, A. (Hrsg.): Great apes and humans: the ethics of coexistence. Washington/London, S. 215–229.
- Braun, S. (2002): Das Klonieren von Tieren. Baden-Baden.
- Brenner, Andreas (2002): Der Menschen und der Menschenaffen Würde. In: Liechti, Martin (Hrsg.): Die Würde des Tieres. Erlangen, S. 243–258.
- Browne, D. (2004): Do dolphins know their own minds? In: Biology & Philosophy 19, S. 633–653.
- Bundesgericht (CH), Urteil vom 7. Oktober 2009, AZ: 2C\_421/2008, 2009
- Bundesgericht (CH), Urteil vom 7. Oktober 2009, AZ: 2C\_422/2008, 2009
- Burkard, F.-P. (2000): Kulturphilosophie. Freiburg – München
- Butynski, T.M. (2001): Africa's great apes. In: Beck, B.B./Stoinski, T.S./Hutchins, M./Maple, T.L./Norton, B./Rowan, A./Stevens, E.F./Arluke, A. (Hrsg.): Great apes and humans: the ethics of coexistence. Washington/London, S. 3–56.
- Byrne, J.A./Pedersen, D.A./Clepper, L.L./Nelson, M./Sanger, W.G./Gokhale, S./Wolf, D.P./Mitalipov, S.M. (2007): Producing primate embryonic stem cells by somatic cell nuclear transfer. In: Nature 450, S. 497–502.
- Byrne, R.W. (1996): The misunderstood ape: Cognitive skills of the gorilla. In: Russon, A.E./Bard, K.A./Parker, S.T. (Hrsg.): Reaching into thought – The minds of the great apes. Cambridge, S.111–130.

- Call, J./Tomasello, M. (1996): The effects of humans on the cognitive development of apes. In: Russon, A.E./Bard, K.A./Parker, S.T. (Hrsg.): *Reaching into thought – The minds of the great apes*. Cambridge, S. 371–403.
- Camporesi, S./Bortolotti, L. (2008): Reproductive cloning in humans and therapeutic cloning in primates: is the ethical debate catching up with the recent scientific advances? . In: *Journal of Medical Ethics* 34, S. e15.
- Caulfield, T. (2003): Human cloning laws, human dignity and the poverty of the policy making dialogue. In: *BMC Medical Ethics* 4, S. E3.
- Cavalieri, P. (2006): Ethics, animals and the nonhuman great apes. In: *Journal of Biosciences* 31, S. 509–512.
- Cavalieri, P./Singer, P. (1995): The Great Ape Project: Premises and Implications. In: *ATLA – Alternatives to Laboratory Animals* 23, S.626–631.
- Cicero (1994): *De Officiis* (ed. M. Winterbottom). Oxford University Press, Oxford.
- Commission of the European Communities (2008): COM(2008) 543/5, Proposal for a Directive of the European Parliament and of the Council on the protection of animals used for scientific purposes. Brüssel.
- Commission of the European Communities (2008): SEC(2008) 2410, Commission Staff Working Paper accompanying the Proposal for a Directive of the European Parliament and of the Council on the protection of animals used for scientific purposes. Brüssel.
- Conlee, K. (2003): Great Ape Research: Exposing the Hard Facts and Pursuing a Ban. In: *The AV Magazine*, 3, S. 12–14.
- Conlee, K.M. (2008): Chimpanzees in research and testing worldwide: Overview, oversight and applicable laws. In: *Alternatives to Animal Testing and Experimentation* 14, S. 111–118.
- Conlee, K.M./Hoffeld, E.H./Stephens, M.L. (2004): A demographic Analysis of Primate Research in the United States. In: *ATLA – Alternatives to Laboratory Animals* 32, S. 315–322.
- Corbey, R. (2007): Menschen, Menschenaffen, Affenmenschen. Zur Geschichte der Idee der menschlichen Sonderstellung. In: *Interdisziplinäre Arbeitsgemeinschaft Tierethik* (Hrsg.): *Tierrechte. Eine interdisziplinäre Herausforderung*. Erlangen, S. 54–70.
- Council of Europe (Hrsg.) (2006): *Animal Welfare*. Strasbourg Cedex.
- Croce, P. (1995): Animals, apes, Men: Equally Victims of Vivisection. In: *ATLA – Alternatives to Laboratory Animals* 23, S. 642–643.
- Cyranoski, D. (2007): Cloned monkey stem cells produced. In: *Nature News Online*, <http://www.nature.com/news/2007/071114/full/news.2007.245.html>, eingesehen am 20.03.2010.
- De Waal, F.B.M./Aureli, F. (1996): Consolation, reconciliation, and a possible cognitive difference between macaques and chimpanzees. In: Russon, A.E./Bard, K.A./Parker, S.T. (Hrsg.): *Reaching into thought – The minds of the great apes*. Cambridge, S. 80–110.
- Degrazia, D. (1997): Great apes, dolphins, and the concept of personhood. In: *Southern Journal of Philosophy* 35, 1997, S. 301–320.
- Degrazia, D. (2007): Human-animal chimeras: Human dignity, moral status, and species prejudice. In: *Metaphilosophy* 38, S. 309–329.
- Dennett, Daniel C. (2005): Das Bewußtsein der Tiere: Was ist wichtig und warum? In: Perler, Dominik/Wild, Markus (Hrsg.): *Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion*. Frankfurt am Main, S. 389–407.
- Derby, P. (2003): Primate Exploitation: An Entertainment Exposé. In: *The AV Magazine*, 3, S. 15–17.
- Deutscher Bundestag (2007): *Tierschutzbericht 2007*, BT-Drucks. 16/5044, Berlin.

Deutsches Primatenzentrum (2008): Stellungnahme des Deutschen Primatenzentrums, Göttingen zum Vorschlag für eine Richtlinie des Europäischen Parlaments und des Rates zum Schutz der für wissenschaftliche Zwecke verwendeten Tiere (873/08). Göttingen.

Diamond, C. (2004): Eating Meat and Eating People. In: Sunstein, C.R./Nussbaum, M.C. (Hrsg.): *Animal Rights. Current Debates and New Directions*. New York, S. 93–107.

Diamond, Jared: *The Third Chimpanzee* (1993). In: Cavalieri, Paula/Singer, Peter (Hrsg.): *The Great Ape Project. Equality beyond Humanity*. New York, S. 88–101.

Dunbar, R. I. M. (1993): What's in a Classification? In: Cavalieri, Paula/Singer, Peter (Hrsg.): *The Great Ape Project. Equality beyond Humanity*. New York, S. 109–112.

Dupré, John: *Gespräche mit Affen* (2005). Reflexionen über die wissenschaftliche Erforschung der Sprache. In: Perler, Dominik/Wild, Markus (Hrsg.): *Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion*, Frankfurt am Main, S. 295–322.

EKAH/EKTV (2001) «Die Würde des Tieres». Eine gemeinsame Stellungnahme der Eidgenössischen Ethikkommission für die Gentechnik im ausserhumanen Bereich (EKAH) und der Eidgenössischen Kommission für Tierversuche (EKTV) zur Konkretisierung der Würde der Kreatur beim Tier. Bern

EKTV/EKAH (2006) Bericht der Eidgenössischen Kommission für Tierversuche (EKTV) und der Eidgenössischen Ethikkommission für die Biotechnologie im Ausserhumanbereich (EKAH): *Forschung an Primaten – eine ethische Bewertung*. Bern.

Epstein, R.A. (2004): Animals as Objects, or Subjects, of Rights. In: Sunstein, C.R./Nussbaum, M.C. (Hrsg.): *Animal Rights. Current Debates and New Directions*. New York, S. 143–161.

European Commission-Health & Consumer Protection Directorate-General (2002): *The Need for Non-Human Primates in Biomedical Research*. Statement of the Scientific Steering Committee, adopted at its Meeting of 4–5 April 2002. Brüssel.

European Parliament (2007): Declaration of the European Parliament on primates in scientific experiments, EP reference number: DCL-0040/2007/P6\_TA-PROV(2007)00407, date of adoption: 25.09.2007.

Fouts, Roger S./Fouts, Deborah H.: Chimpanzees' Use of Sign Language. In: Cavalieri, Paula/Singer, Peter (Hrsg.): *The Great Ape Project. Equality beyond Humanity*. New York 1993, S. 28–41.

Francione, G.L. (2004): Animals – Property or Persons? In: Sunstein, C.R./Nussbaum, M.C. (Hrsg.): *Animal Rights. Current Debates and New Directions*. New York, S. 108–142.

Francione, Gary L. (1993): Personhood, Property and Legal Competence. In: Cavalieri, Paula/Singer, Peter (Hrsg.): *The Great Ape Project. Equality beyond Humanity*. New York, S. 248–257.

Friedli, K. (2009): Die Würde des Tieres in der neuen Schweizer Tierschutzgesetzgebung. In: *Journal für Verbraucherschutz und Lebensmittelsicherheit* 4, S. 387–392.

Geldermann, H. (2009): Gentechnik an Tieren – Schwerpunkte der Entwicklungen und Anwendungen in der Tier-Biotechnologie. In: *Journal für Verbraucherschutz und Lebensmittelsicherheit* 4, S. 377–386.

Gesellschaft für Primatologie (2009): *Ethische Grundsätze und Richtlinien der Gesellschaft für Primatologie für die Forschung an Nichtmenschlichen Primaten*. [http://www.gf-primatologie.de/pdf/GfP\\_Ethikpapier\\_2009.pdf](http://www.gf-primatologie.de/pdf/GfP_Ethikpapier_2009.pdf), eingesehen am 20.03.2010.

Goetschel, Antoine (2000): Où en sommes-nous avec la dignité de l'animal et son statut juridique en Suisse et à l'étranger? In: Müller, Denis/Poltier, Hugues (Hrsg.): *La dignité de l'animal. Quel statut pur les animaux à l'heure des technosciences?* Genève, S. 103–125.

Gómez, J.C. (2003): Are Apes Persons? The Case for Primate Intersubjectivity. In: Armstrong, S.J./Botzler, R.G. (Hrsg.): *The animal ethics reader*. 1. Aufl., London/New York, S. 138–143.

Goodall, J. (1995): Why is it Unethical to use Chimpanzees in the Laboratory? In: *Atla – Alternatives to Laboratory Animals* 23, S. 615–620.

Goodall, Jane (1993): Chimpanzees – Bridging the Gap. In: Cavalieri, Paula/Singer, Peter (Hrsg.): *The Great Ape Project. Equality beyond Humanity*. New York, S. 10–18.

Gunnarsson, L. (2008) *The Great Apes and the Severely Disabled: Moral Status and Thick Evaluative Concepts*. *Ethic Theory Moral Prac* (2008) 11:305–326. DOI 10.1007/s10677-008-9107-9

Gurdon, J. (2008): Primate therapeutic cloning in practice. In: *Nature Biotechnology* 26, S. 64–65.

Habermas, J. (2002): *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt/M.

Hauskeller, M. (2009): *Biotechnologie und die Integrität des Lebens . Zug/Schweiz*

Häyry, Heta/Häyry, Matti (1993): Who's Like Us? In: Cavalieri, Paula/Singer, Peter (Hrsg.): *The Great Ape Project. Equality beyond Humanity*. New York, S. 173–182.

Heltne, P.G./Marquardt, L.A. (Hrsg.) (1989): *Understanding chimpanzees*. Cambridge(Mass.) u.a.

Heschl, A./Burkart, J. (2006): A new mark test for mirror self-recognition in non-human primates. In: *Primates* 47, S. 187–198.

Hirata, S. (2006): Book Review: Pär Segerdahl, William Fields, Sue Savage-Rumbaugh. *Kanzi's primal language: the cultural initiation of primates into language*. In: *Primates* 47, S. 284–286.

Hirata, S. (2009): Chimpanzee social intelligence: selfishness, altruism, and the mother-infant bond. In: *Primates* 50, S.3–11.

Hornbergs-Schwetzel, S. (2010a): *Forschungsklonen*. [http://www.drze.de/themen/blickpunkt/therap\\_klonen](http://www.drze.de/themen/blickpunkt/therap_klonen), eingesehen am 10.04.2010.

Hornbergs-Schwetzel, S. (2010b): *Tierversuche in der Forschung*. <http://www.drze.de/im-blickpunkt/tierversuche-in-der-forschung>, eingesehen am 10.04.2010.

Huffman, M.A./Hirata, S. (2004): An experimental study of leaf swallowing in captive chimpanzees: insights into the origin of a self-medicative behavior and the role of social learning. In: *Primates* 45, S. 113–118.

Hurford, J.R. (2007): *The origins of meaning. Language in the light of evolution*. Oxford.

Hutchins, M./Smith, B./Fulk, R./Perkins, L./Reinartz, G./Wharton, D. (2001): *Rights or Welfare: A Response to the Great Ape Project*. In: Beck, B.B./Stoinski, T.S./Hutchins, M./Maple, T.L./Norton, B./Rowan, A./Stevens, E.F./Arлуke, A. (Hrsg.): *Great apes and humans: the ethics of coexistence*. Washington/London, S. 329–366.

Illmensee, K. (2007): *Mammalian Cloning and its Discussion on Applications in Medicine*. In: *Journal of Reproductive Medicine and Endocrinology* 4, S. 6–16.

Ingensiep, H.W./Baranzke, H. (2008): *Das Tier*. Stuttgart.

Ingensiep, Hans Werner (1999): *Mensch und Menschenaffe. Die Besondere Beziehung*. In: Münch, Paul/Walz, Rainer (Hrsg.): *Tiere und Menschen. Geschichte und Aktualität eines prekären Verhältnisses*. 2 Aufl., Paderborn u.a., S. 429–446.

Johnson, K. (1995): *The Misuse of Chimpanzees in Biomedical Experiments*. In: *Atla – Alternatives to Laboratory Animals* 23, S. 648–651.

Kant, I. (1968) [1785]: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: AA IV, De Gruyter, Berlin

Kant, I. (1968) [1797]: *Metaphysik der Sitten*. In: AA VI, de Gruyter, Berlin, 203–494.

Kaup, F.-J./Schwibbe, M. (2002): *Primaten als Versuchstiere*. In: *Deutsche Tierärztliche Wochenschrift* 109, S. 104–108.

- Kite, S. (2003): Bureaucratic Blundering: The state of primate research in the European Union. In: *The AV Magazine* 3, S. 20–21.
- Knight, A. (2008): The beginning of the end for chimpanzee experiments? In: *Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine* 3, doi:10.1186/1747-5341-3-16.
- Kolber, A. (2001). Standing Upright: The Moral and Legal Standing of Humans and Other Apes. *STANFORD LAW REVIEW* Vol. 54; 163–204
- Kongregation für die Glaubenslehre (2008): Instruktion DIGNITAS PERSONAE über einige Fragen der Bioethik.
- Kuhse, H./Singer, P. (1999) Individuen, Menschen, Personen : Fragen des Lebens und Sterbens. St. Augustin.
- Kunzmann P. (2010): Würde und Kreatürlichkeit. In: Chr. Ammer, V. v. Bülow und M. Heimbucher (Hrsg.): Herausforderung Menschenwürde, Neukirchen-Vluy 2010
- Kunzmann S. Odparlik (2008): Tiere und Pflanzen als Gegenstand der Forschung – eingedenk ihrer Würde. *Bulletin der Vereinigung der Schweizerischen Hochschuldozenten*. 34. Jg. 3/4, Nov. 2008 S. 48–57.
- Kunzmann, P. (2007): Die Würde des Tieres. Zwischen Leerformel und Prinzip. Alber, Freiburg i. B.
- Kunzmann, P. (2009): Die «Würde der Kreatur» und die Frage nach dem moralischen Status von Pflanzen und Tieren bei gentechnischen Eingriffen. In: *Journal für Verbraucherschutz und Lebensmittelsicherheit* 4, S. 305–312.
- Kunzmann (2010) Würde und Kreatürlichkeit. In: Chr. Ammer, V. v. Bülow und M. Heimbucher (Hrsg.): Herausforderung Menschenwürde, Neukirchen-Vluy S. 61–79
- Langley, G. (1995): Present and Future Prospects for Using Alternatives to Chimpanzees in Research. In: *Atla – Alternatives to Laboratory Animals* 23, S. 634–641.
- Linden, E. (1986): *Silent partners : the legacy of the ape language experiments*, New York.
- Lutterbach, Hubertus (2003): *Das Paradies auf Erden den Menschen und Tieren ... Die Leitidee des kosmischen Friedens im Christentum*. In: Herberhold, Mechthild/Söling, Casper (Hrsg.): *Menschenrechte für Menschenaffen? Was Tier und Mensch unterscheidet*. Paderborn, S. 185–210.
- Marzluff, J. M./Angell, T. (2005): *In the Company of Crows and Ravens*. Yale University Press, New Haven.
- Matsumura, S. (1998): Book Review: Tomasello, M., Call, J.: *Primate Cognition*. In: *Primates* 39, S. 385–388.
- Meek, J. (2001): ANDi, first GM primate. Will humans be next? <http://www.guardian.co.uk/science/2001/jan/12/genetics.internationalnews>, eingesehen am 20.03.2010.
- Michael Quante.: *Person*. Berlin-New York 2007.
- Miles, H. Lyn White (1993): *Language and the Orang-utan: The Old «Person» of the Forest*. In: Cavalieri, Paula/Singer, Peter (Hrsg.): *The Great Ape Project. Equality beyond Humanity*. New York, S. 42–57.
- Mitchell, Robert W. (1993): *Humans, Nonhumans and Personhood*. In: Cavalieri, Paula/Singer, Peter (Hrsg.): *The Great Ape Project. Equality beyond Humanity*. New York, S. 237–247.
- Moore, E. (1995): *HIV Infection: Options for Control*. In: *ATLA – Alternatives to Laboratory Animals* 23, S. 644–647.
- Morton, D.B. (2004): *The Welfare of Non-human Primates in Research in the EU*. In: *ATLA – Alternatives to Laboratory Animals* 32, S. 307.
- National Centre for the Replacement Refinement and Reduction of Animals in Research (=NC3R) (2007): *NC3Rs response to the Weatherall Committee recommendations* <http://www.nc3rs.org.uk/downloaddoc.asp?id=563&page=663&skin=0>, eingesehen am 20.03.2010.



Nishida, Toshisada (1993): Chimpanzees Are Always New to Me. In: Cavalieri, Paula/Singer, Peter (Hrsg.): The Great Ape Project. Equality beyond Humanity. New York, S. 24–26.

Noske, Barbara (1993): Great Apes as Anthropological Subjects – Deconstructing Anthropocentrism. In: Cavalieri, Paula/Singer, Peter (Hrsg.): The Great Ape Project. Equality beyond Humanity. New York, S. 258–268.

Odparlik S./Kunzmann P. (2008): Tiere und Pflanzen als Gegenstand der Forschung – eingedenk ihrer Würde. Bulletin der Vereinigung der Schweizerischen Hochschuldozenten. 34. Jg. 3/4, Nov. 2008

Orth, E. W. (1997): Kulturanthropologie als Metaphysik. In: Der philosophische Begriff des Menschen (hrsg. von Erich Heintel). Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Sitzungsberichte 614. Bd., Wien. S. 77–88.

Ostenrath, F. (2003): Unsere nächsten Verwandten hinter Gräben und Glas. Ein Besuch bei den Gorillas in Duisburg. In: Herberhold, Mechthild/Söling, Casper (Hrsg.): Menschenrechte für Menschenaffen? Was Tier und Mensch unterscheidet. Paderborn, S. 29–42.

Patterson, F./Gordon, W. (1993): The Case of the Personhood of Gorillas. In: Cavalieri, Paula/Singer, Peter (Hrsg.): The Great Ape Project. Equality beyond Humanity. New York, S. 58–77.

Patterson, Francine (2002): Respekt, Verantwortung und Liebe über die Arten hinweg: Das Gorillaweibchen Koko als Spiegel, Vorbild und Botschafterin. In: Liechi, Martin (Hrsg.): Die Würde des Tieres. Erlangen, S. 111–128.

Paul, A. (2003): Die Kultur der Affen und die Kultur der Menschen. In: Herberhold, M./Söling, C. (Hrsg.): Menschenrechte für Menschenaffen? Was Tier und Mensch unterscheidet. Paderborn, S. 43–59.

Pfordten, D. v. d.: Tierwürde nach Analogie der Menschenwürde. In: Brenner, A. (Hrsg.) (2003): Tiere beschreiben. Erlangen

Posada, S./Colell, M. (2005): Mirror responses in a group of *Miopithecus talapoin*. In: *Primates* 46, S. 165–172.

Posner, R.A. (2004): Animal Rights: Legal, Philosophical, and Pragmatic Perspectives. In: Sunstein, C.R. und Nussbaum, M.C. (Hrsg.): Animal Rights. Current Debates and New Directions. New York, S. 51–77.

Practical Ethics – Ethical Perspectives on the News (2007): Reproductive Cloning Reconsidered, <http://www.practicaethicsnews.com/practicaethics/2007/11/reproductive-cl.html>, eingesehen am 20.03.2010.

Praetorius, I./Saladin, P. (1996): Die Würde der Kreatur; Gutachten BUWAL. Bern.

Precht, R. D. (2001): Menschengest und Affenhirn. In: Schneider, M. (Hrsg.): Den Tieren gerecht werden. Witzhausen.

Precht, R. D. (2001): Menschengest und Affenhirn. In: Schneider, M. (Hrsg.) (2001b): Den Tieren gerecht werden. Witzhausen.

Prescott, M.J./Jennings, M. (2004): Ethical and Welfare Implications of the Acquisition and Transport of Non-human Primates for Use in Research and Testing. In: *ATLA – Alternatives to Laboratory Animals* 32, S. 323–327.

Quante, M. (2007): *Person*. Berlin.

Regan, T. (1997): Wie man Rechte für Tiere begründet. In: A. Krebs. *Naturethik*. Frankfurt/Main. (S. 33–46)

Regan, T. (2004) [1983]: *The Case for Animal Rights*. Updated with a New Preface. 2nd edition. University of California Press, Berkeley.

Rendell, L./Whitehead, H. (2001): Culture in whales and dolphins. In: *Behavioral and Brain Sciences* 24, S. 309–382.

Revermann, Chr./Hennen, L. (2001): *Das maßgeschneiderte Tier : Klonen in Biomedizin und Tierzucht*. Berlin

Reynolds, J. (1995a): Poor Model Man – Experimenting on Chimpanzees – Proceedings of the First Pace (People against Chimpanzee Experiments) Conference on the Use of Chimpanzees in Biomedical-Research-Introduction. In: *ATLA – Alternatives to Laboratory Animals* 23, S. 575–578.

- Reynolds, V. (1995b): Moral Issues in Relation to Chimpanzee Field Studies and Experiments. In: *Atla – Alternatives to Laboratory Animals* 23, S. 621–625.
- Rippe, K. P. (2000a): Die Würde des Tieres als Bürde des Gesetzgebers. Zürich.
- Rippe, K. P. (2000b): Les êtres sont-ils tous de valeur égale? In: Müller (2000).
- Rippe, K. P. (2002): Schadet es Kühen, Tiermehl zu fressen? In: Liechti (2002).
- Rippe, K.P. (2008): Ethik im außerhumanen Bereich. Paderborn
- Rogers, L.J./Kaplan, G. (2004): All Animals Are *Not* Equal: The Interface between Scientific Knowledge and Legislation for Animal Rights. In: Sunstein, C.R./Nussbaum, M.C. (Hrsg.): *Animal Rights – Current Debates and New Directions*. New York, S. 175–205.
- Rollin, B. E. (1993): The Ascent of Apes – Broadening the Moral Community. In: Cavalieri, P./Singer, P. (Hrsg.): *The Great Ape Project. Equality beyond Humanity*. New York, S. 206–219.
- Rollin, B.E. (1995) *The Frankenstein Syndrome*: Cambridge, England
- Rübel, A. (2002): Die Würde des Zootieres – Mitgeschöpflichkeit in den Lebensbereichen des Menschen. In: Liechti, M. (Hrsg.): *Die Würde des Tieres*. Erlangen, S. 328–336.
- Russon, A.E./Bard, K.A./Parker, S.T. (Hrsg.) (1996): *Reaching into thought – The minds of the great apes*. Cambridge.
- Sapontzis, S. F. (1993): Aping Persons – Pro and Con. In: Cavalieri, Paula/ Singer, Peter (Hrsg.): *The Great Ape Project. Equality beyond Humanity*. New York, S. 269–277.
- Sauer, U.G. (2004): The Moral Standing of Non-human Primates: Why they Merit Special Consideration. In: *ATLA – Alternatives to Laboratory Animals* 32, S. 309–313.
- Savage-Rumbaugh, E.S./Shanker, S./Taylor, T.J. (1998): *Apes, language, and the human mind*. New York.
- Savage-Rumbaugh, S./Fields, W.M./Tagliatalata, J. (2003): *Ape Consciousness-Human Consciousness: A Perspective Informed by Language and Culture* In: Armstrong, S.J./Botzler, R.G. (Hrsg.): *The animal ethics reader*. 1. Aufl., London, New York, S. 125–133.
- Schaeffer, C. (2003): Rhesus Pieces: Seeking Primate Alternatives In: *The AV Magazine*, 3, S. 8–9.
- Schatten, G./Mitalipov, S. (2009): Developmental biology: Transgenic primate offspring. In: *Nature* 459, S. 515–516.
- Schenk, F. (2000): Protection et respect de l'animal de laboratoire: le point de vue de l'expérimentateur. In: Müller, Denis/Poltier, Hugues (Hrsg.): *La dignité de l'animal. Quel statut pur les animaux à l'heure des technosciences?* Genève, S. 181–198.
- SCHER = Scientific Committee on Health and Environmental Risks (2009): *Scientific opinion on the need for non-human primates in biomedical research, production and testing of products and devices*. Brüssel
- Schmidt, K. (2009): Integrität und genetische Veränderung von Nutztieren. In: *Journal für Verbraucherschutz und Lebensmittelsicherheit* 4, S. 399–405.
- Schweidler, W. (2003): Zur Analogie des Lebensbegriffs und ihrer bioethischen Relevanz. In: Schweidler, W. u. a. (Hg.): *Menschenleben – Menschenwürde. Interdisziplinäres Symposium zur Bioethik*. Lit, Münster, 13–29.
- Schweizerischer Nationalfonds (Snf) (2006): *Empfehlungen von EKAH und EKTU zu Primatenversuchen. Stellungnahme des SNF zu den Empfehlungen an forschungsfinanzierende Stellen*.
- Singer, P (1994): *Praktische Ethik*. Stuttgart.
- Singer, P. (1990): *Animal Liberation*. 2. Auflage. New York Book Review, New York.
- Singer, P. (1994): *Praktische Ethik*. 2. Auflage. Reclam, Stuttgart.

- Singer, P. (1999): All Animals are Equal. In: H. Kuhse/P. Singer (Hrsg.): Bioethics. An Anthology, Blackwell, Oxford, 461–470.
- Sitter-Liver, B. (2009): Würde der Kreatur versus Menschenwürde. In: Journal für Verbraucherschutz und Lebensmittelsicherheit 4, S. 313–324.
- Smith, J.A./Boyd, K.M. (2002): The Boyd Group Papers on The use of Non-Human Primates in Research and Testing. Leicester.
- Smith, J.A./Jennings, M. (2004): Categorising the severity of scientific procedures on animals. Summary and reports from three round-table discussions. West Sussex.
- Sommer, M. (2002): Ape for Ape's sake – Die Würde des Tieres in den Medien am Beispiel von National Geographic. In: Liechti, Martin (Hrsg.): Die Würde des Tieres. Erlangen, S. 341–363.
- Sommer, V./Ammann, K. (1998): Die großen Menschenaffen. Die neue Sicht der Verhaltensforschung. BLV-Verlagsgesellschaft, München.
- Spaemann, R. (1984): Tierschutz und Menschenwürde. In: Händel, U. M. (Hrsg.): Tierschutz. Frankfurt/Main. S. 71–81.
- Spiegel, C. (2003): Weeds, Pests, Needs, and Surplus: The Rising Use of Non-human Primates in the United States. In: The AV Magazine. 3, S. 2–7.
- Spruit, I. (1995): The Work of Pro Primates in Laboratories. In: ATLA – Alternatives to Laboratory Animals 23, S. 532–533.
- Stanford, C. (2001): Significant Others. The Ape-Human Continuum and the Quest for Human Nature. New York.
- Sterelny, Kim (2005): Primatenwelten. In: Perler, Dominik/Wild, Markus (Hrsg.): Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion. Frankfurt am Main, S. 357–386.
- Sturma, Dieter (2001): Person und Menschenrechte. In: Sturma, Dieter (Hrsg.): Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie. Paderborn, S. 337–362.
- Sunstein, C.R./Nussbaum, M.C. (Hrsg.) (2004): Animal Rights. Current Debates and New Directions. New York.
- Teleki, G.: They Are Us. In: Cavalieri, Paula/Singer, Peter (Hrsg.) (1993): The Great Ape Project. Equality beyond Humanity. New York, S. 296–302.
- Thiel, U. (2001): Person und persönliche Identität in der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts. In: Sturma, Dieter (Hrsg.): Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie. Paderborn, S. 79–101.
- Tomasello, M. (2002): Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens : Zur Evolution der Kognition. Frankfurt am Main.
- Tomasello, M. (2008): Origins of human communication. Cambridge (Mass.).
- Tomasello, M./Call, J. (1997): Primate cognition. New York.
- Tomasello, M./Gust, D./Frost, G.T. (1989): A Longitudinal Investigation of Gestural Communication in Young Chimpanzees. In: Primates 30, S. 35–50.
- Treue, S./Lankeit, M. (2004): Ethische Richtlinien und Grundsätze für Versuche an und mit nicht-menschlichen Primaten am Deutschen Primatenzentrum. [http://www.dpz.gwdg.de/fileadmin/dpz\\_home/web/docs/ethics/Ethikpapier-dpz.pdf](http://www.dpz.gwdg.de/fileadmin/dpz_home/web/docs/ethics/Ethikpapier-dpz.pdf), eingesehen am 20.03.2010.
- Tröhler, U. (2000): Le dilemme de l'expérimentation animale dans la médecine d'hier et d'aujourd'hui. In: Müller, Denis/Poltier, Hugues (Hrsg.): La dignité de l'animal. Quel statut pur les animaux à l'heure des technosciences? Genève, S. 159–179.
- Understanding Animal Research (2010): Research using monkeys. [http://www.understandinganimalresearch.org.uk/about\\_research/types\\_of\\_animals/research\\_using\\_monkeys](http://www.understandinganimalresearch.org.uk/about_research/types_of_animals/research_using_monkeys), eingesehen am 20.03.2010.
- Universität Bremen – Zentrum für Kognitionswissenschaften (2009): Informationen zur Hirnforschung an der Universität Bremen. [http://www.kog-neuro.uni-bremen.de/images/091217UniBroschuere\\_Web.pdf](http://www.kog-neuro.uni-bremen.de/images/091217UniBroschuere_Web.pdf), eingesehen am 20.03.2010.

Universität Bremen (2009a): Pressemitteilung Nr. 245: Hirnforschung mit Makaken: Universität Bremen zeigt völliges Unverständnis über den erneuten Ablehnungsbescheid der Bremer Gesundheitsbehörde. <http://presse.uni-bremen.de/sixcms/detail.php?id=3424>, eingesehen am 20.03.2010.

Universität Bremen (2009b): Pressemitteilung: «Affenstreit»: Universität Bremen gibt Informationsbroschüre zur Hirnforschung heraus. <http://presse.uni-bremen.de/sixcms/detail.php?id=3973>, eingesehen am 20.03.2010.

Visalberghi, E./Limongelli, L. (1996): Acting and understanding: Tool use revisited through the minds of capuchin monkeys. In: Russon, A.E./Bard, K.A./Parker, S.T. (Hrsg.): *Reaching into thought – The minds of the great apes*. Cambridge, S. 57–79.

Vogel, R. (2002): zur Achtung der Würde von gentechnisch veränderten Versuchstieren. In: Liechti, Martin (Hrsg.): *Die Würde des Tieres*. Erlangen, S. 304–310.

von Loeper, E. (1999): Tierrechte als Ausdruck menschlicher Wertordnung. In: Joerden, Jan C./Busch, Bodo (Hrsg.): *Tiere ohne Rechte?* Berlin u.a., S. 267–276.

Waal, F.B.M.D. (2000): *Der gute Affe : der Ursprung von Recht und Unrecht bei Menschen und anderen Tieren*. Ungekürzte Ausg. München.

Waal, F.B.M.D. (2005): *Der Affe und der Sushimeister : das kulturelle Leben der Tiere*. ungekürzte Ausg. München.

Waldau, P. (2001): Inclusivist Ethics. In: Beck, B.B./Stoinski, T.S./Hutchins, M./Maple, T.L./Norton, B./Rowan, A./Stevens, E.F./Arluke, A. (Hrsg.): *Great apes and humans: the ethics of coexistence*. Washington/London, S. 295–312.

Walden, S. (2003): Menschenrechte für Menschenaffen nur in Neuseeland? In: Herberhold, Mechthild/Söling, Casper (Hrsg.): *Menschenrechte für Menschenaffen? Was Tier und Mensch unterscheidet*. Paderborn, S. 63–72.

Warren, M.A. (2001): The Moral Status of Great Apes. In: Beck, B.B./Stoinski, T.S./Hutchins, M./Maple, T.L./Norton, B./Rowan, A./Stevens, E.F./Arluke, A. (Hrsg.): *Great apes and humans: the ethics of coexistence*. Washington/London, S. 313–328.

Watts, D.P./Mitani, J.C. (2000): Infanticide and cannibalism by male chimpanzees at Ngogo, Kibale National Park, Uganda. In: *Primates* 41, S. 357–365.

Weatherall, D./Goodfellow, P./Harris, J./Hinde, R./Johnson, L./Morris, R./Ross, N./Skehel, J./Tickell, C. (2006): *The Use of Non-Human Primates in Research*. London

Wells, N. (2004): The Great Ape Project: Legislating for the Control of the Use of Non-human Hominids in Research, Testing and Teaching – Animal Welfare Act 1999 (New Zealand). In: *ATLA – Alternatives to Laboratory Animals* 32, S. 329–333.

Whiten, A. (1996): Imitation, pretense, and mindreading: Secondary representation in comparative primatology and developmental psychology? In: Russon, A.E./Bard, K.A./Parker, S.T. (Hrsg.): *Reaching into thought – The minds of the great apes*. Cambridge, S. 300–324.

Whiten, A./Boesch, C. (2001): The Cultures of Chimpanzees. In: *Scientific American*. 1, S. 61–67.

Whiten, A./Goodall, J./McGrew, W.C./Nishida, T./Reynolds, V./Sugiyama, Y./Tutin, C.E.G./Wrangham, R.W./Boesch, C. (2003): Cultures in Chimpanzees. In: Armstrong, S.J./Botzler, R.G. (Hrsg.): *The animal ethics reader*. London/New York, 134–137.

Wild, M. (2007): Wie sind Tiere? Plädoyer für einen kritischen Anthropomorphismus. In: Interdisziplinäre Arbeitsgemeinschaft Tierethik (Hrsg.): *Tierrechte. Eine interdisziplinäre Herausforderung*. Erlangen, S.31–53.

Wise, S. (2002): Rechtliche Anerkennung der Personalität von Schimpansen und Bonobos. In: Liechti, Martin (Hrsg.): *Die Würde des Tieres*. Erlangen, S. 203–212.

Wise, S. (2004): Animal Rights, One Step at a Time. In: Sunstein, C.R./Nussbaum, M.C. (Hrsg.): Animal Rights. Current Debates and New Directions. New York, S. 19–50.

Wrangham, R.W. (2001): Moral Decisions about Wild Chimpanzees. In: Beck, B.B./Stoinski, T.S./Hutchins, M./Maple, T.L./Norton, B./Rowan, A./Stevens, E.F./Arluke, A. (Hrsg.): Great apes and humans: the ethics of coexistence. Washington/London, S. 230–244.

Wrangham, R.W./Wilson, M.L./Muller, M.N. (2006): Comparative rates of violence in chimpanzees and humans. In: Primates 47, S. 14–26.

## Die Buchreihe

Die Bücher der Reihe «Beiträge zur Ethik und Biotechnologie» können über das Bundesamt für Bauten und Logistik BBL, Verkauf Bundespublikationen, CH-3003 Bern, [www.bundespublikationen.admin.ch](http://www.bundespublikationen.admin.ch) (Artikel-Nummer angeben) oder über den Buchhandel bezogen werden. Als PDF können sie von der Website der Eidgenössischen Ethikkommission für die Biotechnologie im Ausserhumanbereich EKAH [www.ekah.admin.ch](http://www.ekah.admin.ch) heruntergeladen werden.

## In der Buchreihe

«Beiträge zur Ethik und Biotechnologie»  
bisher erschienen:



Andreas Bachmann  
*Nanobiotechnologie*  
Eine ethische Auslegung  
2006

126 Seiten  
BBL-Artikelnummer: 810.001  
ISBN: 978-3-905782-00-4

Die Nanobiotechnologie verfügt über ein enormes Potenzial. Dies lässt sich anhand von breiten (möglichen) Anwendungen in der Biomimetik, Medizin, Landwirtschaft und Ernährung («Nano-Food») verdeutlichen. Das Buch legt die in der Literatur diskutierten ethischen Aspekte der Nanobiotechnologie dar. Es handelt sich hierbei um die Aspekte Risiken für Mensch und Umwelt, Gerechtigkeit («Nano-Divide»), militärische Anwendungen, Datenschutz, Nanomedizin und Enhancement. Es liefert keine Antworten, sondern soll helfen, die Diskussion über den ethisch angemessenen Umgang mit der Nanobiotechnologie besser zu strukturieren.



Jürg Stöcklin  
*Die Pflanze*  
Moderne Konzepte der Biologie  
2007

77 Seiten  
BBL-Artikelnummer: 810.002  
ISBN: 978-3-905782-01-1

Die Schweizerische Gesetzgebung verlangt, dass nicht nur bei Tieren, sondern auch bei Pflanzen die Würde der Kreatur geachtet wird. Bei Tieren gibt es gewisse Anhaltspunkte, worin ihre Würde besteht. Bei Pflanzen stellt sich die Frage, welche ihrer Eigenschaften Würde begründen könnten. Das Buch befasst sich aus der Sicht der modernen Biologie mit Pflanzen und deren Unterscheidung von Tieren. Auch wenn sie sich in ihrer Organisation grundsätzlich unterscheiden, so sind sie sich hinsichtlich ihrer zellulären Strukturen und dem Grad ihrer Komplexität doch sehr ähnlich. Das Buch beschreibt die Fähigkeiten von Pflanzen, Informationen aus ihrer Umgebung aufzunehmen, zu speichern und darauf zu reagieren. Vor diesem Hintergrund wird argumentiert, dass die Unterschiede zwischen Pflanzen und Tieren lediglich gradueller Natur sind. Aus biologischer Sicht kann keine Höherentwicklung von Tieren im Vergleich zu Pflanzen postuliert werden.



Andreas Brenner  
*Leben*  
Eine philosophische  
Untersuchung  
2007

192 Seiten  
BBL-Artikelnummer: 810.003  
ISBN: 978-3-905782-02-8

«Was ist Leben?» Zunächst wird gezeigt, warum diese Frage so schwierig zu beantworten ist und warum auch die Biowissenschaft wenig zur Aufklärung dieser Frage beiträgt. Im Unterschied dazu beschäftigt sich die Philosophie seit ihren Anfängen intensiv mit der Frage nach dem Leben. Biophilosophische Theorien des 20. Jahrhunderts greifen auf diese Positionen zurück und machen von unterschiedlichsten Ansätzen ausgehend die Selbstbezüglichkeit von Leben deutlich. Der so gewonnene Lebens-Begriff wird an Entwürfen «Künstlichen Lebens» getestet, z.B. an Projekten der Synthetischen Biologie. Dabei wird untersucht, ob und inwiefern der Lebens-Begriff hier anwendbar ist. Zum Abschluss der Untersuchung wird die Selbstbezüglichkeit von Lebendigem noch einmal aufgegriffen. Jüngste naturwissenschaftliche Beobachtungen lassen sich dahingehend deuten, dass Leben sich in der Stiftung von Sinn und Bedeutung artikuliert.



Benjamin Rath  
*Ethik des Risikos*  
Begriffe, Situationen, Entscheidungstheorien und Aspekte  
2008

203 Seiten  
BBL-Artikelnummer:  
810.005.d  
ISBN: 978-3-905782-03-5

Welchen Risiken darf eine Person sich selbst und andere aussetzen? «Ethik des Risikos» befasst sich mit der ethischen Bewertung von Handlungsentscheidungen, deren Umsetzung mit Unsicherheit verbunden ist. Im ersten Teil werden die wesentlichen risikoethischen Begriffe definiert und verschiedene Risikosituationen voneinander abgegrenzt. Im zweiten Teil werden drei unterschiedliche Entscheidungstheorien der Risikoethik (Bayesianische Entscheidungstheorie, Maximin-Prinzip, Precautionary Principle) diskutiert. Diese umfassen Positionen, die von einem durch Rationalität geprägten Ansatz reichen bis hin zu einem, der die Vermeidung des worst case anstrebt. Im dritten Teil werden weitere für die risikoethische Debatte bedeutende Aspekte ansatzweise ausgeführt, z. B. die Funktion der Zustimmung und der Kompensation, Individualrechte sowie die Eigentumsrechte an Risiken und deren Verteilung.



Joachim Boldt, Oliver Müller,  
Giovanni Maio  
*Synthetische Biologie*  
Eine ethisch-philosophische Analyse  
2009

107 Seiten  
BBL-Artikelnummer:  
810.006.d  
ISBN: 978-3-905782-04-2

Synthetische Biologie hat, ähnlich wie Physik und Chemie, nicht nur die Analyse, sondern auch den Nach- und Neubau ihrer Gegenstände zum Ziel. Mit der Vision von der Erschaffung neuer einzelliger Lebensformen rückt dieses Forschungsfeld Lebendes in den Bereich technischer Erzeugbarkeit. Die Autoren differenzieren Forschungsfeld und Anwendungsgebiete der Synthetischen Biologie und systematisieren die zentralen ethischen Fragen. Anhand von Metaphern wie «living machine» verdeutlichen sie, wie unklar der ontologische Status des neu geformten Lebendigen werden kann. Darüber hinaus argumentieren sie, dass der Schritt von der gentechnischen Manipulation zur Kreation neuer Lebensformen Konsequenzen für das menschliche Selbstverständnis haben kann. Missbrauchsgefahren werden ebenso diskutiert wie die Notwendigkeit der Prüfung von Risiken einer unkontrollierten Verbreitung synthetischer Organismen.





Bernard Baertschi  
*La vie artificielle*  
Le statut moral des êtres  
vivants artificiels  
2009

122 Seiten  
BBL-Artikelnummer:  
810.007.f  
ISBN: 978-3-905782-05-9

Ce volume pose la question du statut moral des êtres vivants artificiels. Il est important de déterminer ce statut, car c'est sur lui que nous nous appuyons pour savoir comment nous devons les traiter et quelles limites la morale imposera à l'usage que nous en ferons. Jusqu'à présent, les êtres vivants que nous connaissons étaient tous naturels, mais si nous produisons des organismes artificiels, ce caractère artificiel aura-t-il un impact sur leur statut moral?

Pour pouvoir y répondre, cet ouvrage commence par préciser ce que signifie l'attribution d'un statut moral à une entité. Puis, défendant une conception de la vie qui se veut en accord avec les sciences biologiques, il examine les différentes significations que prend l'opposition du naturel et de l'artificiel. En conclusion, il établit que le fait qu'un organisme vivant soit naturel ou artificiel n'a aucun impact sur son statut moral.



Arianna Ferrari, Christopher  
Coenen, Arnold Sauter  
*Animal Enhancement*  
Neue technische Möglichkei-  
ten und ethische Fragen  
2010

228 Seiten  
BBL-Artikelnummer:  
810.008.d  
ISBN: 978-3-905782-06-6

Die Debatte über ethische Aspekte des «Human Enhancement» wirft auch ein neues Licht auf die wissenschaftlich-technische «Verbesserung» von Tieren. Zwar ist «Animal Enhancement» in vielerlei Hinsicht ein altbekanntes Phänomen. In der Landwirtschaft werden Tiere seit langem gezielt verbessert, und einige Tierversuche lassen sich gleichfalls so begreifen. Während aber die Debatte um «Human Enhancement» stark von der Basisunterscheidung zwischen Heilen und Verbessern geprägt ist, ist diese Unterscheidung im Tierbereich weitgehend irrelevant. Durch aktuelle wissenschaftlich-technische Tendenzen ändern sich aber zumindest die Interventionstiefe und potenziell auch die ethische Bedeutung der Eingriffe. Dieses Buch bietet einen breiten Überblick über Entwicklungen im Bereich der konvergierenden Technologien und Wissenschaften, die für «Animal Enhancement» relevant sind, und diskutiert zentrale ethische Fragen.



