

Hat das Leben eine „Würde“?

Has life its own “dignity”?

DIETER BIRNBACHER, DÜSSELDORF

Zusammenfassung: Biozentrische Postulate eines intrinsischen Werts des Lebendigen können nicht nur metaethisch unterschiedlich eingebettet sein, sie lassen sich auch unterschiedlich begründen und akzentuieren. Der Beitrag untersucht die Tragfähigkeit des Versuchs, den intrinsischen Wert des Lebendigen auf dessen *Würde* zurückzuführen, eine Konzeption, die u.a. bei der Einführung des Begriffs „Würde der Kreatur“ in die Schweizerische Bundesverfassung in den frühen 1990er Jahren leitend gewesen ist. Es werden drei unterschiedlich anspruchsvolle Konzeptionen einer „Würde des Lebendigen“ unterschieden sowie drei unterschiedlich anspruchsvolle normative Ausgestaltungen und es wird gezeigt, dass selbst noch die jeweils schwächsten Formen mit schwerwiegenden Begründungsproblemen konfrontiert sind.

Schlagwörter: Biozentrismus, Würde, Leben, Menschenwürde, Natürlichkeit

Abstract: Biocentric postulates of an intrinsic value of the living cannot only be given different metaethical interpretations but can also be justified and accentuated in different ways. The contribution examines the plausibility of attempts to base the intrinsic value of life on its *dignity*, a conception that inspired the introduction of the notion of “dignity of creatures” into the Swiss federal constitution in the early 1990ies. Three differently strong conceptions of a “dignity of the living” are distinguished as well as three differently strong normative postulates based on them. It is shown that even the weakest of these conceptions are confronted with grave problems of justification.

Keywords: biocentrism, dignity, life, human dignity, naturalness

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



1. Einleitung

Der Aufstieg der Naturethik im Gefolge der ökologischen Bewegung zwischen 1970 und der Jahrtausendwende war mit der Entwicklung einer Fülle von „biozentrischen“ Ansätzen verbunden, die der als Biosphäre verstandenen Natur bzw. jedem ihrer lebendigen Teile einen eigenständigen Wert zuschreiben und daraus zum Teil weitgehende Schutzverpflichtungen ableiten. Grundlage des Biozentrismus ist die These, dass dem Leben als besonderer Qualität des Seienden ein herausgehobener Wert zukommt, der über den des Unbelebten hinausgeht. Dieser Wert ist im menschlichen Umgang mit der Natur einerseits durch Erhaltung und Interventionsverzicht, andererseits durch aktive Pflege und Förderung zu respektieren.

Wie die Geschichte der Naturethik seit den 1970er Jahren zeigt, können biozentrische Postulate eines eigenständigen Werts des Lebendigen in sehr unterschiedliche metaethische Konzeptionen eingebettet sein. Das eine Extrem ist ein werttheoretischer Objektivismus, nach dem der spezifische Wert des Lebendigen diesem inhärent ist und unabhängig von der Wahrnehmung und Anerkennung durch menschliche Subjekte besteht (diese Auffassung ist charakteristisch für Albert Schweitzers Konzeption einer „Ehrfurcht vor dem Leben“). Das andere Extrem ist ein werttheoretischer Subjektivismus, nach dem der Wert des Lebendigen ein Resultat menschlicher Anerkennung ist, dieser Wert also lediglich „von des Menschen Gnaden“ besteht, wobei diese Anerkennung wiederum einerseits intuitiv, andererseits instrumentell begründet sein kann.¹ Gemeinsam ist diesen Varianten, dass sie sich als Alternativen zur herkömmlich anthropozentrischen Orientierung der westlichen Moralphilosophie verstehen und den Anspruch erheben, das moralische Alltagsdenken und die diesem zugrunde liegenden Wertüberzeugungen adäquater abzubilden als Wertungs- und Normierungsansätze, die Wert ausschließlich im Menschen (bzw. bestimmten menschlichen Eigenschaften und Zuständen) lokalisieren und sämtliche menschliche Pflichten gegenüber der nichtmenschlichen Natur auf Pflichten gegenüber Menschen zurückführen. Weltweit kann der Biozentrismus als eines der führenden Paradigmen der Naturethik gelten. In Deutschland haben sich biozentrische Wertungen u.a. auch in Gesetzen und Gesetzesbegründungen niedergeschlagen. So begründet das Bundesnaturschutzgesetz den Schutz, die Pflege und die Entwicklung von Natur und Landschaft in §1 nicht nur mit deren Funk-

1 Auf diese letzte Weise hat etwa Callicott die *land ethic* des nordamerikanischen Ökologen Aldo Leopold interpretiert, vgl. Callicott 1989, 99.

tionen als Lebensgrundlagen des Menschen, sondern darüber hinaus, und sogar an erster Stelle, mit „ihrem eigenen Wert“.

Die Zuschreibung von *Würde* an Leben und Lebewesen kann als Zuspitzung und Überhöhung dieser werttheoretischen Rehabilitierung des Lebendigen über die Sphäre des Menschen hinaus verstanden werden. Die Rede von Würde im Zusammenhang mit der Natur bzw. dem Leben war insbesondere in der ersten Phase der „ökologischen Ethik“ verbreitet, Beispiele dafür finden sich u.a. bei Arnold Künzli (1971, 93), Herbert Gruhl (1977, 109), Peter Saladin (1986, 205) oder (mit Bezug auf Tiere) Albert Lorz (1979, 79). Eine Erklärung dafür ist der damals stärker als heute ausgeprägte Wunsch, den Kontrast zu dem anthropozentrischen Leitbegriff der Menschenwürde zu betonen und das emanzipatorische Potenzial des Würdebegriffs, der in früheren Epochen u.a. Sklaven und Frauen zur rechtlichen Gleichstellung verholfen hatte, für eine Ausweitung menschlicher Pflichten auf die Biosphäre als Ganzes zu nutzen. Teilweise war dieser Übertragung nachhaltige Wirkung beschieden. Sie liegt insbesondere der 1992 erfolgten Einführung des Begriffs der „Würde der Kreatur“ in die Schweizerische Bundesverfassung zugrunde. Angesichts seiner Offenheit hat dieser Begriff auch die Naturethik wiederholt zu Deutungen herausgefordert (vgl. Sitter-Liver 1995, Balzer/Rippe/Schaber 1999, Baranzke 2002).

Dem Leben bzw. der lebendigen Natur als Ganzem „Würde“ zuzuschreiben, ist allerdings kein ganz neues Phänomen. Die Vorstellung, dass dem Leben – dem Leben von Menschen wie auch dem Leben von Lebewesen generell – „Würde“ zukommt, ist seit Langem insbesondere in Japan lebendig, als Erbe der buddhistischen wie der shintoistischen Tradition (vgl. Yoshida 2013, 112). Bezeichnenderweise ist in Japan eine Redeweise verbreitet, in der auch beim Menschen Würde weniger dem Menschen selbst – als Person oder Rechtssubjekt – als vielmehr seinem Leben als Mensch, dem „Menschenleben“, zugesprochen wird. Im Übrigen hat die Vorstellung einer „Würde“ des Lebens bzw. des Lebendigen in seiner Gesamtheit zweifellos eine Grundlage in verbreiteten Empfindungen. So hat etwa der prominente englische Biologe Eric Ashby von dem ehrfürchtigen Erstaunen vor der „Majestät“ des Prozesses der natürlichen Evolution auf ihrem Weg von den Protobakterien zum Menschen gesprochen. Ashby bezeichnet den kreativen Prozess der Evolution sogar als etwas im säkularen Sinn „Heiliges“ (vgl. Ashby 1980, 28). Implizit verweist er damit auf die unübersehbaren Analogien zwischen diesem Prozess und dem traditionellen Gottesbild: Wir stammen aus diesem Prozess, wir sind Teil von ihm, alles, was wir haben, verdanken

wir ihm. Nicht zuletzt sind wir ihm ausgeliefert. Die Existenz des Menschen ist eingebettet in den umfassenden Lebensprozess.

Dennoch hat die Redeweise von einer „Würde“ des Lebens bzw. des Lebendigen, und die Verpflichtung, sie in ähnlicher Weise zu achten wie die „Würde des Menschen“, auf den ersten Blick etwas Paradoxes. Zu eng ist der Begriff der Würde – zumindest im dominanten Paradigma der Ethik – mit der Vorstellung bestimmter unbedingt zu achtender individueller Rechte und insbesondere von Freiheitsrechten verknüpft, um auf ersten Anhieb akzeptabel zu erscheinen. Darüber hinaus scheint „Würde“ in Bezug auf außermenschliche Wesen noch weniger semantisch wohlbestimmt als in Bezug auf den Menschen. Auch diejenigen, die sich für eine unbedingte Achtung des menschlichen Rechts auf Leben – entweder in seiner schwächeren Form eines Verbots der Tötung oder in seiner stärkeren Form als eines Gebots der Lebenserhaltung – erklären, sprechen in diesem Zusammenhang nicht ohne Grund eher von der „Heiligkeit“ als von der „Würde“ des Lebens. Auch wenn beide Begriffe zusammenhängen, nicht zuletzt über die in beiden Fällen geforderte Haltung der *Achtung*, ist „Heiligkeit“ nicht dasselbe wie „Würde“. Achtung der Würde im geläufigen Sinn der „Würde des Menschen“ und Achtung seines Lebens sind zwei verschiedene Dinge. Die Achtung der Würde des Menschen kann sich u.a. auch darin ausdrücken, nicht nur den Wunsch eines Menschen zu respektieren, sein Leben angesichts bestimmter für ihn unannehmbarer Lebensaussichten aktiv zu beenden, sondern auch die Ausführung dieses Wunsches. Für viele ist gerade die Freiheit, das eigene Leben nach eigenem Wünschen und Wollen zu beenden, ein Ausweis ihrer sie als Menschen auszeichnenden Würde. Mit der Unantastbarkeit des Lebens ist diese Form eines „würdigen“ Todes jedoch streng unvereinbar.

2. Bedingungen der Zuschreibung von Würde

Lässt sich die Zuschreibung von „Würde“ an die lebendige Natur – als ganze oder an ihre individuellen Teile – rechtfertigen? – Offenkundig hängt die Antwort davon ab, wie man den Begriff „Würde“ versteht. Wie dieser Begriff zu verstehen ist, ist jedoch alles andere als evident. Vielmehr dürfte für den Begriff der Würde in Bezug auf Naturwesen dasselbe gelten, was für den Begriff der „Menschenwürde“ gilt – dass er so unbestimmt ist, dass er unweigerlich den Verdacht auf sich zieht, als Leerformel zu fungieren, die mit beliebigen Inhalten gefüllt werden kann und es dem jeweiligen Sprecher erlaubt, das letzte Wort zu behalten: „Würde“ als *conversation stopper*, der jeden Widerspruch als Tabubruch erscheinen lässt.

Es gibt allerdings gute Gründe, den Begriff der Würde für mehr als eine bloße pathosbeladene Leerformel zu halten. In einigen Hinsichten besitzt er durchaus einen fest umrissenen semantischen Gehalt. Um einem Wesen, ob menschlich oder außermenschlich, Würde zuzusprechen, muss dieses Wesen einige im Begriff der Würde enthaltene Bedingungen erfüllen – ohne dass damit beansprucht würde, dass diese Bedingungen zusammengekommen auch schon als hinreichende semantische Bedingungen des komplexen Begriffs „Würde“ gelten können.

Die erste dieser Bedingungen ist, dass der oder das, dem Würde zugesprochen wird, in irgendeiner Weise eine *Sonderstellung* einnimmt. „Würde“ ist ein Kontrastbegriff, der erfordert, dass das, was eine Würde hat, in besonderer und ausgezeichnete Weise zu achten ist. Selbst noch in den neuzeitlichen Würdebegriffen, nach denen *allen* Wesen einer bestimmten Art unterschiedslos Würde zukommt, hat sich die differenzierende Funktion des älteren Begriffs der *kontingenten* Würde, nach dem einige würdiger sind als andere, erhalten.

Auch wenn die Menschenwürde im Sinne einer „Mitgifttheorie“ unterschiedslos allen Menschen zukommt, hat sie eine auszeichnende Funktion, indem sie die Menschen über alle übrigen Wesen hinaushebt. Der Mensch wird als Inhaber von Rechten ausgezeichnet, die anderen Naturwesen nicht oder zumindest nicht in demselben Ausmaß zukommen. Fundiert wird diese werttheoretische Privilegierung üblicherweise durch bestimmte exklusive ontologische Merkmale: der Mensch als „gottebenbildlich“, als „Krone der Schöpfung“, als „*maître et possesseur*“ der Natur (wie bei Descartes) oder, wie in der Philosophie Kants, als alleiniger natürlicher Besitzer praktischer Vernunft.

Für den Begriff einer „Würde des Lebendigen“ lassen sich daraus zwei Anforderungen ableiten: Erstens, dass von einer solchen Würde nur dann gesprochen werden kann, wenn das Leben gegenüber dem sonstigen Sein in irgendeiner Weise ausgezeichnet ist, wenn ihm ein Status zukommt, der dem Nichtlebendigen nicht zukommt. Zweitens, dass dasjenige, was das Lebendige gegenüber dem Nichtlebendigen auszeichnet, werttheoretisch hinreichend signifikant ist, um als Grundlage von *Achtung* zu dienen.

Eine Konsequenz daraus ist, dass eine Ethik der „Würde des Lebens“ oder besser: eine Ethik der „Achtung der Würde des Lebens“ nicht mit einer physiozentrischen „Existenz-Ethik“ verwechselt werden darf, wie sie von einigen – vorwiegend aus der Theologie kommenden – Naturethikern postuliert worden ist. Eine „Schöpfungsethik“, die das Natürliche insgesamt, ein-

schließlich der toten Materie, als wertvoll und erhaltungswürdig qualifiziert, wird dem Auszeichnenden der Würde nicht gerecht.

Eine zweite Bedingung der Zuschreibung von Würde ist, dass demjenigen, der als Träger von Würde ausgezeichnet wird, ein bestimmter *Wert* als Grundlage dieser Würde zukommt. „Würde“ ist nicht von ungefähr sprachlich mit „Wert“ verwandt. Ein Wesen mit Würde ist eines, dem diese Rechte *gebühren*. „Würde, wem Würde gebührt“ gilt ebenso wie „Ehre, wem Ehre gebührt“. Würde bedarf als superveniente Größe einer Fundierung in nicht nur deontischen (auf Handlungen bezogenen), sondern evaluativen (wertbezogenen) Eigenschaften. Zugleich ist klar, dass dieser Wert ein *intrinsischer* Wert sein muss. Nur wenn das Lebendige für sich genommen und unabhängig davon, wie es sich auf anderes auswirkt, einen bestimmten Wert realisiert, kommt es als Träger von Würde in Frage. Die Sonderstellung des Würdigen darf nicht in Folgefaktoren fundiert sein, etwa der faktisch ausgeübten Macht. So kann ja auch die Menschenwürde nicht davon abhängen, dass Menschen andere Menschen in sehr unterschiedlichem Maße wertschätzen, u.a. um der Vorteile und Vorzüge willen, die sie in dem betreffenden Menschen – zu Recht oder zu Unrecht – für sich und andere sehen. Und wie nach dem universalen Menschenwürdeprinzip der jedem Menschen zukommende intrinsische Wert so überragend sein muss, dass er nicht durch die negativen extrinsischen Werteigenschaften desselben Menschen überwogen werden kann, muss auch eine eventuelle Würde des Lebens so überragend sein, dass sie auch durch mögliche negativ bewertete Auswirkungen von dessen Existenz und Wirksamkeit nicht relativiert wird.

Drittens muss Würde ihre Grundlage in *inhärenten* Eigenschaften des Würdigen haben. *Anerkennung* reicht dazu nicht aus. Anerkennung kann prinzipiell auch entzogen werden und irregeleitet oder in anderer Weise fehlerhaft sein. Wenn Würde auf Anerkennung beruht, dann stets nur auf einer *motivierten* Anerkennung, d.h. der Anerkennung eines Werts, der demjenigen, dem Würde zugesprochen wird, unabhängig von dieser Einstellung zukommt. *Achtung*, die der Würde angemessene emotionale Einstellung, muss eine Grundlage in der Sache haben.

3. „Würde des Lebens“: Abstufungen

Die Formen, in denen eine Ethik der „Würde des Lebens“ vertreten werden kann, lassen sich, soweit ich sehe, nach der Exklusivität des werttheoretischen Status abstufen, den sie dem Leben zusprechen. Die schwächste Form

ist die, die dem Leben zwar einen intrinsischen und inhärenten Wert zuschreibt, diesen aber für gegen anderweitige Werte abwägbar hält. Während „Würde“ in der Zusammensetzung „Menschenwürde“ im deutschen Verfassungsrecht überwiegend als ein Höchstwert verstanden wird, der gegen andere Werte streng unabwägbar ist, wird „Würde“ hier in ihrem Status relativiert: Die Würde des Lebens außermenschlicher Lebewesen wird nicht so hoch veranschlagt, dass sie selbst die Menschenwürde überbietet. „Würde“ ist abwägbar (vgl. Siegetsleitner 2016, 87). Die zentrale These dieser Ethik lautet:

W1. Leben als solches ist ein (intrinsischer) Wert.

Innerhalb der Naturethik kann als Hauptvertreter dieser These *Robin Attfield* gelten. Attfield postuliert für das Leben als solches einen inhärenten Wert, sieht diesen aber als einen Wert unter anderen. Zu diesen gehören Werte, die nicht allen Lebewesen, sondern nur jeweils Lebewesen mit besonderen Fähigkeiten zukommen, etwa Bewusstsein oder Selbstbewusstsein. So kommt Pflanzen nach Attfield zwar ein moralischer *Status* zu, aber nur eine geringe moralische *Signifikanz*. Pflanzen sind als Formen des Lebendigen zwar moralisch relevant, aber in geringerem Maße als Tiere oder Menschen. Werteinbußen oder -verluste bei Pflanzen, etwa durch zivilisatorische Aktivitäten, fallen weniger ins Gewicht als Werteinbußen im Bereich der Tiere oder des Menschen. Allerdings ist der Eigenwert des Lebens niemals null. Selbst noch ein für Pflanze, Tier oder Mensch zerstörerischer Virus hat als solcher einen Eigenwert, mag er auch bei Abwägung mit der von ihm bewirkten Zerstörung anderer Lebensformen in der Praxis vernachlässigbar sein (vgl. Attfield 2014, 45). Dass Tieren und Menschen eine höhere Signifikanz zukommt als Pflanzen, schließt aus, dass die Qualität der Lebendigkeit den Rang eines höchsten oder sogar des einzigen moralisch relevanten Werts einnimmt. Dennoch hat Attfields Form des Biozentrismus durchaus radikale – und verstörende – Konsequenzen. Wenn das Leben einer Pflanze auch nur ein Millionstel des Gewichts eines Menschenlebens hat, ist es nach dieser Werttheorie immer noch *ceteris paribus* besser, wenn ein Mensch zu Tode kommt als eine entsprechend große Wiese zerstört wird. Diese Konsequenz wird von Attfield nicht ausdrücklich gezogen, aber doch nahegelegt (vgl. Attfield 1983, 177).

Eine stärkere biozentrische Werttheorie postuliert Leben als höchsten Wert:

W2. Leben als solches ist der höchste (intrinsische) Wert.

Das paradigmatische Beispiel einer Naturethik, die in Bezug auf die außermenschliche Natur von W2 ausgeht, ist *Paul Taylors* Ethik der „Achtung für die Natur“. Im Gegensatz zu Attfields abgestufter Axiologie sind nach Taylor alle Arten des Lebendigen gleichwertig. Weder der Wert des tierischen noch der des menschlichen Lebens ist dem Wert von Pflanzen überlegen. Zwar leugnet Taylor nicht, dass die Lebewesen, die wir kennen, über sehr unterschiedlich ausgeprägte Fähigkeiten verfügen. Er schreibt diesen Unterschieden jedoch keine moralische Relevanz zu. Er verwirft ausdrücklich den naheliegenden und oft gezogenen Schluss von der evolutiven Höherentwicklung im Sinne zunehmender funktionaler Differenzierung und systemischer Integration auf eine entsprechende Höherwertigkeit. Ethisch signifikant sei ausschließlich das alle Lebewesen gleichermaßen charakterisierende Merkmal der teleonomen Organisation. Indem jeder Organismus sein (biologisch, nicht metaphysisch verstandenes) immanentes Telos zu verwirklichen sucht, existiere für ihn ein spezifisches Gut, das erreicht und verfehlt, begünstigt und behindert werden kann (vgl. Taylor 1986, 60ff.).

Aus dem werttheoretischen Egalitarismus Taylors ergeben sich dabei Konsequenzen weitab vom moralischen Commonsense. Was bei Nietzsche als Zynismus gemeint ist: „Es sind schon viele Tierarten verschwunden; gesetzt, daß auch der Mensch verschwände, so würde nichts in der Welt fehlen“ (Nietzsche 1887, 50), wird bei Taylor zum naturethischen Theorem. Weit entfernt, als moralische Katastrophe zu gelten, wäre sogar ein Aussterben der Gattung Mensch positiv zu bewerten, da das Wohl der verbleibenden irdischen Lebensgemeinschaft dadurch wahrscheinlich gesteigert würde (vgl. Taylor 1986, 115). In letzter Konsequenz muss für diese Ethik nicht nur das irreversible Aussterben der Gattung Mensch als wertmäßig indifferent gelten, sondern auch das irreversible Aussterben sämtlicher bewussteinfähiger Naturwesen. Falls das Aussterben der höheren Tiere mit ihren relativ hohen Ansprüchen an pflanzliche Nahrungsressourcen die Lebensmöglichkeiten der (weniger anspruchsvollen) niederen Tiere und Pflanzen überproportional verbessern würde, müsste ein Holozid, der das gesamte bewussteinfähige Leben auf der Erde auslöscht, für diese Theorie als positiver Entwicklungsschritt zu Buche schlagen.

Eine noch stärkere werttheoretische Auszeichnung des Lebens könnte so formuliert werden:

W3. Leben als solches ist der einzige (intrinsische) Wert.

Ein solches Axiom erübrigt nicht nur alle Wertabwägungen zwischen unterschiedlichen Werten, sondern verzichtet auch darauf, eine wie immer geardete Werthierarchie zu postulieren, in der das Leben einen Höchstwert darstellen könnte. Implizit liegt eine derartige These *Albert Schweitzers* „Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben in allen seinen Erscheinungsformen“ (vgl. Schweitzer 2003) zugrunde. Diese Ethik – vorausgesetzt, man ist bereit, dieser nur partiell ausgearbeiteten Ethostheorie den Status einer genuinen ethischen Theorie zuzugestehen – ist von beispielloser Radikalität. Sie lehnt nicht nur jede Wertabstufung innerhalb der Arten des Lebendigen ab, wie sie in der Alltagsmoral einerseits zwischen Tieren und Pflanzen, andererseits zwischen Mensch und Tier getroffen wird, sondern macht Leben und Lebendigkeit auch zum *einzigsten* moralisch relevanten Wert. Schweitzers Ethik verdient dabei mehr noch als die von Attfield und Taylor, als eine Ethik der *Würde* des Lebens angesprochen zu werden. Im Gegensatz zu den Ethiken von Attfield und Taylor schließt sie stärker an die religiösen Hintergründe des Würdebegriffs an. In der Tradition der protestantischen Ethik bedeutet für Schweitzer die Achtung, die dem Leben als solchem gebührt, nicht nur die Befolgung naturethischer Normen, sondern auch die Kultivierung achtungsvoller Gesinnungen und die Einübung von „Achtsamkeit“ gegenüber außermenschlichen Lebensformen. „Achtung“ ist hier u.a. zu verstehen als Ehrfurcht vor etwas Großem und nicht vollständig Erklärbarem, analog zur Ehrfurcht vor Gott. Für Schweitzer ist das Leben – anders als die unbelebte Natur – ein „Geheimnis“, in das auch nur kognitiv eindringen zu wollen frevelhaft wäre. Die einzig angemessene Haltung dem Leben gegenüber ist eine Haltung der mystischen Hingabe, in der das Lebensprinzip des Menschen dem Lebensprinzip in der Natur wie einem subjekthaften Gegenüber begegnet. Ehrfurcht vor dem Leben ist bei Schweitzer, wie es Günther Altner ausgedrückt hat, eine Form „nachmetaphysischer Frömmigkeit“ (Altner 1984/85, 40).

4. Normative Konsequenzen

Bei konsequenzialistischen Ethiktheorien besteht zwischen ihren werthoretischen Annahmen und den normativen Konsequenzen, die sie daraus ableiten, in der Regel keine streng deduktive Beziehung. Sie unterscheiden sich vielmehr auch dann, wenn sie von derselben Werttheorie ausgehen, sowohl in der inhaltlichen Akzentuierung als auch der Strenge der normativen

Prinzipien, die sie daraus herleiten. So haben sich etwa im Utilitarismus auf der Grundlage derselben zugrunde liegenden Wertlehre im Laufe seiner Geschichte unterschiedliche normative Theorien herausgebildet, exemplarisch der Maximierungsansatz des klassischen und der Satisficing-Ansatz des modernen Utilitarismus.

Auch eine Lebens-Axiologie, wie sie für den Biozentrismus definierend ist, lässt sich in unterschiedlicher Weise zu einer normativen Theorie weiterentwickeln. Die Haupttypen können dabei durch drei Normen charakterisiert werden:

- N1. das Verbot der *Vernichtung* von Lebewesen,
- N2. das Gebot der *Erhaltung* des Lebens von Lebewesen,
- N3. das Gebot der *Vermehrung* von Lebewesen.

Zentral für jede Theorie, die dem Leben Würde zuschreibt, ist N1, wobei Theorien, die Leben (wie Attfield) oder Würde (wie Siegetsleitner) als abwägbare auffassen, N1 lediglich als Prima-facie-Verbot verstehen. Ein relativ strenges Tötungsverbot für Lebewesen ist charakteristisch für Taylors Konzeption der Achtung vor der Natur, sowohl in Bezug auf tierische als auch in Bezug auf pflanzliche Lebewesen. Sie verpflichtet nicht nur auf eine vegetarische Lebensweise, sondern auch auf eine mögliche Schonung pflanzlicher Ressourcen, soweit sie der Mensch nicht zur Befriedigung seiner elementaren Bedürfnisse braucht. Taylor begründet den Vegetarismus anders als der Mainstream der Tierethik dabei nicht über ein etwaiges Lebensrecht von Tieren, sondern streng egalitistisch über den Gedanken, dass eine sich vegetarisch ernährende Menschheit den übrigen Arten von Lebewesen mehr Lebensraum belassen würde, da sie mit weniger agrarischer Nutzfläche und einer weniger intensiv betriebenen Landwirtschaft auskäme. Aufgrund der Gleichwertigkeitsthese ist für sich genommen für Taylor die Tötung eines Tiers nicht bedenklicher als das Ausreißen einer Pflanze (vgl. Taylor 1986, 293).

Gleichzeitig weist diese Ethik den negativen Pflichten in Bezug auf die Natur einen deutlich höheren Rang zu als den positiven und verzichtet auf die weitergehenden Forderungen N2 und N3. Natürliche Lebewesen sollen nicht geschädigt werden, d.h., ihnen sollte nichts zugefügt werden, das ihrem spezifischen Gut zuwiderläuft, aber sie sollen ansonsten sich selbst überlassen bleiben. Lebewesen sollten nicht in ihren normalen Tätigkeiten und Entwicklungen eingeschränkt oder behindert werden, aber dabei auch nicht aktiv unterstützt werden. Wildpflanzen sollten nicht auf Kulturland

verpflanzt werden. Wild lebende Tiere sollten auch dann nicht eingefangen werden, wenn sicher wäre, dass sie es bei uns besser hätten, oder aus Gefahrenlagen gerettet oder medizinisch versorgt werden.

Die Beispiele, mit denen Taylor diese Regeln illustriert, zeigen, dass es ihm mit ihnen primär um die Verhinderung von Schädigungen und Zerstörungen geht, die ausgesprochenen Luxusbedürfnissen dienen, z.B. das Töten von Elefanten, um aus dem Elfenbein der Stoßzähne Souvenirs herzustellen, das Einfangen tropischer Vögel für die Käfighaltung sowie Jagd und Fischfang, soweit sie als Freizeitvergnügen betrieben werden. Sein Regelkanon selbst ist aber bedeutend restriktiver, als es diese Beispiele vermuten lassen. So soll der Mensch tierischen und pflanzlichen Individuen nur so weit Schäden zufügen dürfen, als es die Aufrechterhaltung der für die jeweilige Kultur „grundlegenden“ Institutionen erfordert (vgl. Taylor 1986, 283). Pflanzliche Individuen sollen nur so weit konsumiert werden dürfen, als es der physiologische Grundbedarf und die „grundlegenden“ Institutionen notwendig machen, nicht aber zu Genusszwecken oder für weniger grundlegende Kulturleistungen. Jede Kultivierung, die nicht der Aufrechterhaltung der Gesellschaft diene, wäre unzulässig, wenn sie zu einer Verringerung der Zahl pflanzlicher Individuen führte, gleichgültig, ob die Verluste auffällige oder unscheinbare, häufige oder seltene, aussterbende oder gesicherte, bedrohte oder unbedrohte Arten treffen.

Insgesamt weicht der Würdebegriff, von dem Taylor ausgeht, damit ein Stück weit von dem vorherrschenden Verständnis der Würde des Menschen ab. „Würde“ der Natur impliziert bei Taylor ausschließlich Abwehrrechte, und nicht, wie der Menschenwürdebegriff, auch Anspruchsrechte wie das im Menschenwürdebegriff enthaltene Recht auf die Mittel zur Subsistenz, auf Hilfe in Notlagen und auf elementare gesundheitliche Versorgung. Naturschutztheoretisch gesprochen fundiert dieser Begriff eher einen Prozessschutz als einen aktiv eingreifenden Naturschutz, sei es zur Bestandserhaltung oder zur Förderung von Biodiversität.

Im Übrigen ist bei Taylor zu sehen, wie schwer es ist, eine Werttheorie auf der Linie von W2, die dem Leben höchste Priorität einräumt, durchzuhalten. Taylors Ethik enthält u.a. auch eine Regel der Notwehr, die es jedem Naturwesen erlaubt, sich gegen gefährliche und schädliche Lebewesen zur Wehr zu setzen, wenn auch nur mit zweckdienlichen, nicht mit darüber hinausgehenden Mitteln. Taylor umgeht auf diese Weise die u.a. von radikalen Biozentrikern wie David Ehrenfeld (1978, 208) nicht nur in Kauf genommene, sondern ausdrücklich affirmierte These, dass selbst noch dem Pockener-

reger ein strenges und sogar unabwägbares Existenzrecht zukommt. In praxi führt die Notwehrregel jedoch zu fortwährenden Verletzungen des normativen Egalitarismus. Sie ist zwar an alle Naturwesen adressiert. Da aber lediglich der Mensch über die Fähigkeit verfügt, Regeln zu setzen, zu befolgen und abzuwägen, läuft sie implizit auf eine Privilegierung des Menschen hinaus.

Sehr viel weitergehend sind die normativen Konsequenzen, die Schweitzers Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben aus denselben werttheoretischen Annahmen zieht. Für Schweitzer umfasst die geforderte Haltung der Ehrfurcht nicht nur das Unterlassen von schädigenden Eingriffen, sondern auch – was für einen Arzt vielleicht eher selbstverständlich ist – die Verpflichtung zu einer aktiven Förderung von Leben im Sinne von N2. Dabei hält Schweitzer jedoch auch dann am Nichtschadensgebot fest, wenn die Schädigung für das Leben förderlich ist. Die Vernichtung oder Schädigung von Leben ist durchweg moralisch problematisch, auch dann, wenn sie der Erhaltung oder Ermöglichung von Leben dient.²

Zumindest in seiner Frühzeit ist Schweitzer noch weiter gegangen und hat über N1 und N2 hinaus – zumindest für das Menschenleben – auch N3 vertreten: Das Leben ist nicht nur zu achten und zu erhalten, es ist auch dafür zu sorgen, dass nicht weniger Menschen als möglich leben (Schweitzer 1986, 60). Diese Interpretation von „Würde des (menschlichen) Lebens“, die insbesondere auch ein Verbot der Geburtenkontrolle impliziert, geht sowohl über die üblichen Interpretationen des verfassungsmäßigen Begriffs der Menschenwürde als auch über die für die katholische Moraltheologie charakteristischen Verbote im Zusammenhang mit der Geburtenkontrolle hinaus. Auch wenn die Menschenwürde den Höchstwert der deutschen Verfassung darstellt, folgt nicht (und wird auch üblicherweise nicht gefolgert), dass wir deshalb zur Zeugung von Würdesubjekten verpflichtet sind oder die Geburtenkontrolle verboten werden muss. Auch die katholische Moraltheologie verbietet die Geburtenkontrolle nur so weit, als sich diese „künstlicher“ Mittel bedient. Zugrunde liegt hier nicht ein Prinzip des eigenständigen Werts des (menschlichen) Lebens, sondern ein *Natürlichkeitsprinzip*: Der Mensch soll nicht mit „künstlichen“ Mitteln in den natürlichen und insofern gottgegebenen Zusammenhang von Sexualität und Reproduktion eingreifen. Zulässig und sogar gefordert (wenn auch nur in einem bestimmten Umfang) sind „künstliche“ Mittel nur beim Schutz und bei der Erhaltung

2 So bezichtigte sich Schweitzer in seiner Rolle als Arzt etwa als „Massenmörder der Bakterien“ (Schweitzer 2007, 315).

des Lebens; bei der Verhinderung von Leben sind sie ebenso unzulässig wie bei der Ermöglichung und Hervorbringung von Leben, etwa mit den Mitteln der modernen Reproduktionsmedizin. Unabhängig davon verträgt sich eine Hervorbringungspflicht in Bezug auf menschliches wie außermenschliches Leben besser mit der Vorstellung eines *Werts* des Lebens als mit der einer *Würde* des Lebens. Würde setzt Existenz voraus. *Achten* kann man nur das, was bereits als existierend unterstellt wird, während Wert als Gegenstand von Wertschätzung auch etwas zuallererst zu Realisierendes sein kann.

Wie die Neuauflagen seiner Bücher und die Häufigkeit von Tagungen zu Schweitzer zeigen, erfreut sich Schweitzers Ethik auch heute noch beträchtlicher Popularität. Ein Stein des Anstoßes bleibt für das moralische Alltagsdenken allerdings der moralische Status, den diese Ethik – ähnlich wie Taylors Ethik der Achtung vor der Natur – der Pflanzenwelt zuweist. So verurteilt Schweitzer das Schneiden von Blumen zu Verschönerungszwecken (vgl. Schweitzer 1986, 49). Soweit eine Ernährung zur Lebenserhaltung ohne Zerstörung von Pflanzen – ein „Frutarismus“ – realistisch möglich ist, scheint er von dieser Ethik auch geboten.

Es ist nicht verwunderlich, dass zur Vermeidung dieser Extreme Interpretationen von Schweitzers Ethik vorgeschlagen worden sind, die die Konsequenzen abmildern, ohne diese in ihrer Substanz zu beeinträchtigen. Eine besteht in der Einfügung einer Abwägungsmöglichkeit der Lebenserhaltung gegen andere Werte wie insbesondere Leidensminderung und Lebensqualität im Sinne von W1. Eine differenziertere und adäquatere Ethik auf dieser Linie ist in vielen Äußerungen Schweitzers vorgeprägt (vgl. Wolf 1993, 374). Schweitzer selbst vertritt in den am exzessivsten „lebensschützerischen“ Passagen seiner Straßburger Predigten u.a. auch die Legitimität der Gnadentötung bei Tieren (im Gegensatz zur Sterbehilfe bei Menschen) (Schweitzer 1986, 61). In diesem Punkt war Schweitzer weder in seinen Schriften noch in seiner Praxis als „Urwalddoktor“ völlig konsequent. Vielmehr folgt er immer wieder der geläufigen Vorstellung, nach der das menschliche Leben dem tierischen und pflanzlichen wertmäßig vorgeordnet ist. Eine zweite die Konsequenzen abmildernde Lesart besteht darin, Schweitzers Ethik so zu verstehen, dass sie im Sinne einer „Gesinnungsethik“ weniger das Handeln selbst als den Geist normiert, aus dem heraus gehandelt werden soll. So ist diese Ethik gelegentlich so verstanden worden, dass sie keine „absolute Unverletzlichkeit jeder Art von Leben“ proklamiert, sondern lediglich eine „Geisteshaltung“, die „das Gegenteil von Unbarmherzigkeit und Gedankenlosigkeit“ ist. Danach kommt man Schweitzers Prinzip nicht dadurch nach,

dass man, wie der Schweitzer-Interpret Groos kommentiert, seinen Garten schlicht verwildern lässt, sondern dass man ihn aktiv von Unkraut befreit, aber in einer „Haltung der Ehrfurcht“ (Groos 1974, 529). Oder – eine dritte Möglichkeit – man interpretiert Schweitzers Prinzip nicht als moralische Entscheidungsregel im strengen Sinne, sondern als *Orientierungsregel* oder *guiding principle*, die nicht in jedem Fall auf die ethisch angemessene Situationsbeurteilung führt, die ihr aber zumindest hinreichend nahekommt, um eine erste Orientierung zu ermöglichen (vgl. Passmore 1974, 124), bzw. die Beweislasten so verteilt, dass stets die Zerstörung von Leben und nicht dessen Erhaltung begründungspflichtig ist (vgl. Birnbacher 1987).

5. Die Frage nach der Begründung

Wie lässt sich eine „Würde des Lebens“ begründen? Diese Frage stellt sich insbesondere angesichts der Tatsache, dass es sich bei der Würde um ein ausgesprochen *anspruchsvolles* normatives Konzept handelt. Sofern Würde moralische Pflichten begründet, sind diese Pflichten starke und vordringliche Pflichten. So gilt ja auch die Menschenwürde als Prinzip einer in besonderer Weise vorrangigen Verpflichtung und entsprechender moralischer Rechte. Erinnerung sei daran, dass nach dem überwiegenden Verständnis des deutschen Verfassungsrechts Menschenwürde ein *unabwägbares* Prinzip darstellt, das in Fällen eines Konflikts mit anderen Pflichten und Rechten strikten Vorrang genießt.

Falls sich eine „Würde des Lebens“ bzw. „Würde des Lebendigen“ begründen lässt, sollte diese Begründung insofern nicht nur allgemeingültig, sondern auch von besonderer *Evidenz* sein. Dies wiederum impliziert, dass der bei der Zuschreibung von Würde zugrunde gelegte Wert in einer *empirisch* aufweisbaren Eigenschaft des Lebendigen fundiert ist. Er darf sich nicht auf kontroverse metaphysische Thesen, etwa vitalistischer Art, beziehen. Aus diesem Grund kann auch die an Schopenhauers Weltwille erinnernde Konzeption eines „Willens zum Leben“ nicht in Frage kommen, mit der Albert Schweitzer seine Lehre von der „Ehrfurcht vor dem Leben“ zu begründen versucht hat (Schweitzer o.J., II, 341ff., vgl. Wolf 1997, 231). Alle diese Konzeptionen sind zu umstritten, um der beanspruchten Wertbasis allgemeine Akzeptanz zu sichern. Darüber hinaus ergibt sich speziell für die Konzeption Schweitzers eine weitere Schwierigkeit: Schweitzer schildert die Realität des Lebens – hierin wiederum Schopenhauer verpflichtet – in den schwärzesten Farben, als ein mörderisches „Fressen und Gefressenwerden“:

Die Natur kennt keine Ehrfurcht vor dem Leben. Sie bringt tausendfältig Leben hervor in der sinnlosesten Weise. Durch alle Stufen des Lebens hindurch bis in die Sphäre des Menschen hinan ist furchtbare Unwissenheit über die Wesen ausgegossen. Sie haben nur den Willen zum Leben, aber nicht die Fähigkeit des Miterlebens, was in anderen Wesen vorgeht: sie leiden, aber sie können nicht mitleiden. [...] Die Natur ist schön und großartig, von außen betrachtet, aber in ihrem Buch zu lesen, ist schaurig. Und ihre Grausamkeit ist so sinnlos! Das kostbarste Leben wird dem niedersten geopfert. Einmal atmet ein Kind Tuberkelbazillen ein. Es wächst heran, gedeiht, aber Leiden und früher Tod sitzen in ihm, weil diese niedersten Wesen sich in seinen edelsten Organen vermehren. (Schweitzer 2003, 32f.)

Leben lebt vom Tod anderen Lebens (Schneider 2005, 20). Es ist alles andere als ersichtlich, warum dennoch gerade das Leben ein besonderer, ja sogar der einzige Wert sein soll.

Mit Begründungsproblemen sind allerdings auch die anderen Formen einer Konzeption der „Würde des Lebens“ konfrontiert, wenn auch in unterschiedlichem Maße. Offensichtlich befinden sich die werttheoretischen Positionen W2 und W3 in diesem Punkt in größerer Verlegenheit als die Position W1. Es ist kaum plausibel, dass das Lebendige der *einzige* intrinsische Wert sein soll, insbesondere angesichts der Realität der auf den fortgeschrittensten Lebensformen supervenierenden Welt des Bewusstseins und Selbstbewusstseins. Falls das Lebendige als solches einen Wert hat, dann mindestens auch das aus diesem evolutiv entstandene Bewusstsein. Albert Schweitzer scheint diese Schwierigkeit gesehen zu haben, denn er macht für das Leben eine Qualität geltend, von der er offensichtlich annimmt (jedenfalls annehmen müsste), dass sie für das Leben spezifisch ist: die Qualität des Numinosen und Unergründlichen. Die These, dass das Leben ein „Geheimnis“ sei, ist allerdings nur schwer aufrechtzuerhalten. Als eine von vielen Stufen der Emergenz sind der Ursprung und die Existenz des Lebens vielleicht sogar die am wenigsten „geheimnisvollen“. Wir kennen ja mehrere „Emergenzschwellen“ in der Geschichte der Natur: der Übergang von der Nichtexistenz zur Existenz, der Übergang von einem Kosmos der toten Materie zum Kosmos mit zunächst primitiven, dann entwickelteren Formen von Leben, schließlich der Übergang des Kosmos mit neuronalen Strukturen und Funktionen zu einem Kosmos mit phänomenalem Bewusstsein. Dabei ist das Bestehen des ersten Übergangs sehr viel unsicherer als das Bestehen des zweiten und dritten. Es ist denkbar, dass das Universum keinen Ursprung hatte, sondern

seit „Ewigkeit“ besteht; und es ist möglich, dass es kein „Vorher“ vor dem Ursprung des Universums gab, sondern die Zeit erst mit dem Universum entstanden ist.

Für jede dieser „Emergenzschwellen“ gilt, dass mit ihnen neue Arten von Seiendem in die Welt kommen – Materie, Leben, Bewusstsein. Aber nicht alle Emergenzstufen sind auch in dem Sinne „kreativ“, dass das in die Welt kommende Neue aus den Strukturen und Funktionen der jeweils unteren Stufe prinzipiell unerklärbar sein und die Entstehung des Neuen als „Fulguration“ (Konrad Lorenz), als ein „von oben“ kommender göttlicher Blitz gedacht werden muss. Während sowohl das „riddle of existence“ (Mackie 1976) – die auf Leibniz zurückgehende Frage, warum überhaupt etwas existiert – als auch die Frage nach dem Ursprung des Bewusstseins, das „puzzle of consciousness“ (Levine 2001), in der Tat als nicht vollständig aufgehellte „Geheimnisse“ gelten können – und es womöglich, da logisch bedingt, „auf ewig“ bleiben werden –, sprechen alle Anzeichen dafür, dass sich das Leben sehr wohl aus präbiotischen Strukturen erklären lässt (vgl. Martin et al. 2014).³ Auch wenn das Leben gegenüber der toten Materie ein neuartiges Phänomen darstellt, ist es längst nicht in derselben Weise unerklärlich wie die Existenz des Universums und die Existenz von Bewusstsein. Das Leben ist kein „Geheimnis“. Nicht nur sein Vollzug, auch seine Entstehung sind zunehmend wissenschaftlichen Erklärungsversuchen zugänglich geworden.

Unter Begründungsdruck steht aber auch die schwächere Position W2. Es ist alles andere als offensichtlich, dass das Leben ein höherer Wert sein soll als das Privileg der Lebensformen mit einem zentralisierten Nervensystem, ein Bewusstsein von der Welt zu haben. Im evolutiven Stufenbau des Kosmos steht die Sphäre des Lebendigen zwischen der Stufe der „toten“ Materie und der des bewussten Erlebens, und vielen ist es gerade deshalb so erschienen, als sei eine Welt voller Leben, aber ohne Bewusstsein sehr viel weniger werthaltig als eine Welt mit beidem. Erwin Schrödinger hat diese Überzeugung vielleicht am treffendsten ausgedrückt, als er meinte, eine kosmische Evolution ohne Bewusstsein wäre ein jämmerliches Schauspiel „vor leeren Bänken“ (Schrödinger 1967, 100). Wäre jedoch Leben dem Erleben wertmäßig vorgeordnet, müsste es sich genau umgekehrt verhalten: Der Wert des Lebendigen sollte nicht mehr zu überbieten sein. Auch diesen Einwand scheint Albert Schweitzer antizipiert zu haben. Er äußerte sich – im

3 Eine weitere Konsequenz daraus ist, dass es sich möglicherweise bereits in naher Zukunft aus diesen auch künstlich synthetisieren lässt.

Sinne eines (auf die Vitalsphäre begrenzten) Panpsychismus – einmal so, als sei das Leben ontologisch notwendig mit Empfindungsfähigkeit verknüpft: In einer Predigt von 1919 schrieb er:

Ist nicht jeder Lebensvorgang, bis herab zur chemischen Verbindung zweier Elemente, mit etwas wie Fühlen und Empfinden verbunden? [...] Dann muß uns jedes Sein heilig sein. (Schweitzer 1986, 47f.)

Aber wenn erst Empfindungsfähigkeit das Leben heilig werden lässt, kann das Leben für sich genommen nicht der einzige heiligkeitsbegründende Wert sein.⁴

Auch die schwächste werttheoretische Konzeption einer „Würde des Lebens“, W1, ist Einwänden ausgesetzt. Fraglich ist insbesondere, ob die Intuition, dass eine lebendige Welt einer unlebendigen auch dann, wenn erst Leben Erleben ermöglicht, überlegen ist, die Zuschreibung von Würde und damit ein entsprechendes Achtungsgebot rechtfertigt. Attfield meint, dass im Fall, dass die gesamte bewusstseinsbegabte Welt vernichtet würde, es immer noch besser wäre, wenn eine lebendige als eine tote Welt zurückbliebe, und zwar auch dann, wenn keine Hoffnung bestünde, dass sich aus dem verbleibenden Leben irgendwann einmal höhere Lebensformen entwickeln (Attfield 1983, 155). Aber diese Intuition dürfte nicht von allen geteilt werden. Es ist nicht ohne Weiteres einzusehen, warum (sofern man bewusstseinslosen Wesen intrinsischen Wert zuschreibt) das Leben gegenüber dem Unlebendigen derart radikal privilegiert sein sollte. Näher liegt es, mit Albert Schweitzers Kritiker Helmut Groos (1974, 524ff.) zu fragen, warum das bloße Leben, unabhängig von seinen Qualitäten und Entwicklungspotenzialen, überhaupt ein intrinsischer Wert sein soll.

6. Leben als Voraussetzung von Menschenwürde

Lässt sich die „Würde des Lebens“ möglicherweise auf einem *indirekten* Weg begründen? Als Modell für eine indirekte Begründung bietet sich die *Menschenwürde* an, insbesondere das Argument, mit dem viele „Lebensschützer“ für die Heiligkeit des menschlichen Lebens argumentieren: Da das menschliche Leben die Voraussetzung für die Menschenwürde sei, übertrage

⁴ Analoges gilt für Attfields Redeweise von dem „Interesse“, das auch bewusstseinslose Pflanzen an der Erreichung ihres entelechialen Entwicklungsziels haben, vgl. Attfield 1983, 145.

sich der Würdestatus des Menschen auf sein Leben als dessen natürliche Bedingung. So argumentierte etwa das deutsche Bundesverfassungsgericht in seinem Beschluss zum Schwangerschaftsabbruch von 1975, dass das menschliche Leben u.a. deshalb als ein „Höchstwert“ der Verfassung gelten müsse, weil dieses die „vitale Basis der Menschenwürde und die Voraussetzung aller anderen Grundrechte“ sei (Bundesverfassungsgericht 1975, 42). Analog wird gelegentlich argumentiert, dass die Würde des individuellen Menschen nicht nur dessen eigene biologische Existenz zur Voraussetzung hat, sondern die Existenz von biologischem Leben überhaupt, und sich der Würdestatus des Menschen insofern auf den Status des Lebens als Ganzen übertrage. Sofern man dem Menschen Würde zuschreibt, könne man nicht umhin, auch dem Leben und der Gesamtheit des Lebendigen Würde zuzuschreiben (vgl. Jonas 2011, 100; Sitter-Liver 1995, 359ff.).

Argumente dieser Struktur sind nicht durchweg überzeugend. Dazu sind viele Anwendungen, die sich für dieses Schema denken lassen, zu wenig plausibel. So hat etwa die Existenz eines Erwachsenen x nicht nur dessen unbeeinträchtigte Existenz und Entwicklung als Embryo zur Voraussetzung, sondern auch die Existenz und Funktionsfähigkeit der Gameten, aus denen der Embryo entstanden ist. Nicht nur von dem Embryo, der x früher einmal war, sondern auch von dem Paar von Ei- und Samenzelle, aus denen sich dieser Embryo gebildet hat, lässt sich sagen, dass x aus ihnen entstanden ist. Aber das rechtfertigt nicht, Würde bzw. andere normative Eigenschaften von x auf die Gameten zu übertragen.

Ähnliches gilt für das Argument, die Anerkennung der Würde der Menschheit impliziere zwangsläufig eine entsprechende Anerkennung der Würde der Natur als Ursprung der Menschheit. Müssten wir die intrinsischen normativen Eigenschaften, die wir der Menschheit zuschreiben, tatsächlich auf alle Entstehungsbedingungen und anderweitigen notwendigen Bedingungen der Menschheit übertragen, müssten wir nicht nur der Natur als ganzer, sondern speziell auch den Vorstadien der Menschheit und den Bedingungen der Entstehung von Leben auf der Erde dieselben oder analoge normative Eigenschaften zuschreiben, etwa den ersten Säugetieren zur Zeit des Aussterbens der Saurier, den Urformen der tierischen Zelle, darüber hinaus aber auch der Sonne als einer der zentralen Bedingungen der Entstehung von Leben überhaupt.

Das Verfahren des „genetischen Rückschlusses“, wie man es nennen könnte, stellt für die Frage nach dem Wert des Lebens keine befriedigende Lösung bereit. Es scheint aussichtslos, die Frage nach dem intrinsischen

Wert von y dadurch beantworten zu wollen, dass man ein x benennt, das unzweifelhaft intrinsischen Wert besitzt und für das y als Entstehungs- oder anderweitige Bedingung notwendig ist. Mit diesem Argument lässt sich stets nur ein *extrinsischer* Wert der entsprechenden Bedingungen, Vorstadien oder Bestandteile begründen: y ist *extrinsisch* wertvoll, weil y mit dem intrinsisch wertvollen x naturgesetzlich verknüpft ist – als notwendige Bedingung, notwendiges Vorstadium oder notwendige Komponente. Für die Zuschreibung einer Würde reicht das nicht aus.

7. Künstliche Lebensformen

Bisher haben wir eine zu Anfang kurz erwähnte Bedeutungskomponente bewusst vernachlässigt, die viele Protagonisten einer „Würde des Lebens“ mit dieser verbinden: die Bedingung der *Natürlichkeit* des Lebens. Wenn das Leben eine „Würde“ hat, dann nur das vom Menschen nicht oder nur in einem bestimmten Ausmaß beeinflusste und veränderte Leben. Erinnern wir uns daran, dass etwa die Einführung des Terminus „Würde der Kreatur“ in die Schweizerische Bundesverfassung wesentlich durch die Herausforderung der *Gentechnik* bedingt war, also durch die Ermöglichung einer an den Grundlagen des Lebens ansetzenden anthropogenen Umgestaltung der natürlich evoluierten Natur. Würde soll nicht jeder beliebigen Form des Lebens zukommen, sondern ausschließlich den *natürlichen* Lebensformen im „genetischen“ Sinn von „natürlich“, der Entstehung ohne menschliche Eingriffe (vgl. Birnbacher 2006, 7ff.). Der Begriff der „Würde“ des Lebens bzw. der Kreatur weist damit im Sinne eines „konservativen Naturschutzes“ eine primär auf Bewahrung und Schutz des Vorgegebenen gerichtete Bedeutungskomponente auf. Tiere und Pflanzen sollen nicht nur als Manifestationen von Leben, sondern darüber hinaus in ihrer *vorgegebenen Eigenart* geachtet werden (vgl. Kunzmann 2013, 340f.) – als *Kreaturen*, d.h. in den Merkmalen, die ihnen nicht erst der Mensch angezchtet oder auf andere Weise beigebracht hat. Ein solches Verständnis korrespondiert darüber hinaus mit den Vorbehalten, die diejenigen, die die „Würde des Lebens“ vertreten, gegen bestimmte Ausformungen einer technischen Manipulation der Entstehung und Existenzform von Lebewesen haben: gegen die Klonierung von Tieren, die gentechnische Veränderung von Nutztieren und Nutzpflanzen, die (Weiter-)Züchtung von Nutz- und Schoßtieren, die zunehmende Verkünstlichung der Lebensbedingungen von Pflanzen und Tieren in der industriell betriebenen Landwirtschaft und die großräumige Umgestaltung

von Naturlandschaften zugunsten menschlicher Bedürfnisse, etwa durch fortschreitende touristische Erschließung.

„Würde“ fungiert in diesem Kontext ähnlich wie Schweitzers Begriff „Ehrfurcht“ als Schranke der Annäherung, Durchdringung und Inbesitznahme. Die religiösen Anklänge im Begriff „Würde der Kreatur“ erweisen sich insofern als nicht zufällig. Zugleich zeigt sich, dass „Würde“ nicht schlicht in „Wert“ aufgeht, sondern dass für „Würde“ – zumindest in der Kombination „Würde des Lebens“ – weitergehende Bedeutungskomponenten wesentlich sind. Nur wenige Vertreter einer Konzeption einer „Würde des Lebens“ würden sich etwa mit der Auffassung Nicholas Reschers anfreunden können, nach der der zivilisatorisch bedingte Verlust an biologischen Arten zumindest im Prinzip durch die künstliche Neubildung von Arten kompensierbar und lediglich infolge der mit der Freisetzung gentechnisch veränderter oder neu geschaffener Arten verbundenen Risiken bedenklich ist. Wäre die Schaffung neuer Arten risikofrei möglich, gäbe es keinen Grund dagegen, die Art A aussterben zu lassen und durch die neue Art B zu ersetzen (Rescher 1997, 90f.). Rescher ist sogar so weit gegangen, eine Art *Verpflichtung* zur Wiederherstellung bzw. Schaffung von biologischer Vielfalt – im Prinzip auch mit künstlichen Mitteln – zu postulieren (vgl. ebda., 91). Aber auch wenn man einen *Wert* durch die Neuschaffung von Trägern dieses Werts steigern kann – kann man auch *Würde* durch die Neuschaffung von Trägern dieser Würde steigern? Würde scheint nichts, auf das man Quantitätsbegriffe wie „steigern“ anwenden könnte. Würde scheint an Vorgegebenheit gebunden.

Der inhärente Konservatismus einer so verstandenen „Würde des Lebens“ macht diesen Begriff aber weder als werttheoretisches noch als normatives Prinzip akzeptabler. Eine Ersetzung von natürlichen durch künstliche Naturbestandteile – etwa aus Zuchten hervorgehende Nutztiere und -pflanzen – erscheint nicht kategorisch problematisch, vor allem nicht bei hochgradig gefährlichen oder für die Menschheit anderweitig unerquicklichen Lebewesen. Nicht alle Naturkräuter sind unschädlich, und nicht alle gentechnisch veränderten Organismen sind schädlich. Ein Prinzip des Werts des Natürlichen und Ursprünglichen – und a fortiori ein Prinzip der Würde des Natürlichen – in der lebendigen Natur scheint sich danach allenfalls als Beweislastprinzip rechtfertigen zu lassen.

Literatur

- Altner, Günter (1984/85): Umweltethik – Grundsätze und Perspektiven. *Scheide-
wege* 14, 36–43.
- Ashby, Eric (1980): The search for an environmental ethic. In: Sterling M. McMurrin
(Hrsg.): *The Tanner lectures on human values*. Bd. I. Salt Lake City/Cambridge,
1–47.
- Attfield, Robin (1983): *The ethics of environmental concern*. Oxford.
- Attfield, Robin (2014): *Environmental ethics*. Cambridge.
- Balzer, Philipp/Klaus Peter Rippe/Peter Schaber (1999): *Was heißt Würde der Krea-
tur?* Freiburg/München.
- Baranzke, Heike (2002): *Würde der Kreatur? Die Idee der Würde im Horizont der
Bioethik*. Würzburg.
- Birnbacher, Dieter (1987): Ethical principles and guiding principles in environmental
ethics. *Philosophica (Gent)* 39, 59–76.
- Birnbacher, Dieter (2006): *Natürlichkeit*. Berlin/New York.
- Bundesverfassungsgericht (1975): *Entscheidungen* Bd. 39, Karlsruhe.
- Callicott, J. Baird (1989): *In defense of the land ethic*. *Essays in environmental phi-
losophy*. Albany, N. Y.
- Ehrenfeld, David (1978): *The arrogance of humanism*. New York.
- Groos, Helmut (1974): *Albert Schweitzer. Größe und Grenzen*. München/Basel.
- Gruhl, Herbert (1977): Wer vertritt die Interessen der Ungeborenen und der stum-
men Kreatur? *Zeitschrift für Religionspädagogik* 32, 108–109.
- Jonas, Hans (2011): *Das Prinzip Leben* (1966). Frankfurt am Main.
- Künzli, Arnold (1971): Von der Kunst des Überlebens in der technologischen Gesell-
schaft. Plädoyer für ein neues Verhältnis des Menschen zur Natur. In: Arnold
Künzli: *Aufklärung und Dialektik. Politische Philosophie von Hobbes bis Adorno*.
Freiburg, 81–100.
- Kunzmann, Peter (2013): Die Würde des Tieres – Derivat der Menschenwürde oder
eine Form der „Würde der Kreatur“? In: Heike Baranzke/Gunnar Duttge (Hrsg.):
Autonomie und Würde. Leitprinzipien in Bioethik und Medizinrecht. Würzburg,
529–550.
- Levine, Joseph (2001): *Purple haze. The puzzle of consciousness*. New York.
- Lorz, Albert (1979): *Tierschutzgesetz. Kommentar*. München.
- Mackie, John L. (1976): The riddle of existence. *Aristotelian Society Supplementary
Volume* 50, 247–265.
- Martin, William F./Filipa L. Sousa/Nick Lane (2014): Energy at life's origin. *Sci-
ence* 344, 1092–1093.

- Nietzsche, Friedrich (1980): Nachgelassene Fragmente November 1887 – März 1888. In: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Band 13. München, 9–194.
- Passmore, John (1974): Man's responsibility for nature. Ecological problems and western traditions, London.
- Rescher, Nicholas (1997): Wozu gefährdete Arten retten? In: Dieter Birnbacher (Hrsg.): Ökophilosophie. Stuttgart, 178–201.
- Saladin, Peter/Jörg Leimbacher (1986): Mensch und Natur: Herausforderung für die Rechtspolitik. In: Herta Däubler-Gmelin (Hrsg.): Menschengerecht. Heidelberg, 195–219.
- Schneider, Manuel: Über Leben und Tod. Zur konvivialen Ethik Albert Schweitzers. In: Günter Altner, Ludwig Frambach, Franz-Theo Gottwald, Manuel Schneider (Hrsg.): Leben inmitten von Leben. Die Aktualität der Ethik Albert Schweitzers, Stuttgart 2005, 15–26.
- Schrödinger, Erwin (1967): What is Life? and Mind and Matter. Cambridge.
- Schweitzer Albert (1986): Was sollen wir tun? 12 Predigten über ethische Probleme (1919). 2. Aufl. Heidelberg.
- Schweitzer, Albert (2003): Die Lehre von der Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten. 8. Aufl. München.
- Schweitzer, Albert (2007): Kulturphilosophie: Verfall und Wiederaufbau der Kultur. Kultur und Ethik (1925ff.). 2. Aufl. München.
- Schweitzer, Albert (o.J.): Gesammelte Werke, hrsg. von Rudolf Grabs. München.
- Siegetsleitner, Anne (2016): Zur Würde von nichtmenschlichen Lebewesen. In: Annette Förster/Wulf Kellerwessel/Carmen Krämer (Hrsg.): Mensch-Tier-Ethik im interdisziplinären Diskurs. Münster, 165–184.
- Sitter-Liver, Beat (1995): Würde der Kreatur. Grundlegung, Bedeutung, Funktion eines neuen Verfassungsprinzips. In: Julian Nida-Rümelin / Dietmar von der Pfordten (Hrsg.): Ökologische Ethik und Rechtstheorie, Baden-Baden, 355–364.
- Taylor, Paul W. (1986): Respect for nature. A theory of environmental ethics. Princeton, N.J.
- Wolf, Jean-Claude (1993): Ist Ehrfurcht vor dem Leben ein brauchbares Moralprinzip? Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 40, 359–383.
- Wolf, Jean-Claude (1997): Albert Schweitzers weiter Begriff von Ethik. In: Wolfgang E. Müller (Hrsg.): Zwischen Denken und Mystik. Albert Schweitzer und die Theologie heute. Frankfurt am Main, 224–242.
- Yoshida, Kikuko (2013): Menschenrecht im Shintō. In: Hamid Reza Yousefi (Hrsg.): Menschenrecht im Weltkontext. Geschichte – Erscheinungsformen – Neuere Entwicklungen. Wiesbaden, 109–116.