

Die Würde der Kreatur

Rechtsvergleichende Betrachtungen

*Dagmar Richter**

I. Ein unbemerktes Rechtskonzept

Wer über die “Würde der Kreatur” schreibt, muss gerade in Deutschland mit Vorbehalten und Irritationen rechnen. Dabei handelt es sich um einen Gesetzesbegriff, den die Schweiz als erstes Land der Welt schon vor vielen Jahren eingeführt hat. Im Mittelpunkt steht heute Art. 120 der Schweizerischen Bundesverfassung vom 18. April 1999¹:

(1) Der Mensch und seine Umwelt sind vor Missbräuchen der Gentechnologie geschützt.

(2) Der Bund erlässt Vorschriften über den Umgang mit Keim- und Erbgut von Tieren, Pflanzen und anderen Organismen. Er trägt dabei der Würde der Kreatur² sowie der Sicherheit von Mensch, Tier und Umwelt Rechnung und schützt die genetische Vielfalt der Tier- und Pflanzenarten.

Diese Bestimmung ist kein originäres Produkt der Bundesverfassung von 1999. Eine zumindest in der deutschen Sprachfassung³ wortgleiche Vorgängernorm war schon 1992 in die alte Bundesverfassung von 1874 eingefügt worden⁴. Sie ging wiederum auf einen noch älteren Prototyp der Kreaturwürde, nämlich auf § 14 der Verfassung des Kantons Aargau von 1980⁵, zurück, dessen Entstehungsgeschichte wiederum mit der Ökologiebewegung der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts⁶ verbunden ist. Von diesem ursprünglichen Zusammenhang löste sich die Kreaturwürde allerdings im Laufe der Zeit, indem sie zum immer breiteren Widerlager gegen

* PD Dr., Universität Heidelberg; derzeit Universität Bremen.

¹ BBl. 1997 I 1. Abdruck in ZaöRV 59 (1999), 1064 ff. Aktuelle Fassung in der Systematischen Sammlung des Bundesrechts (SR 101). Siehe auch Internet-Seite der Bundesbehörden <www.admin.ch>.

² Hervorhebung durch Verf.

³ Siehe noch unten III.1.1.

⁴ Art. 24^{novies} Abs. 3 BV 1874. Annahme der Vorlage am 17.5.1992 durch ca. ¾ der Stimmenden und alle Stände mit Ausnahme des Kantons Wallis (BBl. 1991 II 1475; 1989 III 989; 1992 V 451). Dazu Ina Praetorius/Peter Saladin, Die Würde der Kreatur (Art. 24^{novies} Abs. 3 BV), Gutachten, in: Schriftenreihe Umwelt Nr. 260, Bundesamt für Umwelt, Wald und Landwirtschaft (Hrsg.), 1996; Philipp Balzer/Klaus Peter Rippe/Peter Schaber, Was heisst Würde der Kreatur?, Expertenbericht, in: Schriftenreihe Umwelt Nr. 294, Bundesamt für Umwelt, Wald und Landwirtschaft (Hrsg.), 1997.

⁵ §14 der Verfassung des Kantons Aargau vom 25.6.1980 lautet (mit Stand vom 11.7.2006): “Die wissenschaftliche Lehre und Forschung sowie die künstlerische Betätigung sind frei. Lehre und Forschung haben die Würde der Kreatur zu achten.” Dazu Kurt Eichenberger, Verfassung des Kantons Aargau, 1986, Kommentierung zu § 14. Zu dieser Bestimmung in Bezug auf ein mögliches Verbot der Forschung an unbefruchteten menschlichen Keimzellen: BGE 115 Ia 234, 269/270.

⁶ Praetorius/Saladin (Anm. 4), 1 ff. (mit zahlreichen Nachweisen).

Eingriffe in die belebte Natur wurde, namentlich gegen die Gentechnologie, Tierquälerei in der Forschung, aber auch die landwirtschaftliche Massentierhaltung ("Tierfabriken"). Dabei flossen unterschiedlichste Denkansätze (traditionalistische, naturverbundene, forschungsfeindliche, philosophische, theologisch-ethische und tierschützerische) in den Begriff der Kreaturwürde ein, die ihn zunehmend verdichteten, jedoch um ein gemeinsames Grundanliegen kreisten: die Eindämmung des technologisch Machbaren im Verhältnis zu anderen Lebewesen, die Bekämpfung menschlicher Hybris, welche die Lebensumwelt als Gesamtgefüge zu gefährden und aus dem Gleichgewicht zu kippen drohte. Dies richtete sich vor allem gegen die Gentechnologie, die mit dem gezielten Eingriff in das Erbgut von Tieren und Pflanzen eine ganz neue Dimension an menschlicher Macht eröffnete. Vom religiösen Standpunkt aus bedeutete dies einen Eingriff in den göttlichen Schöpfungsplan. Aber auch nach weltlichen Maßstäben wurde es erforderlich, das Verhältnis zwischen den Lebewesen zumindest neu zu justieren. Insofern mag man den Versuch, den hemmungslosen Verbrauch lebendiger Ressourcen einzudämmen, auch als einen Akt der Nachhaltigkeit bzw. menschlicher Selbstbescheidung in Gesetzesform begreifen. Dieser Ansatz hatte gerade in der Schweiz Erfolg, weil die Eigenarten der plebiszitären Demokratie es hier selbst "Graswurzel"-Bewegungen ermöglichen, die Gesetzgebung mittels Volksinitiative in Gang zu setzen, sofern sich die verschiedenen Gruppen nur zum selben Endziel zusammenfinden⁷.

II. Etiologie

Der Begriff der "Würde der Kreatur" ist schon sprachlich eng mit der Schöpfungsgeschichte verbunden. Damit fügt er sich aber ohne Weiteres in die geltende schweizerische Bundesverfassung von 1999 ein, die wie schon ihre Vorgängerin von 1874 "Im Namen Gottes des Allmächtigen!" formuliert ist und nach der sich Schweizervolk und Kantone "in der Verantwortung gegenüber der Schöpfung" (Präambel) sehen⁸. Es war nicht unumstritten, diese christlich-religiösen Anklänge und insbesondere die *Invocatio dei* zu übernehmen; doch hatten die Formulierungen einen Wiedererkennungswert, der sie in der Rolle eines bloßen "Identifikations- und Traditionsanschlusses" auch für Nicht-Religiöse tolerierbar machte⁹.

⁷ Siehe i.e. Art. 138 ff. BV 1999.

⁸ Siehe im Kontrast hierzu die Formulierung der Präambel des deutschen Grundgesetzes "Im Bewußtsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen, [...] hat sich das Deutsche Volk [...] dieses Grundgesetz gegeben."

⁹ Eingehend Bernhard Ehrenzeller, "Im Bestreben, den Bund zu erneuern" – Einige Gedanken über "Gott" und die "Welt" in der Präambel des "Bundesbeschlusses über eine neue Bundesverfassung", in: Der Verfassungsstaat vor neuen Herausforderungen, Festschrift für Yvo Hangartner, 1998, 981 ff.; Martin Kayser/Dagmar Richter, Die neue schweizerische Bundesverfassung, ZaöRV 59 (1999), 985, 1033 f.

1. Christliche Wurzeln: *bonitas* und *dignitas*

Als Ausgangspunkt für die Klärung der religiösen Grundlagen soll hier das von der Philosophin Heike Baranzke entworfene Konzept dienen, das speziell mit Bezug auf die Würde der Kreatur ein Spannungsverhältnis in den biblischen Quellentexten aufzeigt, nämlich den Widerstreit zwischen der sogenannten *Bonitas*-Tradition auf der einen Seite und der *Dignitas*-Tradition auf der anderen Seite¹⁰. Wir lesen einerseits in der Schöpfungsgeschichte:

“Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war sehr gut.” (Genesis 1, 31)

D.h., alles ist gleich gut, weil gleichermaßen das Ergebnis göttlicher Schöpfung. Gott selbst schließt einen Heilsbund mit den “wilden Tieren, den Vögeln am Himmel und dem Gewürm am Boden” (Hosea 2, 20). Daher verbindet alle Kreaturen die Idee der Mitgeschöpflichkeit in und mit der Natur, in die sie gefügt sind. Obwohl es auf dieser Basis auch Unterschiede gibt, etwa zwischen Menschen und Landtieren, die am selben Tage erschaffen wurden, und allen anderen, an anderen Tagen geschaffenen Lebewesen, soll die Schöpfungsgüte doch jedem sterblichen Lebewesen zuteil werden.

Damit kontrastiert die sogenannte *Dignitas*-Tradition:

“Dann sprach Gott: Laßt uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich. Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel am Himmel, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere auf dem Lande.” (Genesis 1, 26-28)

Hier erscheint die Idee der Gottesebenbildlichkeit des Menschen als Auszeichnung und Erhebung gegenüber allen anderen Lebewesen und der Natur. Dennoch ist die theologische Bedeutung dieser Verse umstritten. So diskutiert die Theologie unter dem Stichwort “*Imago Dei*” u.a., ob der Mensch seine ursprüngliche Gottesebenbildlichkeit aufgrund des Sündenfalls wieder verloren haben könnte¹¹. “*Bonitas*” stellt sich dem entsprechend auch als ursprünglich und unverlierbar, “*dignitas*” hingegen als zugestandene, anvertraute Qualität dar. Teilweise wird das Erstere auch als das entwicklungsgeschichtlich ältere, das Letztere als das jüngere Konzept angesehen. So seien die Überlegenheitsgefühle des Menschen gegenüber den Tieren erst mit der Viehzüchterkultur entstanden, während sie bei den nicht sesshaften Menschen (Jägern und Sammlern) früherer Zeit noch als Kultobjekte verehrt wurden¹².

In jedem Falle lassen sich die biblischen Quellen für beide Denkrichtungen heranziehen: jene, welche die gottesebenbildliche, besondere Würde des Menschen betont, und jene, welche am Maßstab der Mitgeschöpflichkeit nach einem gemeinsamen Wertesubstrat sucht. Beide Traditionsstränge sind auch zu Anknüpfungspunkten der europäischen Philosophie geworden, wo sie sich unter anderem in der

¹⁰ Heike Baranzke, Würde der Kreatur?, Die Idee der Würde im Horizont der Bioethik, 2002, insbes. 53-308.

¹¹ Siehe *ibid.*, 70 ff. m.N.

¹² Darauf weist Ursula Wolf, Das Tier in der Moral, 2. Aufl. 2004, 134, hin.

spätantiken “Tierseelendiskussion”¹³, in der frühmodernen “Tierautomatentheorie” und vielen anderen Erklärungsmodellen¹⁴ niederschlugen. Selbst in den außereuropäischen Kulturen, z.B. der chinesischen¹⁵, sind beide Denkrichtungen nachzuweisen. Dabei belegt die stets auftretende Dichotomie zwischen “gleichartig” und “ganz anders”, wie unsicher die Menschheit in ihrem Umgang mit anderen Lebewesen ist und wie schwer ihr die Erklärung ihres Verhältnisses zu diesen fällt.

2. Humanitäre Würdekonzeppte

Die Annahme einer hervorragenden Stellung des Menschen, aus der sich die heutige Spezifität der Menschenwürde ableitet, wurde in zahlreichen Spielarten vertreten. Schon Augustinus verneinte die Rechtsgemeinschaft zwischen Menschen und Tieren, weil es den Letzteren an Vernunft mangle¹⁶. Auch Thomas von Aquin sprach Tieren die Willensfreiheit ab¹⁷. René Descartes setzte das Tier sogar mit einer Maschine gleich, um damit zumindest sein Verständnis des Verhältnisses von Geist und Körper (“*Je pense donc je suis*”) zu verdeutlichen¹⁸. Immanuel Kant, dem es um die Vernunftbegabung der zum Vernunftgebrauch bereiten und zur Selbstbestimmung fähigen Menschen ging, knüpfte daran die Hervorhebung an¹⁹. All diesen Ansätzen lag allerdings ein vormals noch nicht bewältigtes Problem zugrunde, nämlich dem noch aller Grundrechte baren Menschen (insbesondere niederen Standes) überhaupt ein gewisses Maß an Würde zuzugestehen. Dem allein diente die kategorische Abgrenzung des Menschen vom unvernünftigen und defizitären Tier. Denn nur so konnte die Wertigkeit und Würde jedes einzelnen Menschen, unabhängig von seinem individuellen Stand und Status, deutlich werden. Dem entsprechend richtete sich diese Strömung nicht eigentlich gegen das Tier (– oder gar gegen den erst viel später entwickelten Tiereschutz), sondern auf einen elementaren, kein Individuum ausschließenden Menschenschutz.

¹³ Siehe aber auch Peter Scheitlin, Versuch einer vollständigen Tierseelenkunde, 1840.

¹⁴ Eingehend Baranzke (Anm. 10), 82 ff. Speziell zur “Tierautomatentheorie” noch unten (sub 2).

¹⁵ Hauptidee des Taoismus ist es, dass Mensch und Natur eins (ein Körper) sein sollen. Konfuzius verlangte in den “Sprüchen” (*lunyu*), alle Lebewesen, also auch die Tiere, mit Barmherzigkeit zu behandeln.

¹⁶ Aurelius Augustinus, Vom Gottesstaat, I 20.

¹⁷ Thomas von Aquin, Summa Theologica, I-II 13, 2.

¹⁸ René Descartes, Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences, 1637 (Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Wahrheitsforschung [1990]). Dazu Antonio R. Damasio, Descartes Irrtum, dtv 1997, 328 ff.

¹⁹ Immanuel Kant, Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (1786), in: Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Kants gesammelte Schriften, Berlin 1902, Bd. VIII, 109.

3. Kreativele Würdekonzepete

Für diesen Beitrag bedeutsamer ist das Gegenlager, das teilweise auf dem Boden der erwähnten „*Bonitas*“-Tradition steht, teilweise auf andere Weise versucht, allen Kreaturen, d.h. auch den nicht-menschlichen Lebewesen, ein gewisses Maß an Würde zuzuordnen. Diese Konzepte sollen hier als kreativele, d.h. an der (Mit-)Geschöpflichkeit ansetzende, bezeichnet werden.

3.1. Michel de Montaigne (1533-1592)

Sieht man vom eher legendären Franziskus von Assisi ab, der schon im frühen 13. Jahrhundert den Vögeln gepredigt haben soll²⁰, formulierte als einer der ersten Michel de Montaigne um 1580 die These von einem allen Geschöpfen gemeinsamen Wert:

“Wir stehen weder höher noch tiefer als die übrigen Geschöpfe. [...] Es gibt Unterschiede, es gibt Rangordnungen und Stufen, doch stets nur als Erscheinungsform der einen Natur.”²¹

Damit verneinte Montaigne nicht die Unterschiede in Rang und Rechtsstellung, sondern betonte vielmehr die zugrunde liegende natürliche (kreatürliche?) Gleichwertigkeit aller Lebewesen, die er aus dem Gedanken der Einheit der Natur ableitete. In diesem Erklärungsmodell gibt es zwei verschiedene Standpunkte, die er zu vereinen sucht, nämlich die Vielfalt bloßer Erscheinungsformen der Natur auf der einen Seite und die menschengemachten Rangunterschiede auf der anderen Seite. Er folgert: Wenn Tiere äußerlich dasselbe wie ein Mensch täten (z.B. einen bestimmten Weg wählen), könne man nicht sagen, dass diese stets aus zwanghaftem Triebe, jene hingegen stets aufgrund eigener Entscheidung handelten. Denn von gleichen Wirkungen müsse auch auf gleiche Ursachen geschlossen werden²². Obwohl Montaigne hierin irrte, bleibt doch ein Kern seiner These aktuell, nämlich die Forderung, dass bei gleichem Handeln in der Außenwelt auch die geistigen Prozesse von Mensch und Tier im Zweifel für gleichartig gehalten werden müssen, solange das Gegenteil nicht bewiesen werden kann²³. Nur diese Vermutung schützt

²⁰ Überliefert sind einige wohl eher legendäre als authentische Zitate aus den Fioretti („Blütenkranz des Heiligen Franziskus“), einer italienischen Erweiterung des lateinischen Werkes *Actus Beati Francisci* (1323), wo insbesondere von den „Geschwistern Vögel“ wie von Menschen, die zum Lobpreis Gottes fähig wären, die Rede ist: „Viel verdanket ihr Gott, meine Geschwister Vögel, und müßt ihn deshalb allezeit und allerorten loben. ... Ihr säet nicht, ihr erntet nicht, und Gott ernähret euch ...“ (aus: Blütenlegende, Kap. 16; zitiert nach Will Durant, *Kulturgeschichte der Menschheit, Das frühe Mittelalter*, 1978 [Original: *The Story of Civilization, The Age of Faith*, 1950], 488).

²¹ Michel de Montaigne, *Apologie für Raimond Sebond*, *Essais* II, 12.

²² De Montaigne wählt als Beispiel aus der Antike den sog. „Hund des Chrysippus“: Mensch und Hund stehen zu verschiedenen Zeiten an der Wegkreuzung und schlagen denselben Weg ein – also handeln sie entweder beide willentlich oder beide reiz-reaktions-gesteuert. Zur Rezeptionsgeschichte Dominik Perler/Markus Wild, *Der Geist der Tiere – eine Einführung*, in: dies., *Der Geist der Tiere, Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion*, 2005, 10, 30/31 mit Anm. 31, m.w.N.

²³ Vgl. Perler/Wild (Anm. 22), 30 ff.

die Menschen vor ihrer eigenen Voreingenommenheit, der sie bei der Erhebung und Bewertung von Unterschieden zwischen ihnen und anderen Lebewesen unvermeidlich unterliegen.

3.2. Lauritz Smith (1754-1794) und Jeremy Bentham (1748-1832)

Als eigentlicher Urheber des Begriffs "Würde der Kreatur" gilt in der Schweiz der dänische Philosoph und Theologe Lauritz Smith²⁴. Er veröffentlichte 1789 (dänisch) bzw. 1790 (deutsch) eine Abhandlung "Über die Natur und Bestimmung der Thiere wie auch von den Pflichten der Menschen gegen die Thiere"²⁵, in dem sich u.a. das Kapitel "Von der Würde der Thiere und der Absicht ihres Daseyns hier auf Erden" befindet. Smith erklärte die Würde der Tiere bei Betrachtung der Natur der Dinge und der Vollkommenheiten des Schöpfers so:

"Jedes lebendige Wesen, jedes Thier ist zunächst und unmittelbar seiner selbst wegen da, und um durch sein Daseyn Glückseligkeit zu genießen."²⁶

Danach begründet die gemeinsame Fähigkeit von Menschen und Tieren zum Glücksempfinden einen Anspruch aller Lebewesen auf Gerechtigkeit. Smith legt hier zugrunde, dass jedes einzelne Tier ("Individ") zur Vervollkommnung und zum Empfindungsglück mehr oder weniger fähig ist. Allerdings hat die Würde in seinem Modell eine Doppelnatur, denn sie beinhaltet die Würde jedes beglückbaren Einzelwesens (*absolute Würde*) auf der einen Seite und die Würde, die aus dessen Bedeutung für die Vollkommenheit des Ganzen, seinem Nutzen für andere Tierarten oder den Menschen – z.B. als Nahrungsmittel ("Fressen und Gefressenwerden") – fließt (*relative Würde*), auf der anderen Seite²⁷. Smith erkennt an, dass Tiere weder Gottes- noch Todesfurcht noch Zukunftserwartungen haben, gesteht aber auch ihnen eine unsterbliche Seele zu. Auf dieser Basis entwickelt er seine Pflichtenlehre, die auf der Überzeugung ruht, dass auch Säuglingen, Taubstummen, Wahnsinnigen und fiebernden Menschen jegliche Rechte abgesprochen werden müssten, wenn man sie Tieren allein wegen Unverstandes vorenthalte. Es komme aber nicht darauf an, seine Rechte und Pflichten zu kennen, denn "Recht bleibt immer Recht, und Pflicht immer Pflicht"²⁸. Demnach hätten die Menschen kein Recht, Tiere "muthwillig und ohne bestimmte vernünftige Absicht" ihres Lebens zu berauben oder sie zu quälen. Das Recht der Tiere auf Leben darf nach Smith nur beschränkt werden, wenn "ein Gut [...] größer ist als das Leben dieses Thieres"²⁹, also etwa zur Ernährung, nicht jedoch zur

²⁴ Seine häufige Bezeichnung als "Pietist" ist zumindest umstritten.

²⁵ Siehe zu den diversen Versionen nach 1789 bzw. die umfangreichere und eigenübersetzte 2. Auflage von 1793 i.e. Baranzke (Anm. 10), 245.

²⁶ Lauritz Smith, *Über die Natur und Bestimmung der Thiere wie auch von den Pflichten der Menschen gegen die Thiere*, 1790, 46/2. Aufl. 1793, 328. Zitiert nach Baranzke (Anm. 10), 261.

²⁷ Smith (Anm. 26), 2. Aufl. 1793, 331 f. Zitiert nach Baranzke (Anm. 10), 263.

²⁸ Smith (Anm. 26), 1790, 100; 2. Aufl. 1793, 393. Zitiert nach Baranzke (Anm. 10), 270.

²⁹ Smith (Anm. 26), 2. Aufl. 1793, 404. Zitiert nach Baranzke (Anm. 10), 271.

“Schlemmerei”, zur Befriedigung der Jagdlust oder “eitler Wißbegier”. Nur so könne der Mensch zur Sittlichkeit gelangen und der eigenen Verrohung entgehen³⁰.

In diesen Gedanken scheint schon das wichtigste Element der schweizerischen Regelung auf, nämlich das Erfordernis einer Güterabwägung zwischen den Interessen des beanspruchten Tieres und des beanspruchenden Menschen³¹. Sie soll, auch wenn sie den Tieren unmittelbar zugute kommt, letztlich die Sittlichkeit, d.h. ethisches Verhalten des Menschen um seines Seelenheils willen sicherstellen. Man könnte Smith sogar dahingehend interpretieren, dass es ihm gar nicht in erster Linie um das Schicksal einzelner Tiere, sondern um den Schutz unbefähigter Menschen ging. Deshalb betont er auch, wie unerheblich es sei, dass manche Menschen ihre Rechte und Pflichten gar nicht erkennen könnten. Für sein sensitivistisches Konzept kommt es nicht auf “typisch menschliche” (intellektuelle) Fähigkeiten, sondern auf das angeborene Glücksempfinden an.

Jeremy Bentham, der gelegentlich als weltliches Pendant zu Smith gedeutet wird³², argumentiert 1789 mit umgekehrten (sensitivistischen) Vorzeichen, wobei sich der Kern seines Denkens über die Tiere in einer berühmten Fußnote zu seiner Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung befindet:

“The question is not ‘Can they reason?’ nor ‘Can they talk?’ but ‘Can they suffer?’. The time will come when humanity will extend its mantle over everything which breathes.”³³

Bentham hatte genau wie Smith die menschlichen Grenzfälle im Auge, als er die Fähigkeit zu leiden zum hinreichenden Grund für die Anerkennung von Tierrechten erklärte. Anders als Smith ging er aber nicht vom Glücksempfinden und schon gar nicht von einer göttlichen Bestimmung zum Glück aus, sondern vom Prinzip der Nützlichkeit (*principle of utility*), wie sie im Interesse der allgemeinen Sittlichkeit liege. Als echter Utilitarist vermied er den Begriff der Würde, da dieser noch aus feudaler Zeit vorbelastet war³⁴.

In dieser Entwicklungsphase sind zwei grundlegende Erkenntnisse gewonnen worden:

(1.) Je weniger Rücksicht der Mensch auf andere Kreaturen nimmt, umso wahrscheinlicher ist seine Verrohung auch im Umgang mit anderen Menschen (Verrohung argument). Auf dieses Argument gründet sich der später aufkommende klassische Tierschutz.

³⁰ Smith (Anm. 26), 2. Aufl. 1793, 469 ff.; 1790, 191 ff. (“Nähere Betrachtung über den Zusammenhang der angegebenen Pflichten mit der Sittlichkeit des Menschen”).

³¹ Siehe dazu auch unten III.1.2.4.

³² Siehe Baranzke (Anm. 10), 286/7: “säkularisierte Fassung”.

³³ J. Bentham, An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, 1789. Vgl. dazu Albert Schweitzer, Schopenhauer und Nietzsche, in: ders., Ausgewählte Werke in fünf Bänden, R. Grabs (Hrsg.), Union Verlag Berlin (mit Genehmigung der C.H. Beck’schen Verlagsbuchhandlung), Bd. 2, 2. Aufl. 1973, 291, 295: “Ethik ist Mitleid. Alles Leben ist Leiden. Der wissend gewordene Wille zum Leben ist also von tiefem Mitleid mit allen Geschöpfen ergriffen. Er erlebt nicht nur das Weh der Menschen, sondern das der Kreatur überhaupt mit. [...]”

³⁴ Vgl. Baranzke (Anm. 10), 287: “als sozialpolitischer Begriff im ausgehenden 18. Jahrhundert feudalbürokratisch diskreditiert”.

(2.) Je anspruchsvoller die Eigenschaften sein müssen, an welche Wert und Würde und daran wiederum individuelle Rechte anknüpfen, sei es die Fähigkeit zum kreativen Sprechen oder zur Vernunft, zu Selbstbewußtsein oder Selbstachtung, sei es die Fähigkeit zur Furcht vor dem Tod oder zur Erwartung einer Zukunft, umso gefährlicher wird es für schwache Menschen (sogenanntes Grenzfall- oder Randgruppen-Argument).

Das letztgenannte Argument berührt das Mensch-Tier-Verhältnis grundlegend. Ihm kann nur entsprochen werden, indem man entweder die für menschliche Rechte verlangten Fähigkeiten qualitativ herabsetzt ("sensitiviert") – dann kann die Vorenthaltung entsprechender Rechte gegenüber anderen Kreaturen kaum mehr gerechtfertigt werden – oder man knüpft menschliche Rechte allein an die Zugehörigkeit zur menschlichen Art an – und begründet damit den Vorwurf des "Speziesismus".

3.3. Albert Schweitzer (1875-1965) und Karl Barth (1886-1968)

Die schweizerische Gesetzgebung bezieht sich erklärtermaßen auch auf die jüngere theologische Literatur. Dazu zählt Albert Schweitzer, der auf die Ehrfurcht vor allem Leben sein ethisches Gesamtkonzept gründet. Über die Beziehungen zwischen Mensch und Kreatur schreibt er:

"Wo ich irgendwelches Leben schädige, muß ich mir darüber klar sein, ob es notwendig ist. Über das Unvermeidliche darf ich in nichts hinausgehen, auch nicht in scheinbar Unbedeutendem. Der Landmann, der auf seiner Wiese tausend Blumen zur Nahrung für seine Kühe hingemäht hat, soll sich hüten, auf dem Heimweg in geistlosem Zeitvertreib eine Blume am Rande der Landstraße zu köpfen, denn damit vergeht er sich an Leben, ohne unter der Gewalt der Notwendigkeit zu stehen."³⁵

Diese Ausführungen machen zweierlei deutlich: Zum einen belegen sie die Einbeziehung der Pflanzen in das Schweitzer'sche Ehrfurchtsmodell. Zum anderen betonen sie die Notwendigkeit der Güterabwägung, unter Einbeziehung des "scheinbar" Unbedeutenden. Ergibt die Güterabwägung, dass z.B. ein Versuchstier leiden muss, werde "ein neues, einzigartiges Solidaritätsverhältnis zwischen ihm und uns geschaffen"³⁶.

Als Ideengeber für den schweizerischen Begriff der Würde der Kreatur gilt neben Lauritz Smith Karl Barth, der sich wiederum auf Schweitzers Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben stützte. Die maßgebliche Passage aus der Kirchlichen Dogmatik (1945) lautet:

"[...] Das Tier geht dem Menschen voran in selbstverständlichem Lobpreis seines Schöpfers, in der natürlichen Erfüllung seiner ihm mit seiner Schöpfung gegebenen Bestimmung, in der tatsächlichen demütigen Anerkennung und Betätigung seiner Geschöpflichkeit. Es geht ihm auch darin voran, daß es seine tierische Art, ihre Würde, aber

³⁵ Albert Schweitzer, Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben, in: ders. (Anm. 33), 375, 388.

³⁶ *Ibid.*, 389. Hervorhebung durch Verf.

auch ihre Grenze nicht vergisst, sondern bewahrt und den Menschen damit fragt, ob und inwiefern von ihm dasselbe zu sagen sein möchte.”³⁷

Hier geht es um eine Würde der Geschöpflichkeit, die für Mensch und Tier unterschiedlich ausfallen kann; die Würde des Tieres ist eine spezielle Würde der tierischen Art, die ihre Grenzen hinnimmt und nicht überschreitet. Barth spricht allerdings auch, wie zuvor schon Schweizer, von der Würde der Pflanzen³⁸. Das würdebegründende Kriterium für alle Lebewesen einschließlich der Pflanzen ist für ihn die Fähigkeit zur Eigenbewegung (i.w.S.), die in der Fortpflanzungsfähigkeit der Pflanzen eine einfache, in der Willensfreiheit des Menschen hingegen eine vollendete Ausprägung fände. Je größer der Bewegungsspielraum, umso höher stehe das Lebewesen. Nach diesem Modell beinhaltet die menschliche Würde eine gesteigerte Verantwortung sich selbst und anderen Kreaturen gegenüber.

4. Gemengelage

Die kreationalen Ansätze zeigen, dass es viele mögliche Ansatzpunkte, religiöse und profane, für die Würde aller lebenden Kreaturen gibt: die Idee gemeinsamer Schöpfung oder gemeinsamer Grundgefühle wie Glücksempfinden oder Leiden, die Eigenbewegung aller Lebewesen, die Verletzlichkeit des Lebendigen, dessen Abhängigkeit von unverfügbaren Vorgaben³⁹ oder von anderen Kreaturen. Setzt man dabei sensitivistisch (an der Fähigkeit zur Empfindung) an, beschränkt sich das Würdekonzept sehr wahrscheinlich auf Menschen und Tiere; argumentiert man hingegen schöpfungsgeschichtlich oder mit Lebendigkeit (z.B. “Eigenbewegung”), können auch Pflanzen erfasst werden.

Die schweizerische Gesetzgebung produziert, indem sie begrifflich an Smith und Barth anknüpft, unvermeidlich ein Gemenge von Inhalten und Bedeutungen: Auf der einen Seite tönt im Würdebegriff das Smith’sche Glücksempfinden an, das neben den Menschen auch den Tieren, aber wohl nicht den Pflanzen zugeschrieben werden kann. Auf der anderen Seite wird das gestufte Modell der unterschiedlich anspruchsvollen Eigenbewegungen von Barth in Bezug genommen, der ausdrücklich Pflanzen mit umfasst wissen wollte. Während Smith jeder Kreatur ein gewisses Maß an absoluter und ebenso an relativer, den anderen Kreaturen verpflichteter Würde zuordnete, also auch die Menschenwürde in die Pflicht nahm bzw. in seinem Modell der ergebnisoffenen Abwägung relativierte, schwebte Barth eher ein fester Platz für jede Kreatur in einer gestuften Ordnung vor.

³⁷ Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. III (Schöpfungslehre), 1. Teilband (Kap. 9: Das Werk der Schöpfung), 1. Aufl. 1945.

³⁸ Siehe i.e. Baranzke (Anm. 10), 288 m.N.

³⁹ Siehe Johannes Seibel, *Die Würde der Kreatur umfasst Mensch und Tier*, in: *Die Tagespost* (Katholische Zeitung für Politik, Gesellschaft und Kultur) vom 21.12.2002 (siehe auch <www.die-tagespost.de>).

III. Inhalt und Bedeutung des Begriffs “Würde der Kreatur” in der schweizerischen Rechtsordnung

1. Art. 120 Bundesverfassung

1.1. Abweichende französische Version

Im Rahmen der Schweizerischen Bundesverfassung erwies sich die Auslegung des Begriffs “Würde der Kreatur” als besonders kompliziert, weil diese Verfassung in einer deutschen, französischen, italienischen und romanischen Version existiert, die französische Sprachfassung aber gerade hier von allen anderen abweicht⁴⁰: Während es in der alten Bundesverfassung⁴¹ auch auf Französisch noch hiess “*la dignité de la créature*”, also “Würde der Kreatur”, lautete Art. 120 Abs. 2 BV 1999 an derselben Stelle nun plötzlich “*intégrité des organismes vivants*”, also “Integrität der lebenden Organismen”⁴². Diese Veränderung, welche selbst die nationale Ethikkommission als “begriffliche Verwirrung auf Verfassungsebene” bezeichnete⁴³, soll sich im Prozess der Totalrevision der Bundesverfassung unbenutzt in die Vernehmlassungsvorlage des Bundesrates (der Regierung) für die Anhörung der interessierten Kreise “eingeschlichen” haben. Wie der französische Übersetzungsdienst der Bundeskanzlei später angab, habe es sich um eine rein stilistische Änderung gehandelt, weil der Ausdruck “*dignité de la créature*” in französischen Ohren unglücklich bzw. lächerlich geklungen habe⁴⁴.

Der tiefere Grund dürfte in jenen Mentalitätsunterschieden gelegen haben, die auch in Volksabstimmungen immer wieder, genau genommen aber nur bei ganz bestimmten Themen, den “Sprachgraben”⁴⁵ zwischen der alemannischen und welschen Schweiz aufbrechen lassen: Erfahrungsgemäss reagiert die öffentliche Meinung in der Romandie wie im benachbarten Frankreich offener und aufgeschlosse-

⁴⁰ Ein weiteres Beispiel bietet Art. 12 der Verfassung des Kantons Wallis von 1907, wo nur die deutsche Version vom Begriff der “Nationalsprachen” zu “Landessprachen” überging, während es im Französischen bei “*langue[s] nationales*” blieb. Siehe Dagmar Richter, Sprachenordnung und Minderheitenschutz im schweizerischen Bundesstaat, 2005, 796, 800, 1073.

⁴¹ Art. 24^{novies} BV 1874 (i.d.F. von 1992).

⁴² Jean-François Aubert, in: ders./Pascal Mahon, Petit commentaire de la Constitution fédérale de la Confédération suisse du 18 avril 1999, 2003, Art. 120 No. 9, weist darauf hin, dass der Begriff der “*intégrité*” auch schon in der Kommentierung von P. Saladin zum alten Art. 24^{novies} BV 1874 erscheint (m.N.).

⁴³ Eidgenössische Ethikkommission für die Gentechnik im ausserhumanen Bereich, Stellungnahme zur französischen Version des Art. 120 BV vom März 2000 (<www.ekah.ch/imperia/md/content/ekah/1.pdf>, Abfrage 4.1.2007). Die Ethikkommission beurteilt die Abweichung als eine wesentliche Änderung, die nicht vom Konzept der bloßen Nachführung gedeckt sei und daher rückgängig gemacht werden müsse.

⁴⁴ Siehe Beat Sitter-Liver, Verfassung ohne “*dignité de la créature*”, Unkorrekte Änderung im Nachführungsprozess, NZZ I.A. vom 26.7.1999, 13. Siehe auch Kayser/Richter (Anm. 9), 1049.

⁴⁵ Dazu Christophe Büchi, “Röstigraben”, Das Verhältnis zwischen deutscher und französischer Schweiz, 2. Aufl. 2001.

ner als in der Deutschschweiz auf Forschung und Technologie. Damit stimmt überein, dass eine Pflicht zur Berücksichtigung der “Integrität der lebenden Organismen” beschränkungstechnisch überschaubarer bleibt als die religiös aufgeladene und inhaltlich vage “Würde der Kreatur”. Es war daher wohl kein Zufall, dass die französische Schweiz auch in unserem Zusammenhang ihr eigenes Konzept verfolgte. Doch beanstandete die Kritik zu Recht, dass dem Volk bei der Abstimmung über die neue Verfassung eine bloße “Nachführung”⁴⁶ bestehenden Rechts zugesichert worden war. Zu bedenken ist auch, dass für die Herstellung verschiedensprachiger Texte im Gesetzgebungsprozess nach schweizerischem Recht das Prinzip der “schöpferischen Übereinstimmung” gilt⁴⁷, so dass die Sprachfassungen nicht nur ungewollt, sondern auch gewollt voneinander abweichen können. Nur so kann man letztlich vermeiden, dass alles aus dem Deutschen, kulturell entsprechend vorgeprägt, nur noch in die anderen Amtssprachen übertragen wird.

Weichen die Sprachfassungen voneinander ab, gilt als erste Regel, dass Rechtstexte zumindest in den drei großen Amtssprachen Deutsch, Französisch und Italienisch in gleicher Weise verbindlich sind⁴⁸. In diesen Grenzen gilt also ein strikt formaler Grundsatz der Gleichberechtigung der Sprachen. Dabei sind die Gerichte und Behörden weitgehend frei in der Wahl und Anwendung der Auslegungsmethoden (“pragmatischer Methodenpluralismus”), wobei sie bei abweichenden Sprachfassungen aber gerade nicht maßgeblich auf den Wortlaut abstellen dürfen⁴⁹. Das Schweizerische Bundesgericht betont in solchen Fällen, dass weder dem einen noch dem anderen Text der Vorrang zukomme; vielmehr seien die voneinander abweichenden Versionen als “verschiedene Formulierungen einer inhaltlich einheitlichen Anordnung des Gesetzgebers” anzusehen, “deren massgeblicher Inhalt auf dem Wege der Auslegung zu ermitteln ist”⁵⁰.

In der Praxis löst sich das Problem so, dass in jedem behördlichen oder gerichtlichen Verfahren nur eine Sprache Verfahrenssprache ist – mit der Konsequenz, dass sprachliche Diskrepanzen in aller Regel nicht bemerkt werden. Es wäre insofern möglich gewesen, dass sich in der Rechtspraxis der Romandie der Ausdruck “Integrität der lebenden Organismen” mit einer ganz bestimmten Bedeutung, in der Deutschschweiz dagegen der Ausdruck “Würde der Kreatur” mit einer etwas anderen Bedeutung etabliert hätte. Dazu kam es nur deshalb nicht, weil der einfache Gesetzgeber in den Ausführungsgesetzen zum Würdeartikel zum sprachlichen Gleichklang zurückgekehrt ist⁵¹.

⁴⁶ Die neue Bundesverfassung der Schweiz trat gewissermaßen äußerlich als “Totalrevision” in Erscheinung, inhaltlich-substanziell sollte sie jedoch nur Klarstellung und Bereinigung sein, insbesondere ungeschriebenes Recht sichtbar machen.

⁴⁷ Siehe R i c h t e r (Anm. 40), 1073 f.

⁴⁸ Art. 14 Abs. 1 PublikationsG vom 18.6.2004, SR 170.512.

⁴⁹ Siehe R i c h t e r (Anm. 40), 347 ff.

⁵⁰ Siehe BG, 20.7.1988, X c/A., Öffentliches Amt des Kantons Wallis und Kreisgericht Oberwallis, abgedruckt in: Zeitschrift für wallisisches Recht (ZWR) 1988, 383 ff. Dazu R i c h t e r (Anm. 40), 803 f.

⁵¹ Siehe noch unten (insbes. III.2.3.).

1.2. Verfassungsrechtliche Bedeutung

1.2.1. Anwendungsbereich: Über die außerhumane Gentechnologie hinaus

Art. 120 Abs. 2 BV 1999 erteilt dem Bundesgesetzgeber insoweit eine Regelungskompetenz für den Bereich der außerhumanen Gentechnologie, als es den "Umgang"⁵² mit Keim- und Erbgut betrifft. Erfasst werden davon nur gentechnische Verfahren, nicht jedoch herkömmliche Zuchtmethoden oder biologische Prozesse⁵³. Damit hat die Norm auf den ersten Blick einen recht speziellen Anwendungsbereich. Nur "dabei" scheint die Würde der Kreatur überhaupt eine Rolle zu spielen. Trotzdem war von vornherein klar, dass man mit dieser Formulierung ein neues Verfassungsgut anerkennen würde, dessen Existenz auch in anderen Zusammenhängen nicht mehr gänzlich geleugnet werden könnte. Gegen eine Übertragung auf andere Zusammenhänge kann allenfalls eingewandt werden, dass weder der Tierschutzartikel 80 BV noch Art. 73 BV über das Prinzip der Nachhaltigkeit im Umweltschutz irgendeinen Hinweis auf die Würde der Kreatur enthalten.

1.2.2. "Kreatur"

Die Begriffe "Kreatur" bzw. in der französischen Version "lebende Organismen" (*organismes vivants*) meinen in allen Sprachfassungen nur Tiere und Pflanzen, nicht jedoch sonstige Organismen wie Bakterien oder Champignons, die nach biologischer Klassifizierung weder Tiere noch Pflanzen sind, obwohl sie sich wie diese vermehren und Erbmaterial weitergeben können⁵⁴. Auch auf sie bezieht sich die Gesetzgebungskompetenz des Bundes (Art. 120 Abs. 2 Satz 1 BV), aber eben nicht die "Würde der Kreatur" (Art. 120 Abs. 2 Satz 2 BV). Man hätte sonst riskiert, über die Würde des Bakteriums sprechen zu müssen.

1.2.3. "Würde" oder "Integrität"

Der Begriff der "Würde" soll in erster Linie ausdrücken, dass der Mensch auch die nicht-menschliche Kreatur in ihrem Selbstzweck und Selbstwert anerkennt⁵⁵. Diese Anerkennung richtet sich gegen jede Form der grundlosen Be-

⁵² Siehe zum Begriff die Legaldefinition in Art. 3 *lit.* g des Entwurfs einer Verordnung über den Umgang mit Organismen in der Umwelt (Freisetzungsverordnung) vom 21.11.2005 (künftig: SR 814.911).

⁵³ Rainer J. Schweizer, in: Bernhard Ehrenzeller/Philippe Mastronardi/Rainer J. Schweizer/Klaus A. Vallender (Hrsg.), Die schweizerische Bundesverfassung, Kommentar, 2002, Art. 120 Rz. 11.

⁵⁴ Siehe etwa Aubert (Anm. 42), Art. 120 No. 9.

⁵⁵ Siehe Martin Liechti, Würde der Kreatur als Rechtsbegriff und rechtspolitische Postulate daraus, in: ders. (Hrsg.), Die Würde des Tieres, 2002, 141 ff.; Philippe Mastronardi, in: Ehrenzeller/Mastronardi/Schweizer/Vallender (Anm. 53), Art. 7 Rz. 11; Schweizer (Anm. 53), Art. 120 Rz. 13.

schädigung oder Vernichtung. Im Einzelnen bleibt sein Inhalt aber unscharf, auf eine Konkretisierung durch den einfachen Gesetzgeber angelegt⁵⁶. Dem entsprechend soll es sich um einen “unbestimmten Rechtsbegriff[f]” bzw. bloßen Grundsatz handeln⁵⁷.

Obwohl die singularische Formulierung dies nahe legt, ist umstritten, ob Würde nur der ganzen Art oder auch der individuellen Kreatur zukommen soll⁵⁸. Wenn Art. 120 Abs. 2 Satz 2 BV allerdings verlangt, der “Sicherheit von Mensch, Tier und Umwelt” Rechnung zu tragen und die Artenvielfalt in Fauna und Flora zu schützen, kann daraus entnommen werden, dass zumindest das Interesse des einzelnen Tieres etwa am Überleben anerkannt wird; für die einzelne Pflanze, z.B. die Erntepflanze, gilt dies aber gerade nicht.

1.2.4. Rechnung tragen

Während der Gesetzgeber im Humanbereich für den Schutz der Menschenwürde “sorgt” (Art. 119 Abs. 2 Satz 2 BV), muss er der Würde der Kreatur im Außerhumanbereich nur “Rechnung” tragen (Art. 120 Abs. 2 Satz 2 BV). Gemeint ist damit lediglich, dass Tiere und Pflanzen nicht ohne jede Rücksichtnahme und Sorgfalt verbraucht oder verändert werden dürfen, sondern immer eine Güterabwägung stattfinden muss. So verstanden beinhaltet die Würde der Ameise oder die Integrität des Gerstenhalmes nicht mehr als dass gute Gründe für den Eingriff vorliegen müssen, die nach Gewicht und Bedeutung das Interesse der Kreatur überwiegen. Demnach bezweckt Art. 120 Abs. 2 BV keinen absoluten Schutz vor Veränderung, sondern nur Mäßigung im gentechnologischen Umgang mit Tieren und Pflanzen.

1.2.5. Übergang zur “biozentrischen” Weltsicht?

Interpretiert man Art. 120 Abs. 2 BV so, dass er Tieren und Pflanzen eine eigene, wenn auch sehr begrenzte (insbesondere nicht selbst einklagbare) Rechtsstellung zuordnet, würde sich das schweizerische Konzept grundlegend vom klassischen Tierschutz unterscheiden. Während sich dieser nämlich entstehungsgeschichtlich nicht primär auf den Schutz der Tiere, sondern gegen die Verrohung des Menschen vor allem in der Landwirtschaft richtete⁵⁹, wird hier schon mit dem Begriff der Würde der nicht-menschlichen Kreatur ein Selbstwert zugestanden.

⁵⁶ Siehe Praetorius/Saladin (Anm. 4), 92 ff.

⁵⁷ *Ibid.*, 92.

⁵⁸ Grundsätzlich bejahend Mastronardi (Anm. 55), Art. 7 Rz. 12 m.w.N. zum Streitstand.

⁵⁹ Als wohl erstes Tierschutzgesetz der Welt verabschiedete das englische Parlament am 22.7.1822 den sogenannten Martin’s Act (benannt nach Richard Martin). Das Gesetz (Act to prevent the cruel and improper Treatment of Cattle [3 Geo. IV c 71]) enthielt zunächst nur Regelungen zum Schutz von Vieh und Pferden vor willentlich grausamer Mißhandlung (“[...] if any person or persons shall wantonly and cruelly beat, abuse or ill-treat [...]”), wurde aber 1835 auf alle Haustiere ausgedehnt. Siehe i.e. Mike R a d f o r d, Animal Welfare in Britain – Regulation and Responsibility, 2001.

Dem entsprechend erscheint es auch nicht abwegig, von einer Aufgabe der anthropozentrischen Weltansicht und einem Übergang zur biozentrischen zu sprechen⁶⁰. Doch ist mit solchen Etikettierungen nicht viel gewonnen. Maßgeblich ist allein der Aspekt des Eigen- oder Selbstwertes, dessen Reichweite aber nach schweizerischem Verständnis nicht allein mit Mitteln der Verfassungsinterpretation bestimmt werden sollte.

2. Ausführungsgesetzgebung

Inzwischen hat auch die einfache Gesetzgebung auf den neuen Verfassungswert reagiert.

2.1. Tiere sind keine Sachen – Eröffnung einer dritten Kategorie der “lebenden Sachen” im Zivilrecht

Seit April 2003 gilt auch im schweizerischen Zivilrecht, dass Tiere keine Sachen mehr sind (§ 641 a Abs. 1 ZGB n.F.)⁶¹. Allerdings schränkt Absatz 2 dies dahingehend ein, dass die auf Sachen anwendbaren Vorschriften weiterhin gelten, soweit keine besonderen Regelungen bestehen. Damit folgt das schweizerische ZGB konzeptionell dem deutschen bürgerlichen Recht, das die prinzipielle Trennung zwischen Tieren und Sachen schon 1990 mit derselben Einschränkung vollzogen hatte⁶². Es würde allerdings zu weit gehen, hierin schon eine “biozentrische Wende” erkennen zu wollen: Denn tatsächlich löst sich mit diesem Schritt nur das streng anthropozentrische Weltbild auf, das alle nicht-menschlichen Kreaturen nur als bewegliche Sachen erfassen konnte. Der “Grundsatzartikel Tiere” räumt den Tieren eben keine eigene Rechtsposition ein, sondern eröffnet bestenfalls eine dritte Kategorie der “lebenden Sachen”. Im Grunde genommen verdeutlicht er aber nur, was vorher schon galt, dass nämlich der Kernsatz des liberalen Zivilrechts, wonach der Eigentümer mit seiner Sache nach Belieben verfahren kann, auf Tiere keine uneingeschränkte Anwendung findet. Sieht man von klaren Verbesserungen wie dem Pfändungsschutz für nicht Erwerbszwecken dienende Tiere ab⁶³, wird in der Sache

⁶⁰ So bereits zu Art. 24^{novies} Abs. 3 BV 1874 Balzer/Rippe/Schaber (Anm. 4), insbes. 31 (eingeschränkter Biozentrismus), 35.

⁶¹ Änderungsgesetz vom 4.10.2002 zum Zivilgesetzbuch, Obligationenrecht, Strafgesetzbuch, Bundesgesetz über Schuldbetreibung [sic] und Konkurs (Grundsatzartikel Tiere), AS 2003, 463 ff.

⁶² § 90 a BGB lautet seit Inkrafttreten des Gesetzes zur Verbesserung der Rechtsstellung des Tieres im bürgerlichen Recht vom 20.8.1990 (BGBl. 1990 I, 1762): “Tiere sind keine Sachen. Sie werden durch besondere Gesetze geschützt. Auf sie sind die für Sachen geltenden Vorschriften entsprechend anzuwenden, soweit nichts anderes bestimmt ist.”

⁶³ Siehe Art. 92 Abs. 1 Ziff. 1 a des ebenfalls geänderten (Anm. 61) Bundesgesetzes über Schuldbetreibung [sic] und Konkurs sowie zum deutschen Recht § 811 c ZPO (zur Novellierung Anm. 62).

nur auf die Geltung der Tierschutzbestimmungen mit all ihren Grenzen (z.B. Ausnahmen für die Landwirtschaft, Privilegierung der wirbellosen Tiere) verwiesen⁶⁴.

2.2. Art. 8 Gentechnik-Gesetz (GTG)

Was "Würde der Kreatur" in der praktischen Anwendung bedeuten soll, lässt sich dem Bundesgesetz über die Gentechnik im Ausserhumanbereich (GTG) entnehmen⁶⁵, das seit dem 1.1.2004 in Kraft ist. Art. 8 GTG lautet:

(1) Bei Tieren und Pflanzen darf durch gentechnische Veränderungen des Erbmaterials die Würde der Kreatur nicht missachtet werden. Diese wird namentlich missachtet, wenn artspezifische Eigenschaften, Funktionen oder Lebensweisen erheblich beeinträchtigt werden und dies nicht durch überwiegende schutzwürdige Interessen gerechtfertigt ist. Bei der Bewertung der Beeinträchtigung ist dem Unterschied zwischen Tieren und Pflanzen Rechnung zu tragen.

(2) Ob die Würde der Kreatur missachtet ist, wird im Einzelfall anhand einer Abwägung zwischen der Schwere der Beeinträchtigung von Tieren und Pflanzen und der Bedeutung der schutzwürdigen Interessen beurteilt. Schutzwürdige Interessen sind insbesondere:

- a. die Gesundheit von Mensch und Tier;
- b. die Sicherung einer ausreichenden Ernährung;
- c. die Verminderung ökologischer Beeinträchtigungen;
- d. die Erhaltung und Verbesserung ökologischer Lebensbedingungen;
- e. ein wesentlicher Nutzen für die Gesellschaft auf wirtschaftlicher, sozialer oder ökologischer Ebene;
- f. die Wissensvermehrung.

(3) Der Bundesrat bestimmt, unter welchen Voraussetzungen gentechnische Veränderungen des Erbmaterials ohne Interessenabwägung ausnahmsweise zulässig sind.

Darüber hinaus enthält Art. 9 GTG eine Spezialregelung für Wirbeltiere, die vorrangig anzuwenden ist:

"Gentechnisch veränderte Wirbeltiere dürfen nur für Zwecke der Forschung, Therapie und Diagnostik an Menschen oder Tieren erzeugt und in Verkehr gebracht werden."

Die Vorschriften⁶⁶ sind vor dem Hintergrund einer gescheiterten Volksinitiati-

⁶⁴ Siehe zur deutschen Regelung O. Jaurnig, in: ders. (Hrsg.), Kommentar zum BGB, 11. Aufl. 2004, 490 a Rdnr. 1: "Die Banalität von [490a] S. 2 wird durch die des § 903 S. 2 noch übertroffen".

⁶⁵ Bundesgesetz vom 21.3.2003 über die Gentechnik im Ausserhumanbereich (SR 814.91).

⁶⁶ Als Vollzugshilfen dienen eine Reihe von Verordnungen, die sich allerdings nur allgemein auf die Würde der Kreatur beziehen: Freisetzungsverordnung (FrSV) vom 25.8.1999 (SR 814.911) – siehe auch Entwurf einer neuen FrSV vom 21.11.2005; Einschliessungsverordnung (ESV) vom 25.8.1999 betreffend die biologische Sicherheit beim Umgang mit Organismen in geschlossenen Systemen (SR 814.912) – auch sie soll durch eine neue ESV ersetzt werden; sowie Verordnung vom 3.11.2004 über den grenzüberschreitenden Verkehr mit gentechnisch veränderten Organismen (Cartagena-Verordnung, CartV [SR 814.912.21]). Unmittelbar in Ausführung von Art. 8 GTG wurde bislang nur die CartV erlassen. Anders als bei der geplanten Neufassung der ESV hat die Regierung bei der FrSV von einer Konkretisierung der Würde der Kreatur abgesehen, "weil gentechnische Veränderungen des Erbmaterials, d.h. diejenigen Tätigkeiten, bei denen nach Artikel 8 des Gentechnikgesetzes die Würde der Kreatur missachtet werden könnte, in geschlossenen Systemen und nicht in der Umwelt stattfin-

ve⁶⁷ zu sehen, die jegliche Veränderungen am Erbgut von Kreaturen verbieten lassen wollte. Sie hatten also primär den Zweck, eine Mehrheit für das Totalverbot zu verhindern. Art. 8 GTG verdeutlicht dabei die Hauptfunktion der Kreaturwürde, eine Güterabwägung in jedem Falle der Beeinträchtigung zu erzwingen, was im Ergebnis zumindest auf eine Rechenschaftspflicht hinausläuft. Obwohl Art. 8 Abs. 3 GTG Ausnahmen vom Abwägungsgebot erlaubt, muss der Bundesrat die Voraussetzungen hierfür formulieren, d.h. letztlich: die Abwägung abstrakt vorwegnehmen. Dass das Gesetz die Bodenhaftung nicht verlieren soll, zeigen der Hinweis darauf, dass dem Unterschied zwischen Tieren und Pflanzen bei der Bewertung der Beeinträchtigung Rechnung zu tragen ist (Art. 8 Abs. 1 Satz 3 GTG), wie auch die Existenz einer Spezialbestimmung für Wirbeltiere (Art. 9 GTG).

2.3. Der Entwurf eines neuen Tierschutzgesetzes

Ende 2002 legte der Bundesrat (Bundesregierung) den Entwurf eines neuen Tierschutzgesetzes vor⁶⁸. Dieses bezweckt, „angesichts der Verantwortung des Menschen für das Tier als Mitgeschöpf dessen Würde und Wohlergehen zu schützen“ (Art. 1 TSchG-E). Zugleich betonte der Bundesrat jedoch, dass er das Schutzniveau für die Tiere weder erhöhen noch senken wolle. Auch handele es sich um ein bloßes Rahmengesetz des Bundes, das möglichst keine direkten Handlungsanweisungen erteile⁶⁹. Obwohl der Entwurf immer noch nicht Gesetz geworden ist, enthält er eine bemerkenswerte Legaldefinition der „Würde“, die man im GTG noch bewusst vermieden hatte:

“In diesem Gesetz bedeuten:

a. Würde: Natürliche Integrität des Tieres, die solange gewahrt ist, wie das Tier trotz Nutzung durch den Menschen und züchterische Eingriffe seine selbstständige Lebensfähigkeit beibehält.“ (Art. 3 *lit.* a TSchG-E)⁷⁰

An dieser Formulierung fällt auf, dass die Würde hier anhand des „französischen“ Integritätsbegriffs beschrieben wird, so dass sich der Würdebegriff zumin-

den“. Siehe Eidgenössisches Departement für Umwelt, Verkehr, Energie und Kommunikation, Erläuterungen zur Änderung der Freisetzungsverordnung vom 18.11.2005.

⁶⁷ Ablehnung der Volksinitiative „Zum Schutz von Leben und Umwelt vor Genmanipulation“ am 7.6.1998 zugunsten der sogenannten „Gen-Lex-Motion“ aus dem Parlament (siehe BBl. 2000 III 2391), aus der das spätere GTG entstand. Zentraler Bestandteil der Gen-Lex-Vorlage war gerade die Anerkennung der Kreaturwürde.

⁶⁸ Botschaft des Bundesrates vom 9.12.2002 zur Revision des Tierschutzgesetzes, BBl. 2003, 657.

⁶⁹ *Ibid.*, 665.

⁷⁰ Dagegen stellt sich der ergänzend gebrauchte Begriff des „Wohlergehens“ der Tiere als klassisch tierschützerisches Element dar. Wohlergehen liegt gemäß Art. 3 *lit.* b TSchG-E vor, wenn:

1. die Haltungsumwelt und die Ernährung so sind, dass ihre Körperfunktionen und ihr Verhalten nicht gestört sind und ihre Anpassungsfähigkeit nicht überfordert ist;
2. das artgemäße Verhalten innerhalb der biologischen Anpassungsfähigkeit gewährleistet ist; sie klinisch gesund sind; und das Erleiden von Schmerzen, Schäden und Angst vermieden wird.

dest über seinen definierten Inhalt der französischsprachigen Version der Bundesverfassung (*intégrité des organismes vivants*)⁷¹ annähert. Wir erkennen hierin eine bewährte Form helvetischer Kompromissbildung: Die französische Version des Entwurfs eines neuen Tierschutzgesetzes gibt den Begriff der “Würde der Kreatur” exakt als “*dignité de la créature*” wieder, weicht also nicht wie in der Bundesverfassung von der deutschen Version ab. Dafür greift aber nun die deutsche Version bei der inhaltlichen Beschreibung der Würde wiederum auf das welsche Integritätskonzept zurück. So bringt man beide Konzepte in Einklang. Zugleich besteht die Möglichkeit, konzeptionelle Korrekturen als rein sprachliches Entgegenkommen bzw. sprachliche Angleichung darzustellen.

Substanziell forderte die Definition zu größten Anstrengungen heraus. Denn angesichts der rund 30 verschiedenen Formulierungsvorschläge sah man sich zu einer präziseren Konkretisierung des Würdebegriffs nicht imstande⁷². Man griff aber auch nicht zu sprachlichen Alternativen wie z.B. der, den Begriff “Würde der Kreatur” durch den “zu achtenden Eigenwert” oder dergleichen zu ersetzen⁷³. Inhaltlich stellte sich der Bundesrat (Regierung) unter der Kreaturwürde jedenfalls die Abwesenheit von Leiden, Schäden und Ängsten (sogenannte “biologische Schutzbegriffe”) vor, darüber hinaus aber auch die Notwendigkeit einer Güterabwägung im “rein ethischen Bereich”⁷⁴. Dass dies sogar den Schutz vor Erniedrigung und übermäßiger Instrumentalisierung mit umfassen könnte, lässt sich der im selben Entwurf enthaltenen Strafbestimmung entnehmen:

“(1) Mit Gefängnis oder mit Busse wird bestraft, wer vorsätzlich:

- a. ein Tier mißhandelt, [...]
- e. in anderer Weise die Würde des Tieres verletzt, insbesondere dadurch, dass:
 1. dessen Wohlergehen beeinträchtigt wird;
 2. tiefgreifende Eingriffe in dessen Erscheinungsbild oder Fähigkeiten erfolgen;
 3. es erniedrigt wird; oder
 4. es in hohem Ausmass instrumentalisiert wird.

(2) Handelt die Täterin oder der Täter fahrlässig, so ist die Strafe Haft oder Busse bis 20.000 Franken.” (Art. 25 TSchG-E)

Ungeachtet der Brisanz, die eine solche Bestimmung etwa für Landwirte im Bereich der Massentierhaltung entfalten könnte, zog sich der Bundesrat auf den Standpunkt zurück, dass man heute noch nicht angeben könne, “welche menschlichen Aktivitäten als strafbare Würdeverletzungen taxiert werden müssten”⁷⁵. Diese Aussage steht in einem eigenartigen Kontrast zu den ausdifferenzierten Verwirklichungsformen der hier bezeichneten Straftat. Man kann sie nur so verstehen, dass sie die Problematik in den Bereich der Rechtsprechung verlagern will.

⁷¹ Siehe oben III.1.1.

⁷² So die Botschaft des Bundesrates (Anm. 68), 674/675.

⁷³ Kritisch Antoine F. Goetschel/Gieri Bolliger, Weshalb neu, wenn nicht besser?, Überlegungen zur Revision des Tierschutzgesetzes, in: Neue Zürcher Zeitung, Int. Ausg. Nr. 37 vom 14.2.2003, 27.

⁷⁴ Botschaft des Bundesrates (Anm. 68), 675.

⁷⁵ *Ibid.*, 681.

Soweit Art. 3 *lit. a* TSchG-E den Würdebegriff mit einem Hinweis auf den Erhalt der natürlichen Integrität verbindet, könnte man darin auf den ersten Blick ein Verbot jeglicher gentechnischer Veränderung erkennen. Tatsächlich wird diese Konsequenz aber neutralisiert, indem die Nicht-Verletzung der natürlichen Integrität vermutet wird, solange die selbständige Lebensfähigkeit erhalten bleibt. Zieht man in Betracht, dass die meisten Haustiere zur selbständigen Ernährung nicht mehr in der Lage sind, muss unter Letzterem wohl eine rein biologische Lebensfähigkeit zu verstehen sein. Integer bleibt demnach alles, was nicht lebensunfähig gemacht worden ist. Nur die wenigsten gentechnischen Eingriffe dürften eine solche Dimension überhaupt noch erreichen. Es stellt sich daher die Frage, ob eine so eingeschränkte Tierwürde noch mit den Art. 8 und 9 GTG zugrunde liegenden Wertungen vereinbar ist.

Der Entwurf eines neuen Tierschutzgesetzes belegt wie schon das GTG eine starke Neigung zur Differenzierung zwischen den Kreaturen, die im Begriff der "evolutiv höher" bzw. "evolutiv niedriger stehenden Tierarten" zum Ausdruck kommt. Eine spezielle Bestimmung über die Zulässigkeit von Tierversuchen sieht dabei vor:

"Versuche dürfen an evolutiv höher stehenden Tieren nur durchgeführt werden, wenn der Zweck nicht mit evolutiv niedriger stehenden Tierarten erreicht werden kann."
(Art. 18 Abs. 2 TSchG-E)

Die "Würde der Kreatur" kann demnach nur gewahrt werden, wenn sich die Auswahl der Versuchstierart an der Ordnung der Tiere orientiert, so dass im Ergebnis auch ein von der Ordnung abhängiges unterschiedliches Maß an Würde bei den einzelnen Lebewesen besteht. Praktisch dürfte diese Vorgabe schwer umzusetzen sein, weil Behörden Wissenschaftlern kaum jemals entgegenzusetzen können, dass ein bestimmter Versuch auch an einem "niedriger stehenden" Tier vorgenommen werden könnte. Das gilt umso mehr als Versuche auf der Basis bloßer Erwartungen konzipiert werden müssen.

Obwohl gezeigt wurde, wie weit der Entwurf an einigen Stellen geht, geißelten Tierschützer⁷⁶, aber auch die Schweizerische Bischofskonferenz⁷⁷ ihn im Vernehmlassungsverfahren als Rückschritt. Die Würde-Definition sei "unhaltbar", weil sie den unklaren Begriff der Würde der Kreatur mit unklaren neuen Begriffen ("natürliche Integrität", "selbständige Lebensfähigkeit") umschreibe. Man müsse sich fragen, ob "eine solche ideologisch gefärbte Definition" überhaupt in das staatliche Recht aufgenommen werden solle; denn ein so weltbildabhängiger Begriff wie die "Würde der Kreatur" könne in einer pluralistischen Gesellschaft kaum konsensfähig sein. Man erkennt an diesem Einwand die Besonderheit der Situation, sich auf einen ganz neuen Wert zu einigen, dessen Anerkennung unabsehbare Rückwirkungen auf die bestehende Werteordnung haben kann. Damit dürfte es auch zu-

⁷⁶ Kritisch etwa Goetschel/Bolliger (Anm. 73).

⁷⁷ Stellungnahme der Schweizer Bischofskonferenz im Rahmen des Vernehmlassungsverfahrens zur Revision des Tierschutzgesetzes vom 21.12.2001. Veröffentlicht im Internet <www.kath.ch>, Abfrage 4.1.2007.

sammenhängen, dass aus dem Entwurf auch nach mehr als vier Jahren noch kein Gesetz geworden ist.

3. Bestandsaufnahme

Obwohl die Würde der Kreatur seit ca. 15 Jahren im schweizerischen Bundesrecht verankert ist, tut man sich noch immer schwer mit ihr. Der theologisch getönte Begriff sprengt die Grenzen rechtlichen Denkens. Man ordnet nicht-menschlichen Kreaturen einen Eigenwert zu, weiß aber nicht genau welchen. Man hofft nicht nur auf die Ausgestaltung, sondern bis heute auch auf die Erklärung (Definition) durch den einfachen Gesetzgeber – wodurch die Würde der Kreatur von politischen Mehrheiten abhängig wird. Immerhin ist dies nun gerade in der Schweiz kein wirkliches Problem, weil die Regierung hier nach Maßgabe der (novellierten) Zauberformel zusammengesetzt ist, d.h. als “Konkordanzregierung” alle wichtigen politischen Kräfte des Parlaments bündelt⁷⁸.

Trotz aller Unklarheiten gewinnt immerhin die Würde des Tieres, zumal des Wirbeltieres, an Konturen. Ratlosigkeit macht sich hingegen breit, wenn man sich die Würde einer Pflanze, insbesondere der einzelnen Nutzpflanze, etwa der Kartoffelpflanze oder des Ährenhalmes auf dem Feld vorzustellen versucht⁷⁹. Art. 8 GTG setzt der gentechnischen Manipulation, die gerade auch Pflanzen betrifft, zwar Grenzen; das GTG weist aber vernünftigerweise auch auf die Unterschiede zwischen Tieren und Pflanzen hin. Trotz allem stellt sich die prinzipielle Frage, ob der Begriff der “Würde” im Zusammenhang mit Pflanzen überhaupt am Platze ist oder hier nicht doch besser von der Integrität lebender Organismen die Rede sein sollte, also ein ganz anderes Konzept zugrunde gelegt werden muss. Welche “Würde” Mensch, Pflanze oder Tier jeweils haben können, hängt nicht zuletzt vom Verständnis der Menschenwürde in den einzelnen Rechtsordnungen ab.

IV. Würde der Kreatur und Menschenwürde

1. Konzeption der Menschenwürde und “Unantastbarkeitsdogma”

1.1. Die schweizerische Menschenwürde: Unantastbarkeit als Kernbereich der persönlichen Freiheit?

Die schweizerische Bundesverfassung formuliert den Schutz der Menschenwürde im Kapitel “Grundrechte” folgendermaßen:

⁷⁸ Siehe etwa Wolf Linder, Das politische System der Schweiz, in: W. Ismayr (Hrsg.), Die politischen Systeme Westeuropas, 3. Aufl. 2003, 487, 492.

⁷⁹ Dazu Andrea Arz de Falco/Denis Müller, Wert und Würde von “niederen” Tieren und Pflanzen – Ethische Überlegungen zum Verfassungsprinzip “Würde der Kreatur”, 2001.

“Die Würde des Menschen ist zu achten und zu schützen.” (Art. 7 BV 1999)

Mit dieser Formulierung wich man bewusst vom deutschen Grundgesetz ab, in dem die Menschenwürde bekanntlich “unantastbar” ist. Allerdings enthält die Schweizerische Bundesverfassung eine Generalnorm für die Einschränkung von Grundrechten, in der es heißt:

“Der Kerngehalt der Grundrechte ist unantastbar.” (Art. 36 Abs. 4 BV 1999)

Obwohl die schweizerische Lehre bis heute diskutiert, ob die Menschenwürde ein echtes Grundrecht oder nur ein allgemeiner Grundsatz ist⁸⁰, sprechen für ihre Grundrechtsqualität die systematische Stellung im Grundrechteteil wie auch die Rechtspraxis. Das Schweizerische Bundesgericht hatte die Menschenwürde schon vor ihrer ausdrücklichen Aufnahme in die Verfassung als “ungeschriebenes Grundrecht” anerkannt, nämlich als unabdingbare Voraussetzung der Persönlichkeitsrechte⁸¹. Seitdem beschreibt es sie als einen Kerngehalt der persönlichen Freiheit⁸². Zugleich haben die Schöpfer von Art. 7 BV 1999 bei den Beratungen zur Menschenwürde an eine Art Auffanggrundrecht im Bereich der Persönlichkeitsrechte gedacht⁸³.

Dieses Konzept der Menschenwürde mag in Deutschland befremdlich wirken: Wie kann die Menschenwürde nur einen Kerngehalt der persönlichen Freiheit schützen und zugleich Auffanggrundrecht sein? In der Schweiz hat der Begriff des Auffanggrundrechts eine etwas andere Bedeutung: Hier gibt es keine allgemeine Handlungsfreiheit, weshalb z.B. auch das “Motorbootfahren auf dem Zürichsee” keinen grundrechtlichen Schutz genießt⁸⁴. Wird ein Mensch jedoch in seinen fundamentalen Interessen berührt, greift die eidgenössische Menschenwürde – ein Auffanggrundrecht für ernste Fälle – ein.

Die erwähnte Rechtsprechung des Schweizerischen Bundesgerichts ordnet der Menschenwürde, indem es sie nach wie vor als Kernbereich des Persönlichkeitsrechts qualifiziert⁸⁵, eine umfassende Kernqualität zu. Menschenwürde und Kernbereich der persönlichen Freiheit sind demnach identisch. Dann müsste die Unantastbarkeitsregelung des Schrankenartikels 36 BV aber auch die ganze Menschenwürde ergreifen, d.h. die Menschenwürde im schweizerischen Recht zumindest über den Umweg des Art. 36 Abs. 4 BV ebenfalls unantastbar sein.

⁸⁰ Eingehend zur Diskussion *Mastronardi* (Anm. 55), Art. 7 Rz. 14 f. m.w.N.

⁸¹ Grundlegend BGE 97 I 45.

⁸² Siehe *Bernhard Waldmann*, Das Diskriminierungsverbot von Art. 8 Abs. 2 BV als besonderer Gleichheitssatz, 2003, 152 ff., insbes. 153.

⁸³ Siehe zur Entstehung von Art. 7 BV 1999 *Kayser/Richter* (Anm. 9), 1030 f. m.w.N. Siehe auch *H. Wilms*, Der Menschenwürdebegriff in der neuen Schweizerischen Bundesverfassung im Vergleich zu Deutschland und den Vereinigten Staaten, in: *Hans-Joachim Cremer/Thomas Giegerich/Dagmar Richter/Andreas Zimmermann* (Hrsg.), *Tradition und Weltoffenheit des Rechts*, Festschrift für Helmut Steinberger, 2002, 1015, insbes. 1035 ff., 1041. Speziell zum Auffangcharakter *Dagmar Richter*, Lücken der EMRK und lückenloser Grundrechtsschutz, in: *Rainer Grote/Thilo Marauhn*, *EMRK/GG, Konkordanzkommentar zum europäischen und deutschen Grundrechtsschutz*, 2006, Kap. 9 Rn.12.

⁸⁴ BGE 108 Ia 59, 61.

⁸⁵ *Waldmann* (Anm. 82), 153 Anm. 348, verweist insofern auf BGE 126 I 112, 114.

1.2. Entwürdigung und Selbstentwürdigung im deutschen Recht: Unantastbarkeit von Würde und Sitte?

In Deutschland hat die Unantastbarkeitsbehauptung des Art. 1 Abs. 1 GG die Menschenwürde zur uninterpretierbaren These, zum Glaubenssatz oder auch zum rechtlichen Tabu gemacht⁸⁶. Dem entsprechend heftig fällt jede Diskussion über die Beschränkbarkeit der Menschenwürde aus⁸⁷. Systematisch entrückt Art. 1 Abs. 3 GG die Menschenwürde den gewöhnlichen Grundrechten, indem "die nachfolgenden" Grundrechte erwähnt werden, während die Menschenwürde dem zuvor gewährleistet ist. Am Würdebegriff, der seit der Schöpfungsgeschichte des Grundgesetzes mit Vorstellungen von Vorgegebenheit und Unverfügbarkeit verbunden ist, hängt das ganze Menschenbild des Grundgesetzes⁸⁸. So gesehen ist die deutsche Menschenwürde nicht von dieser Welt. Wie könnte man hier von der Würde eines Getreidehalms sprechen, aus dem Mehl und Brot werden sollte, und welche Würde könnte eine Martinsgans haben ...? Der deutsche Würdebegriff ist zu schwer, um solches auch nur zu denken.

In der praktischen Anwendung hat sich die "Objektformel" des Bundesverfassungsgerichts durchgesetzt. Danach darf der Mensch nicht zum Objekt herabgewürdigt werden⁸⁹. Während dies zunächst eher gegen staatliche Zwangseingriffe wie erzwungene Blutspenden zur Rettung von Unfallopfern schützte, ist die Menschenwürde in jüngerer Zeit zum Ersatz für den verpönten Sittenbegriff geworden: Heute verhindert sie u.a. auch, dass Menschen sich aus freiem Entschluss unbedeckt zahlenden Kunden durchs Guckloch präsentieren oder gegenseitig mit Laserpistolen beschießen. Dem entsprechend ist auch das Verbot der Selbstentwürdigung unantastbar. Doch wird hier ein gesteigertes Maß an Ekelhaftigkeit mit Eignung zur Gefährdung der vorhandenen Werteordnung verlangt.

⁸⁶ Dazu Ralf Poschner, Die Würde des Menschen ist unantastbar, JZ 2004, 756 ff. Siehe auch Daniel Hildebrand, Unantastbar? Eine Anfrage, in: FAZ Nr. 4 vom 5.1.2007, 34 (zur Tagung "Das Dogma der Unantastbarkeit" des Hellmuth-Löning-Zentrums für Staatswissenschaften in Jena): "das erste und vielleicht auch letzte Gebot der deutschen Zivilreligion".

⁸⁷ Siehe Matthias Herdegen, in: Maunz/Dürig (Hrsg.), Grundgesetz, Kommentar, 2003, Art. 1 (Zweitkommentierung; anders noch die Erstkommentierung von G. Dürig). Dagegen Ernst-Wolfgang Böckenförde, in: FAZ vom 3.9.2003, 33, 35. Zum Luftsicherheitsgesetz: BVerfG, 15.2.2006, 1 BvR 357/05.

⁸⁸ Siehe zur Einordnung des deutschen Würdekonzepts in den internationalen Kontext Christian Walter, Menschenwürde im nationalen Recht, Europarecht und Völkerrecht, in: Petra Bahr/Hans Michael Heinig (Hrsg.), Menschenwürde in der säkularen Verfassungsordnung, 2006, 127 ff. Zur Entstehungsgeschichte JöR N.F. 1 (1950/51).

⁸⁹ Siehe BVerfGE 17, 108, 117 f.; 109, 279, 290 ff.

2. Das Verhältnis zwischen Menschen- und Kreaturwürde

2.1. Schweiz: Allgemeiner ethischer Grundsatzgehalt der Würde

In der Schweiz wird durchaus die Frage gestellt, ob die Würde der Kreatur "eine Menschenwürde für Tiere und Pflanzen" sei oder beides zumindest eine gemeinsame Rechtsquelle habe⁹⁰. Dabei ist zu berücksichtigen, dass die schweizerische Bundesverfassung die Würde der Kreatur systematisch klar von der im Grundrechteteil verorteten Menschenwürde trennt. Andererseits sollen sich Menschenwürde und Würde der Kreatur gleichermaßen gegen jede "Arroganz der Macht" richten⁹¹. Daraus wird geschlossen, dass beide Würdeformen sich zwar nicht inhaltlich überschneiden, aber doch eine gemeinsame programmatische Ausrichtung bzw. einen einheitlichen Grundsatzgehalt hätten. Dieser liege im "achtungsvollen und schützenden Umgang mit dem Andern in Anerkennung seines Selbstwerts"⁹². Im Ergebnis stellt sich der Begriff der Würde als sehr viel offener und flexibler als im deutschen Recht dar. Würde an und für sich muss in der Schweiz weder grundrechtlich geschützt (siehe Art. 120 BV) noch gar unantastbar sein. Das Würdekonzept ist hier ein breitflächiger Anknüpfungspunkt für die Pflicht zur Beachtung ethischer Grundregeln im Umgang mit Menschen, Tieren und Pflanzen. Mit ihm kehrt eine modernere Form der Sittlichkeit in die Rechtsordnung zurück.

2.2. Deutschland: Tierfreie Menschenwürde

In Deutschland fehlt es an einer ausdrücklich gewährleisteten Würde der Kreatur. Doch meint eine kleine Minderheit, dass es mit der Menschenwürde unvereinbar sei, unangemessen mit Tieren umzugehen⁹³. Dieser Ansicht nach beinhaltet Art. 1 GG auch die Idee des ethischen Tierschutzes, umfasse also mittelbar den Schutz der Tiere. Die Begründung hierfür lautet, dass sich der Mensch selbst entwürdigte, wenn er im Umgang mit Tieren das ethische Mindestmaß unterschreitet. Von Pflanzen ist dabei natürlich keine Rede.

Ermutigt von solchen Darlegungen versuchten einige Ökobauern im Frühjahr 2001, die Menschenwürde nach deutschem und europäischem Recht gegen die Massentötung von Rindern anzuführen. Sie wollten verhindern, dass 400.000 Rinder aus deutschen Zuchtbetrieben allein zur Stützung des europäischen Rind-

⁹⁰ Siehe etwa *Mastronardi* (Anm. 55), Art. 7 Rz. 10.

⁹¹ So *Liechti* (Anm. 55) unter Bezugnahme auf *J.P. Müller*.

⁹² *Mastronardi* (Anm. 55), Art. 7 Rz. 12.

⁹³ Nachweise bei *Philip König*, in: v. Münch/König (Hrsg.), GG, 5. Aufl. 2000, Art. 1 Rdnr. 16; *Christian Starck*, in: v. Mangoldt/Klein/Starck, Kommentar zum Grundgesetz, Bd. 1, 5. Aufl. 2005, Art. 5 Rdnr. 269; *Günter Erbel*, Rechtsschutz für Tiere – Eine Bestandsaufnahme anlässlich der Novellierung des Tierschutzgesetzes, DVBl. 1986, 1235, 1251. Nicht völlig überzeugend *Konstantin Leonarakis*, Menschenrecht "Tierschutz" – Die Verletzung von Menschenrechten durch die Verletzung von Belangen von Tieren, 2006.

fleischmarktes angekauft, getötet, zu Tiermehl verarbeitet und hiernach verbrannt würden. Zur damaligen Zeit gab es Art. 20 a GG, d.h. den Verfassungswert "Tierschutz", noch nicht. Das VG Frankfurt a.M.⁹⁴ wies den Antrag seinerzeit auch mit dem Argument zurück, das Grundgesetz habe eine "anthropozentrische Ausrichtung": Aus Art. 1 GG könne daher keinerlei Tierschutz abgeleitet werden; Tierschutz habe mit Menschenwürde "nichts zu tun". Zudem drohe eine "Überstrapazierung" der Menschenwürde, welche den Menschen vor Verletzungen schützen und "nicht im Sinne seiner 'Besserung' zum Vehikel höchst ehrenhafter, aber partikulärer moralischer Standards werden" dürfe⁹⁵. Dabei bezeichnete das Gericht die Praxis, Tiere systematisch aufzuziehen, um sie später zu schlachten und zu verzehren, als Musterfall der Behandlung als bloßes Objekt – aber eben doch als unerheblich.

Man mag sich dem Frankfurter Gericht mit Blick auf das geltende Recht im Ergebnis anschließen. Ein unwürdiger Umgang mit Tieren⁹⁶ verstößt nicht gegen die Menschenwürde, weil sich die würdeverletzende Maßnahme unmittelbar am menschlichen Objekt auswirken muss. Das bestimmt ihr Wesen. Dagegen entwürdigen die Menschen die Kreatur, aber nicht sich selbst, wenn sie 400.000 Rinder allein zur Stützung des Rindfleischpreises vernichten. Dennoch macht sich Unbehagen breit. Würde nicht jede Ethikkommission ablehnen, wenn z.B. sämtliche Versuchstiere einer Forschungseinrichtung getötet werden sollten, weil dies die Reinigung der Räume und Käfige kostengünstiger machte? Es wird der Problematik nicht gerecht, von den "partikulären moralischen Standards" einiger weniger Weltverbesserer zu sprechen. Das Problem liegt vielmehr darin, dass das deutsche Recht an dieser Stelle keinen, auch keinen abwägbaren Wert anerkennt.

3. Die Überlegenheit des schweizerischen Konzepts

3.1. Warum Art. 20 a GG unzulänglich bleibt

Die entscheidende Frage lautet, ob denn nicht ein Tierschutzartikel genügt, wie ihn das schweizerische Verfassungsrecht seit 1973⁹⁷, das Grundgesetz immerhin seit 2002⁹⁸ kennt. Gemäß Art. 20 a GG schützt der Staat "auch in Verantwortung für die künftigen Generationen die natürlichen Lebensgrundlagen und die Tiere im Rahmen der verfassungsmäßigen Ordnung durch die Gesetzgebung und nach Maßgabe von Gesetz und Recht durch die vollziehende Gewalt und die Rechtspre-

⁹⁴ VG Frankfurt a.M., NJW 2001, 1295 ff. Siehe auch VG Hamburg, NVwZ 1988, 1058 ff.: Keine Beteiligungsfähigkeit der "Seehunde in der Nordsee" im Verwaltungsprozess.

⁹⁵ *Ibid.*, 1296.

⁹⁶ Ähnliche Fragen stellen sich in Fällen, in denen Tierquälerei Teil einer künstlerischen Performance ist. Siehe etwa AG Kassel, NStZ 1991, 443 f.

⁹⁷ Art. 25^{bis} BV 1874.

⁹⁸ Siehe zur Einfügung des Art. 20 a GG (noch ohne Tiere) das Gesetz zur Änderung des Grundgesetzes vom 27.10.1994, BGBl. I 3146.

chung”⁹⁹. Schon die Formulierung macht deutlich, dass es sich um eine bloße Staatszielbestimmung handelt. Der Gesetzgeber formt Inhalt und Ausmaß des Tierschutzes erst aus. Nur in diesem Rahmen besteht er überhaupt, selbst wenn in der amtlichen Begründung zur Verfassungsänderung immerhin von der Achtung der Tiere “in ihrer Mitgeschöpflichkeit” die Rede ist¹⁰⁰. Es bleibt also dem deutschen Gesetzgeber unbenommen, ganze Tierarten wie etwa die wirbellosen von zentralen Bereichen des Tierschutzes auszunehmen (siehe i.e. §§ 4 ff. dtTSchG; § 2 Abs. 1 schwTSchG-E), sofern die Regelung nicht den Verfassungswert Tierschutz schlechterdings infrage stellt, also an die Grenzen der Widerspruchsfreiheit der Rechtsordnung stößt. Art. 20 a GG schützt somit nur die Idee des Tierschutzes, nicht aber die einzelne Tierart und schon gar nicht das individuelle Tier.

3.2. Ethik durch Abwägung

Dagegen bewirkt die Anerkennung der Würde der Kreatur im Sinne der Anerkennung des Eigenwerts jedes Tieres, auch jeder Pflanze, etwas ganz anderes: Nach eidgenössischem Verfassungsrecht muss deren Eigenwert gegen das menschliche Interesse abgewogen werden, so dass Eingriffe nur erlaubt sind, wenn sich das menschliche Interesse im Einzelfall als höherrangig erweist. Das ist nicht das Ende aller Wurst- und Fleischwaren: Die Menschen werden lediglich gezwungen, Rechenschaft abzulegen, also ausnahmslos bedacht mit allen anderen lebenden Kreaturen umzugehen. Selbst über Massentötungen zur Preisstützung lässt sich in diesem Modell reden; sie müssen sich aber in der Abwägung behaupten und bleiben nicht einfach unüberprüfbar mangels Recht. Das schweizerische Recht ist dem deutschen insoweit dogmatisch überlegen, weil es nicht nur in Gesetzesbegründungen von Ethik und Mitgeschöpflichkeit redet, sondern diese durch die Konstruktion einer Abwägungssituation auch realisieren kann. Sie kommt aber erst zustande, wenn man (z.B. in Gestalt einer Würde der Kreatur) einen Verfassungswert einführt, der mit allen “menschendienlichen” Verfassungswerten auf grundsätzlich gleicher Ebene kollidieren kann. Nur die Abwägung bewirkt die Feinabstimmung des Rechts auf den Einzelfall und damit, zumindest in der Theorie, ein ethisch verantwortbares Ergebnis.

Das Modell ist, auf die Masse der Kreaturen gesehen, mit oft unnötig scheinenden Anstrengungen verbunden. Denn wer sollte sich vernünftigerweise um die Vernichtung von Krankenhausschaben durch Desinfektionsmittel scheren? Wer wollte jeden Metzger verpflichten zu begründen, warum ein bestimmtes Schwein

⁹⁹ Dazu Johannes Caspar/Michael W. Schröter, Das Staatsziel Tierschutz in Art. 20a GG, 2003.

¹⁰⁰ Die Begründung führt aus, dass “die Aufnahme eines Staatszieles Tierschutz dem Gebot eines sittlich verantworteten Umgangs des Menschen mit dem Tier Rechnung trägt. Die Leidens- und Empfindungsfähigkeit insbesondere von höher entwickelten Tieren führt zu der Verpflichtung, Tiere in ihrer Mitgeschöpflichkeit zu achten und ihnen vermeidbare Leiden zu ersparen.” (BT-Drs. 14/8860, 3).

geschlachtet und zu Wurst verarbeitet werden darf?¹⁰¹ Es wird daher zwangsläufig zu einigen vorweggenommenen schematischen Abwägungsentscheidungen des Gesetz- oder Verordnungsgebers kommen müssen. Das zeigt bereits Art. 8 Abs. 3 GTG, sogar für den heiklen Bereich gentechnischer Eingriffe. In diesem Falle müssen allerdings die grundlegenden Voraussetzungen generell-abstrakt formuliert werden. So kann die Kreatur selbst dann noch in einem begrenzten Ausmaß am Rechtsstaat teilhaben.

V. Die Würde der Kreatur – ein Recht der Kreatur?

Um in den Kern der Problematik vorzudringen, muss man die grundlegende Frage stellen, ob Tieren und Pflanzen überhaupt eigene Rechte zustehen oder sie nur Schutzobjekte sein können. Der Kreis nicht-staatlicher Rechtsträger wird üblicherweise im Zivilrecht, das der Einführung von Grundrechten vorausging, so beschrieben, dass Träger eigener Rechte nur sein kann, wer zumindest beschränkt rechtsfähig ist. Das sind nach den heutigen Maßstäben, soweit es Lebewesen betrifft, „alle Menschen“ ungeachtet ihres individuellen Zustandes und ihrer Fähigkeiten (§ 1 BGB, Art. 11 ZGB). Nicht nur der sogenannte „bürgerliche Tod“ ist abgeschafft; selbst Ungeborene können eigene Rechte haben, aber weder Tiere noch Pflanzen. Dieses Schicksal teilen sie mit vielen anderen Schutzobjekten im Recht, etwa mit der Mietsache, die pfleglich zu behandeln ist, ohne dass ihr dies aber eigene Rechte verschaffen müsste. Andererseits stehen die Maßstäbe des Zivilrechts der Anerkennung neuer Rechtssubjekte insbesondere kraft Verfassungsrechts auch nicht unüberwindlich entgegen.

In Deutschland wird selbst die begrenzte Rechtsfähigkeit von Tieren ganz überwiegend abgelehnt¹⁰². Aber auch die schweizerische Literatur bleibt unscharf, wenn sie erläutert, dass nur die Menschenwürde dem Menschen selbst als Individualrecht zustehe, während die Kreaturwürde erst nach gesetzlicher Konkretisierung Achtungs- und Schutzpflichten zugunsten der Kreatur auslösen könne¹⁰³. Art. 120 Abs. 2 BV soll demnach selbst keine subjektiven Rechte verleihen, die Würde der Kreatur kein Grundrecht der Tiere und Pflanzen sein. Das erinnert entfernt an die nur programmatischen „Grundrechte“ der Weimarer Reichsverfassung, auf die sich

¹⁰¹ Speziell zur Tötungsfrage Wolf (Anm. 12), 116 ff. Siehe auch Malte-Christian Huber, Rechtsschutz für nichtmenschliches Leben – Der moralische Status des Lebendigen und seine Implementierung in Tierschutz, Naturschutz- und Umweltrecht, 2006.

¹⁰² Dazu bereits oben IV.2.2. sowie Michael W. Schröter, Menschenaffen und Rechte – Kritische Bemerkungen zur „Deklaration über die Großen Menschenaffen“ von Paola Cavalieri und Peter Singer, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 83 (1997), 397 ff. Im Bereich des Zivilrechts dezidiert Georg Hölch, in: Münchener Kommentar zum BGB, 5. Aufl. 2006, § 90 a, Rn.3, wonach nur ein „vernunftbegabtes Wesen“ Träger von Pflichten sein könne und nicht einmal der Gesetzgeber ein Tier zur „Person“ machen könne. Siehe auch Stephan Kirste, Verlust und Wiederaneignung der Mitte – zur juristischen Konstruktion der Rechtsperson, in: Evangelische Theologie 60 (2000), 25, 40.

¹⁰³ Mastronardi (Anm. 55), Art. 7 Rz. 13.

Einzelne auch nicht unmittelbar berufen konnten¹⁰⁴, die aber bei der Anwendung einfachen Rechts eine Rolle spielten und so zu Vorläufern der späteren Grundrechte wurden.

Weiterführend erscheint in unserem Zusammenhang die Frage, ob die Kreatur überhaupt einen Eigenwert haben kann, den die Menschen respektieren könnten, wenn ihr das Recht auf Respektierung ihrer Würde gar nicht selbst zustehen soll. Dabei geht es um einen ideellen, nicht materiellen Eigenwert. Geachtet werden soll nicht das Tier als Objekt, sondern dessen Würde. Deshalb setzt die "Würde der Kreatur" anders als der herkömmliche Tierschutz geradezu wesensgemäß voraus, dass die Kreaturen sie vorgegebenermaßen besitzen, sei es von Natur aus, sei es als Mitgeschöpfe nach göttlichem Schöpfungsplan. Sonst wäre sie keine Würde.

Vor diesem Hintergrund hat die Würde der Kreatur auch in der Schweiz noch einen eher "hinkenden" oder unwirklichen Charakter: Die Rechtsgemeinschaft ordnet nicht-menschlichen Kreaturen mit der Würde zwar einen Eigenwert und damit notgedrungen die Rechtsposition des Eigenwerts zu, bestreitet aber nach wie vor, dass diese überhaupt Träger von Rechten und Pflichten sein können. Das passt nicht zusammen.

VI. Über die Notwendigkeit, einigen Kreaturen eigene Rechte zuzuordnen

1. Die "Animal Rights"-Diskussion

Die Frage, ob nicht-menschliche Kreaturen Rechtsträger sein können bzw. sollen, bewegt unter dem Stichwort "Animal Rights" schon seit langem die US-amerikanische Diskussion. Sie reicht historisch in jene Phase der Ökologiebewegung der Siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts zurück, in der auch das schweizerische Konzept der "Würde der Kreatur" entstanden war. Als wohl erste wirksame Stimme stellte Christopher D. Stone 1972 die verblüffend abwegige Frage "Should Trees Have Standing?"¹⁰⁵ – und forderte Rechte für bedrohte Arten ein. Im Mittelpunkt der damaligen Überlegungen stand der Versuch, die Diskriminierung nahe verwandter Arten (der nicht-menschlichen Hominiden durch die menschlichen Hominiden) den anerkanntermaßen verpönten Formen der zwischenmenschlichen Diskriminierung (Rassismus, Sexismus u.s.w.) gleichzustellen. Grundlegend hierfür war der Vorwurf des Speziesismus, der sich als neue Facette einer breiter greifenden Anti-Diskriminierungsbewegung darstellte. Die ihn

¹⁰⁴ Näher dazu Dieter Grimm, Die Entwicklung der Grundrechtstheorie in der deutschen Staatsrechtslehre des 19. Jahrhunderts, in: Günter Birtsch (Hrsg.), Grund- und Freiheitsrechte von der ständischen zur spätbürgerlichen Gesellschaft, 1987, 234 ff.

¹⁰⁵ Christopher D. Stone, Should Trees Have Standing? – And Other Essays on Law, Morals and the Environment, 1972. Deutscher Titel: Umwelt vor Gericht – Die Eigenrechte der Natur, 1990.

gebrauchten wiesen darauf hin, dass alle historischen Bewegungen, die vormalig rechtlosen Gruppen wie Fremden, Sklaven¹⁰⁶, Kindern oder Frauen eigene Rechte zuordnen wollten, den Zeitgenossen als merkwürdig, beängstigend oder lächerlich erschienen waren und zu allen Zeiten heftige Abwehrreflexe ausgelöst hätten. Peter Singer trieb die seinerzeitigen Überlegungen mit seinem Werk „Animal Liberation“ (1975)¹⁰⁷ auf die Spitze, indem er die Würde eines Lebewesens und damit dessen ganze Rechtsstellung unter Einschluss des Lebensrechts davon abhängig machen wollte, dass es als Individuum Selbstbewusstsein, eigene Interessen und Zukunftserwartungen besitzt. Seine hochproblematischen Interessenabwägungen zwischen Tier und Mensch, insbesondere zulasten geistig behinderter Menschen, liefen auf die Forderung hinaus, entweder beiden Gruppen (Menschen und solchen Tieren, die bestimmte Kompetenzen haben) gleichermaßen eigene Rechte einzuräumen (worum es ihm eigentlich ging) oder sie aber beiden zu verweigern.

Erst nach der Jahrtausendwende verstärkte sich die Forderung nach eigenen Rechten für einige hochentwickelte Kreaturen wieder. Als Gründe hierfür kommen neue wissenschaftliche Erkenntnisse über die Fähigkeiten von Tieren in Betracht, aber auch die zunehmende Vereinsamung familiär nicht mehr eingebundener Menschen, aus der eine generell gesteigerte Bedeutung von Haustieren für die menschliche Lebensführung und auch die zunehmende Neigung, sie zu vermenschlichen, folgen soll¹⁰⁸. Ausdruck dieser veränderten Einstellung ist die Gründung weltweit agierender nicht-staatlicher Organisationen wie insbesondere das (von Peter Singer mitbegründete) „Great Ape Project“, das fordert, den großen Menschenaffen (Schimpansen, Gorillas, Orang Utans) die Rechte auf Leben und Freiheit sowie das Verbot der Folter zu gewährleisten, und Formulierungsvorschläge („Declaration on Great Apes“) unterbreitet.¹⁰⁹ Auf das Wirken dieser Organisation wird es zurückgeführt, dass Neuseeland als erstes Land der Welt, eine andere Perspektive im Bereich der Forschung an Menschenaffen einnahm: Der im Oktober 1999 verabschiedete Animal Welfare Act vom 14.10.1999 erlaubt seit dem 1.1.2000 u.a. die Forschung an nicht-menschlichen Hominiden nur noch, wenn diese entweder im Interesse des konkret betroffenen nicht-menschlichen Hominiden oder aber seiner Spezies liegt¹¹⁰. Obwohl die Zahl der Menschenaffen in neu-

¹⁰⁶ Siehe etwa William Gervase Clarence-Smith, *Islam and the Abolition of Slavery*, 2006.

¹⁰⁷ Peter A.D. Singer, *Animal Liberation – A New Ethics for Our Treatment of Animals*, 1975. Siehe auch ders., *Practical Ethics*, 2. Aufl. 1993.

¹⁰⁸ Vgl. dazu Hans-Ulrich Grimm, „Katzen würden Mäuse kaufen“, *Schwarzbuch Tierfutter*, 2007, u.a. zum Wachstum des Marktes für Luxustierfutter.

¹⁰⁹ Paola Cavalieri/Peter A.D. Singer, *The Great Ape Project, A Declaration on Great Apes*, in: dies. (Hrsg.), *The Great Ape Project*, 1993, 4 ff.

¹¹⁰ Animal Welfare Act 1999 No. 142, Section 85: Restrictions on use of non-human hominids lautet (Auszug):

(1) No person may carry out any research, testing, or teaching involving the use of a non-human hominid unless such use has first been approved by the Director-General and the research, testing, or teaching is carried out in accordance with any conditions imposed by the Director-General.

(5) The Director-General must not give approval under subsection (1) unless he or she is satisfied

seeländischen Forschungslabors seinerzeit bei weniger als 40 Exemplaren lag, handelte es sich doch um einen Paradigmenwechsel im Tierschutzrecht, der weit über die Grenzen Neuseelands hinaus die Debatte entfachte. Auf das vieldiskutierte Werk von Steven Wise¹¹¹ folgten in den USA auch aus dem Bereich der Rechtswissenschaften zahlreiche Beiträge¹¹², während das Thema in Europa mit Ausnahme der Schweiz zunächst nur auf schwaches Interesse stieß¹¹³.

2. Der Erkenntnisstand der Lebenswissenschaften

Jede Bewertung der Forderung nach eigenen Rechten für nicht-menschliche Hominiden muss die neuesten wissenschaftlichen Erkenntnisse über tierische Eigenschaften und Fähigkeiten einschließlich der Verwandtschaftsbeziehungen zu den Menschen zur Kenntnis nehmen. Die Fähigkeiten von Tieren werden jedenfalls dann erheblich, wenn man entweder an das einzelne Lebewesen (ob Mensch oder Tier) statt an das "Menschsein" oder "Tiersein" anknüpft oder aber bereit ist, die kategorische Trennung zwischen Mensch und Tier aufzugeben, d.h. auch zwischen den tierischen Arten grundlegend zu unterscheiden.

2.1. Die Verwandtschaft zwischen Mensch und Tier

Das Erbgut von Menschen und Schimpansen stimmte nach herkömmlicher Bewertung vermeintlich zu über 98 %, das von Menschen und Gorillas zu über 97 % überein, während neuere Untersuchungen zumindest bei einzelnen Genen Abweichungen in den Gensequenzen in einer bislang ungeahnten Größenordnung erge-

(a) That the use of the non-human hominid in the research, testing or teaching is in the best interests of the non-human hominid; or

(b) That the use of the non-human hominid in the research, testing or teaching is in the interests of the species to which the non-human hominid belongs and that the benefits to be derived from the use of the non-human hominid in the research, testing or teaching are not outweighed by the likely harm to the non-human hominid.

(Entsprechend: Section 80: Purposes).

Quelle: Internetseite des New Zealand Parliamentary Counsel Office/Te Tari Tohutohu Paremata: <www.legislation.govt.nz>, Abfrage 3.5.2007.

¹¹¹ Steven Wise, *Rattling the Cage: Toward Legal Rights for Animals*, 2000. Dazu die Besprechungen von Richard A. Posner, *Animal Rights*, *Yale Law Journal* 110 (2000), 527; Martha Nussbaum, *Animal Rights: The Need for a Theoretical Basis*, *Harvard Law Review* 114 (2001), 1506 und Robert R.M. Verchick, *A New Species of Rights*, *California Law Review* 89 (2001), 207.

¹¹² Siehe etwa Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, 1983; Adam Kolber, *Standing Upright: The Moral and Legal Standing of Humans and Other Apes*, in: *Stanford Law Review* 54 (2001), 163-204; Matthew H. Kramer, *Do Animals and Death People Have Legal Rights?*, in: *Canadian Journal of Law and Jurisprudence* 14 (2001), 29-54; Cass R. Sunstein, *The Right of Animals*, *The University of Chicago Law Review* 70 (2003), 387-401.

¹¹³ Siehe allerdings Rita Gielen, *Dieren recht - Mensenrechten ook voor dieren?*, 2000; Mechtild Herberhold/Caspar Söling, *Menschenrechte für Menschenaffen? Was Tier und Mensch unterscheidet*, 2003.

ben¹¹⁴. Es bleibt in jedem Falle dabei, dass Schimpansen, Gorillas, Orang Utans und Bonobos die relativ nächsten Verwandten der Menschen sind.

Wichtiger ist allerdings die von Charles Darwin¹¹⁵ formulierte und inzwischen wissenschaftlich erwiesene Tatsache, dass Affen- und Menschenlinien sich – nach jetzigem Erkenntnisstand vor ca. 5-6 Millionen Jahren – voneinander trennten¹¹⁶, d.h. menschliche und nicht-menschliche Hominiden gemeinsame Vorfahren haben. Darauf stützt sich das Argument der “evolutionären Konsistenz”. Sie macht es erforderlich zu fragen, welchen rechtlichen Status die letzten gemeinsamen Vorfahren von Menschen und Menschenaffen haben müssten, wenn sie noch heute neben den Menschen lebten, welchen Status die Angehörigen von menschlichen Nebenlinien oder Frühformen haben müssten und letztlich: Wer soll nach welchen Kriterien noch zur “Gemeinschaft der Gleichen” zählen?

2.2. Tierische Fähigkeiten

Viele Fähigkeiten, die man zunächst nur Menschen zugeschrieben hatte, kommen tatsächlich auch bei Tieren vor. So weiß man inzwischen, dass nicht nur Menschenaffen, sondern auch einige wenige andere Tierarten (Delphine und Elefanten) sich im Spiegel selbst erkennen können¹¹⁷. Sie haben demnach ein Ich-Bewusstsein, auch wenn dessen genauer Inhalt den Menschen verschlossen bleibt. Dasselbe gilt für andere Fähigkeiten, die einst als typisch menschlich galten, etwa die Benutzung und sogar Herstellung von Werkzeugen durch Tiere, aber auch sonstige Kulturleistungen¹¹⁸. Die intellektuellen Fähigkeiten erwachsener Menschenaffen sollen denen eines vierjährigen Kindes gleichstehen. Sie können, wenn auch in geringerem Maße als der Mensch, abstrakt denken¹¹⁹, und zunehmend mehr Bestandteile der menschlichen Sprache mittels Zeichensprache und Zahlen erlernen¹²⁰. Sie

¹¹⁴ H. Watanabe/A. Fujiyama/M. Hattori et al., DNA Sequence and Comparative Analysis of Chimpanzee Chromosome 22, Comment in: Nature 429 (2004), 382. Siehe auch FAZ Nr. 300 vom 27.12.2006, 30, unter Hinweis auf die Untersuchung von Nello Christiani (Bristol University): bis zu 6%.

¹¹⁵ Charles Darwin, On the Origin of Species, 1871. Siehe auch John Dupré, “Darwins Vermächtnis”, Die Bedeutung der Evolution für die Gegenwart des Menschen, 2005.

¹¹⁶ Siehe etwa Henry Gee, Palaeontology: Return to the Planet of the Apes, in: Nature 412 (2001), 131.

¹¹⁷ Eingehend Marc D. Hauser, Wilde Intelligenz: Was Tiere wirklich denken, 2001, insbes. 129 ff.

¹¹⁸ Siehe Frans de Waal, The Ape and the Sushi Master, Cultural Reflections by a Primatologist, 2001 (deutsche Ausgabe: Der Affe und der Sushimeister, Das kulturelle Leben der Tiere, 2002). Siehe auch FAZ Nr. 118 vom 24.5.2002, 44.

¹¹⁹ Wolf Singer, Interview (Die Evolution des Gehirns – immer mehr vom Gleichen), NZZ Int. Ausg. Nr. 22 vom 27.1.2005, 45.

¹²⁰ Einzelne Tiere wie der Gorilla Koko (Woodside, USA) haben inzwischen mehr als tausend menschliche Worte (Projekt der Stanford University) bzw. der Bonobo Kanzi (Atlanta, USA) 500 Worte passiv und 200 Worte aktiv (Projekt der Georgia State University) erlernt. Mithilfe von Zeichensprache können sie sogar Gefühle wie Trauer über einen verstorbenen Gefährten ausdrücken oder nach einem Zahnarzt verlangen. Koko soll mithilfe der erlernten Zeichensprache neue Worte gebildet

können lügen und betrügen, Vernichtungskriege führen, Allianzen schmieden, haben aber auch einen Sinn für Fairness und Gerechtigkeit¹²¹. All diese Befunde sind schwer mit einer kategorischen Unterscheidung zwischen Mensch und Tier zu vereinbaren. Besonders irritierend erscheint dabei, dass auch im Bereich der hochentwickelten Fähigkeiten (z.B. Ich-Bewusstsein) die Unterschiede zwischen den Menschenaffen und den anderen Säugetieren nur mehr und weniger stark ausgeprägt sind, d.h. auch hier keine kategorische Unterscheidung möglich wäre, selbst wenn man sie an dieser Stelle vornehmen wollte.

2.3. Was uns unterscheidet

Es gibt Unterschiede, die in manchen Fällen allerdings nur erheblich werden, wenn man auf das Potenzial der gesamten Art und nicht auf die Individuen abstellt. Menschliche Einzigartigkeit liegt nicht im aufrechten Gang, zumal auch Schwerbehinderte und altersschwache Menschen ihn nicht beherrschen. Auch das Leben in der "Kernfamilie" zählt nicht mehr ohne Weiteres zu den signifikanten Eigenschaften der Menschen. Man kann allerdings behaupten, dass Tiere die betreffenden Eigenheiten generell nicht besitzen. Menschen besitzen in jedem Falle das größere Gehirn mit den regelmäßig größeren kognitiven Fähigkeiten und einer regelmäßig sehr viel größeren Fähigkeit zur symbolischen Codierung (Sprachfähigkeit). In diesen Zusammenhang auch fällt die Annahme, dass selbst der begabteste Menschenaffe niemals eine "Theorie des Geistes" bilden können.¹²²

Nimmt man diese kollektive Perspektive ein, kann nicht behauptet werden, ein Mensch unterscheide sich unter dem Gesichtspunkt der Diskriminierung nicht anders von einem Schimpansen als ein Mann von einer Frau. Tiere sind keine Menschen, und Menschen sind mehr als "nackte Affen".¹²³ Doch wird die Nähe einiger Tierarten zum Menschen umso erschreckender, je mehr bislang unerkannte oder ignorierte Fähigkeiten die Wissenschaft zutage fördert.

3. Die Aufgabe der kategorischen Unterscheidung

Die Erkenntnisse der letzten Jahre legen den Verdacht nahe, dass die kategorische Unterscheidung zwischen Mensch und Tier im Recht womöglich unhaltbar sein könnte und eine abgestufte Statusordnung der abgestuften Lebensordnung zur Seite treten müsste. Einen Schritt in diese Richtung stellt die Anerkennung einer abwägbaren Kreaturwürde in der Schweiz dar, die u.a. auch die höhere oder niedrigere Ordnung der jeweils betroffenen Art einbezieht, aber den-

haben (z.B. "Weißer Tiger" für Zebra). Siehe bez. Koko die Informationen der Gorilla Foundation im Internet: <www.koko.org>, Abfrage 2.5.2007, bez. Kanzi NZZ I.A. Nr. 133 vom 12.6.2003, 46.

¹²¹ NZZ Nr. 222 vom 25.9.2003, 45 m.N. Siehe auch Haus er (Anm. 117), 183 ff.

¹²² Anm. 119.

¹²³ Desmond Morris, *The Naked Ape*, 1967 (deutsche Ausgabe: *Der nackte Affe*, 1968).

noch alle Lebewesen an einem Hauch von Rechtsstaatlichkeit teilhaben lässt. Tieren dagegen "Menschenrechte" zuzuerkennen, verunklart das Recht so, wie oberflächliche Anthropomorphismen jedes tiefere Eindringen in die Vorstellungswelt der Tiere verhindern¹²⁴. Es gibt Grenzen der Verständigung; wir wissen einfach nicht, wie es ist, eine Fledermaus zu sein¹²⁵. Aber genau das müssen wir einbeziehen.

¹²⁴ Paul Münch, Sind Tiere Menschen?, Trotz enger genetischer Verwandtschaft verstehen wir die Tiere kaum, in: NZZ Int. Ausg. Nr. 252 vom 28./29.10.2000, 57.

¹²⁵ Thomas Nagel, What Is It Like to Be a Bat?, in: Moral Questions, 1979, 165-180. Deutsche Fassung: Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?, in: P. Bieri (Hrsg.), Analytische Philosophie des Geistes, 2. Aufl. 1993, 261-275.

