

Tierische Organe für den Menschen?

Erwägungen der theologischen Tierethik

von Michael Rosenberger

Auch wenn die Zahl der möglicherweise zukünftig für die Xenotransplantation eingesetzten Tiere weit geringer ist als jene, die für den menschlichen Verzehr getötet werden, lohnt sich die tierethische Betrachtung aufgrund eines stattfindenden Paradigmenwechsels hin zur verstärkten medizinischen Nutzung der Tiere. Der Aufsatz versucht, die gängigen tierethischen Ansätze auf ihre Bewertung der Xenotransplantation hin zu befragen und aus christlicher Perspektive einen differenzierten Standpunkt zu entwickeln.

Gegen Ende der 1990er-Jahre erreichten die Erwartungen an die Möglichkeiten der Xenotransplantation einen markanten Höhepunkt. Damals wurde sie als optimale Lösung für das Problem des Mangels an Spenderorganen angesehen. Dann aber wurde es mit einem Mal stiller. Vielleicht, weil die Verpflanzung ganzer Tierorgane (im Unterschied zu kleinen Teilen wie Haut oder Herzklappen) mehr Hürden überwinden muss als damals angenommen? Vielleicht, weil die „Spender“-Tiere (das Wort „Spender“ ist eigentlich fehl am Platz, da Spenden freiwillig gegeben werden) genetisch verändert werden müssen, ehe sie geeignet sind? Klar ist jedenfalls, dass der Weg dorthin noch weit ist, auch wenn in den letzten Jahren beachtliche Fortschritte gelangen.¹

Angesichts von 48 Millionen Schweinen, die in Deutschland jährlich für den Verzehr geschlachtet werden, muten einige Tausend, die man langfristig für die Xenotransplantation brauchen könnte, verschwindend wenig an. Und doch hängt die Relevanz der tierethischen Fragestellung nicht allein vom Ausmaß der Tiernutzung ab. Zurecht stellt Alberto Bondolfi die Xenotransplantation in einen historischen Makro-Kontext und nennt drei Phasen der Beziehung zwischen Mensch und Tier: (1) die Phase der Domestikation, (2) die Phase der Industrialisierung der Lebensmittelerzeugung und (3) die anbrechende Phase der Medikalisierung der Tiernutzung. Zwischen ihnen sieht er jeweils einen Paradigmenwechsel im Sinne Thomas Kuhns, deren jüngster in seinen vollen Konsequenzen noch gar nicht absehbar sei (Bondolfi 1999, 52 bzw. online 4). Insofern ist es zweifelsohne angebracht, über die tierethischen Aspekte der Xenotransplantation nachzudenken.

Nicht selten wird der – meines Erachtens zutreffende – Verdacht geäußert, dass ein Teil der Opposition gegen die Xenotransplantation auf der prinzipiellen Ablehnung gentechnischer Eingriffe an Pflanzen und Tieren beruht (ebd., 57 bzw. online 9; *Quante* 2001, 35–38; *Halter* 2002, 204; vgl. auch *Schicktanz* 2002, 234–245). Dann kommen

¹ Ein jüngster Erfolg gelang durch Stephen Miller und Xunrong Luo von der Northwestern University in Illinois, die Langerhans'sche Inselzellen der Bauchspeicheldrüse ohne Immunsuppression von Ratten auf Mäuse übertragen – ein erster Schritt zur Übertragung insulinproduzierender Zellen vom Tier auf den Menschen (Medical News Today 14.07.2013, <http://www.medicalnewstoday.com/articles/263365.php>).

Fragen der (Wider-)Natürlichkeit und des Eingriffs in die Schöpfermacht Gottes ins Spiel. Diese Theoreme habe ich andernorts behandelt (Rosenberger 2001b) und werde sie daher an dieser Stelle übergehen. Hier konzentriere ich mich ganz auf die Frage, ob ein Tier gezüchtet und getötet werden darf, um dem Menschen Organe oder andere Körperteile zu liefern. Dieser Frage möchte ich nachgehen, indem ich die hauptsächlich tierethischen Begründungsansätze darstelle, ihre Bewertung der Xenotransplantation referiere und sie schließlich kritisch würdige.

Um das zu tun, gilt es zunächst, diese Ansätze von einem reinen Anthropozentrismus zu unterscheiden (Irrgang 1992, 17). Letzterer bezeichnet diejenige Lebensweise des Menschen, die den Umgang mit der nichtmenschlichen Schöpfung ausschließlich nach dem eigenen Belieben gestaltet. Sie nimmt keinerlei Rücksicht auf Belange der nichtmenschlichen Schöpfung – nicht einmal dort, wo es keinen Nachteil für den Menschen bedeuten würde. Man könnte also den Anthropozentrismus auch als radikalen Egoismus der einzelnen Menschen oder der Menschheit als ganzer gegenüber der Schöpfung bezeichnen. Eine Ethik im eigentlichen Sinn ist hier nicht gegeben.

1. Die Tiere als für den Menschen da. Der Ansatz der materialen Anthropozentrik

Um den Ansatz der materialen Anthropozentrik exakt zu bestimmen, müssen drei Aspekte unterschieden werden, die Gotthard M. Teutsch und Bernhard Irrgang in die Debatte eingebracht haben (Teutsch 1987, 16–18; Irrgang 1992, 17):

Die *formale Anthropozentrik* geht davon aus, dass allein der Mensch für sein Handeln verantwortlich ist, dass nur er zwischen Gut und Böse unterscheiden und sein Leben und die Welt in sittlicher Freiheit gestalten kann.

Die *methodische Anthropozentrik* (nach Irrgang) bzw. *Anthroponomie* (nach Teutsch) bezeichnen die Tatsache, dass der Mensch im Suchen nach Erkenntnis seine eigenen Wahrnehmungsmethoden nicht hintergehen und nur nach seinen eigenen Maßstäben zu einem Urteil darüber gelangen kann, was der Verantwortung für die Schöpfung angemessen ist.

Die *inhaltlich-materiale* (Irrgang) bzw. *teleologische* (Teutsch) *Anthropozentrik* sieht den Menschen als Spitzengeschöpf, auf den allein hin die Natur geschaffen ist, sodass er sie für sich nutzen darf, solange er nur einen guten Grund dafür hat.

Weder die formale noch die methodische Anthropozentrik wird von irgendjemandem ernsthaft in Zweifel gezogen. Hier besteht einhelliger Konsens zwischen allen relevanten Ansätzen der Tierethik. Streitpunkt ist ausschließlich die These der materialen Anthropozentrik, weswegen sie allein zur Bestimmung dieses ersten tierethischen Begründungsansatzes taugt.

In der Stellungnahme der Päpstlichen Akademie für das Leben zur Xenotransplantation von 2001 wird diese Position in exemplarischer Klarheit vertreten (*Pontificia Accademia per la Vita* 2001). Dort heißt es, im Sechstagerwerk der Schöpfung in Gen 1 werde eine „Werthierarchie zwischen den verschiedenen Geschöpfen“ (Nr. 7, übers. MR) sichtbar.

Der Mensch sei von Gott als „Mittel- und Höhepunkt der Geschöpfe“ (ebd.) gesetzt worden, auch weil alles, was existiere, auf ihn hin bestimmt sei. Zwar dürfe der Mensch „nicht willkürlich über die anderen Geschöpfe ‚herrschen‘, indem er sie in eine Art demütigende und destruktive Sklaverei führt, um seine Launen zu befriedigen“ (ebd.), aber er solle die Geschöpfe doch auf das Wohl des Menschen hinordnen.

Trotz eines Eigenwerts, den die Päpstliche Akademie bekennt, wenn auch nicht näher beschreibt, seien alle Geschöpfe von Gott zum Dienst am Menschen bestellt – und dieser Dienst finde in der Xenotransplantation eine neue Anwendung, stehe also nicht in Widerspruch zur Schöpfungsordnung (Nr. 8). Im Gegenteil, der Mensch könne so seine kreative Vernunft auf neue Weise anwenden. Die damit verwirklichte „Position der ‚Exzellenz‘ bezeugt und manifestiert zugleich die ontologische Superiorität des Menschen über die anderen irdischen Wesen“ (ebd.). Die Stellungnahme sieht diese in Geistigkeit und Geistlichkeit, also Rationalität und Spiritualität des Menschen begründet.

Hier werden die VertreterInnen aller anderen tierethischen Ansätze Bedenken haben: Ist der Mensch tatsächlich in dieser einzigartigen Weise herausgehoben aus der Schöpfung? Ist wirklich alles andere ausschließlich auf ihn hingeordnet? Was die Sonderstellung des Menschen innerhalb der Schöpfung in theologischer Hinsicht angeht, wird diese heute wesentlich vorsichtiger umschrieben als in den Anfängen der schöpfungsethischen Diskussion Anfang der 1980er-Jahre. Damals war Alfons Auer derjenige, der sie am pointiertesten formulierte: Aus Gen 1–2 zog er den Schluss, „dass die ganze übrige Welt allein auf den Menschen als das höchste Schöpfungswerk Jahwes hingeordnet ist, in Gen 2 auf den Menschen als die Mitte, um die herum alles aufgebaut wird, in Gen 1 als die Spitze der durch die Schöpfung aufgerichteten Pyramide“ (Auer 1981, 69; ebenso Auer 1984, 220). Hier sind in der Zwischenzeit erhebliche exegetische Bedenken angemeldet worden (vgl. Rosenberger 2001a, 139f.): Steht in Gen 2 wirklich der Mensch im Mittelpunkt oder nicht doch die durch den Lebensbaum symbolisierte göttliche Schöpfungsordnung? Steht in Gen 1 tatsächlich der am sechsten Tag erschaffene Mensch an der Spitze der Pyramide oder nicht doch der Sabbat, der am siebten Tag erschaffen und gesegnet wird? Wie wäre der in Gen 1,29f. geforderte Vegetarismus in eine materiale Anthropozentrik einzuordnen? Und meint die Rede von der Gottebenbildlichkeit in Gen 1,26f. nicht das, was Irrgang als formale Anthropozentrik bezeichnet?

Weiterhin melden sich naturwissenschaftliche Bedenken: Treibt man den Gedanken der Teleologie auf die Spitze, dann ist er mit heutigen evolutionstheoretischen Erkenntnissen kaum vereinbar. Denn einerseits hat die Evolution keine monolineare Entwicklung durchlaufen, sondern hat sich in viele Entwicklungsstränge verästelt, von denen nur einer zum Menschen führt. Andererseits gibt es seit rund vier Milliarden Jahren Lebewesen auf der Erde, aber erst seit 10 Millionen Jahren Vorläufer des homo sapiens. Zu welchem Zweck waren die Lebewesen der ersten 3,99 Milliarden Jahre da, wenn es ihr einziges Ziel ist, dem menschlichen Nutzen zu dienen?

Freilich bleibt die naturwissenschaftliche Feststellung gültig, dass die Evolution eine Höherentwicklung zu je mehr Komplexität der Organismen beinhaltet. In diesem Sinne wird man dem Menschen eine Sonderstellung derart einräumen, dass er das bisher und relativ höchstentwickelte Lebewesen dieser Erde ist. Damit wird er im Falle von Interes-

senkonflikten womöglich gewisse Vorzüge genießen, ohne jedoch gegenüber der nicht-menschlichen Schöpfung grundsätzlich und immer seine Interessen durchsetzen zu dürfen. Die materiale Anthropozentrik besteht aber darauf, dass die Verantwortung des Menschen für die Schöpfung eine Pflicht des Menschen sich selbst gegenüber bleibt: Der Mensch würde sein innerstes Wesen, seine Bestimmung zur Sittlichkeit verleugnen, würde er die Natur beliebig oder willkürlich gebrauchen. Die Berücksichtigung zukünftiger Generationen ist dabei inhärenter Bestandteil. Es geht um das gute (Über-)Leben der Menschheit. Dieser Ansatz ist methodisch vorteilhaft, weil die traditionellen ethischen Regeln anwendbar bleiben. Reicht er aber für eine über den Umweltschutz hinausgehende Tierethik?

Schon Kant war hier nicht konsistent (Ricken 1987, 4). Denn sobald man eine gerechte Behandlung der Tiere fordert, genügt eine materiale Anthropozentrik nicht mehr: Das Tier wird nicht um des Menschen willen gerecht behandelt, sondern um seiner selbst willen (Halter 2002, 202). Die Notwendigkeit einer guten Behandlung der Tiere kann auch die erwähnte Stellungnahme der Päpstlichen Akademie für das Leben nicht plausibilisieren, wenn sie am Ende ihrer tierethischen Ausführungen fordert, man müsse „unnötige Leiden der Tiere vermeiden“ (Nr. 9). Genau an dieser Stelle setzt der zweite tierethische Begründungsansatz an, die Pathozentrik.

2. Die Tiere als leidensfähige Wesen. Der pathozentrische Ansatz im Utilitarismus

Kein anderer Begründungsansatz der Tierethik lässt sich so eindeutig einem Gesamtentwurf der (Norm-)Ethik zuordnen wie die Pathozentrik. Sowohl der Genese als auch der inneren Logik nach stammt sie vom Utilitarismus. Bei aller Differenziertheit der utilitaristischen Ansätze, stellt sie eines von vier Grundprinzipien, die sich so zusammenfassen lassen (vgl. Höffe ²1992, 10f.):

1) Das Konsequenz-/Folgenprinzip: Die moralische Richtigkeit einer Handlung hängt ausschließlich von der Qualität ihrer absehbaren Folgen ab.

2) Das Utilitäts-/Nutzenprinzip: Das Kriterium zur Bewertung der Folgen ist deren Nutzen: Wenn die Summe des „Nutzens“ (inclusive allen Schadens!) positiv ausfällt, darf bzw. soll die betreffende Handlung gewählt werden.

3) Das hedonistische Prinzip/Lustprinzip bzw. das sentientistische Prinzip (Empfindungsprinzip): Der Maßstab für einen Nutzen ist die Freude, der für einen Schaden das Leid: „Die Natur hat die Menschheit unter die Herrschaft zweier souveräner Gebieter – Leid und Freude – gestellt. Es ist an ihnen allein aufzuzeigen, was wir tun sollen, wie auch zu bestimmen, was wir tun werden. Sowohl der Maßstab für Richtig und Falsch als auch die Kette der Ursachen und Wirkungen sind an ihrem Thron festgemacht. Sie beherrschen uns in allem, was wir tun, was wir sagen, was wir denken ...“ (J. Bentham, An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, London 1789; deutsche Übersetzung von A. Pieper zitiert nach Höffe ²1992, 55). Wie die klassische griechische und letztlich auch die biblische Ethik orientiert sich der Utilitarismus an der Frage des

Glücks: Wo ein Handeln aufs Ganze gesehen Glück fördert, da ist es gut. Anders aber als im Großteil der Tradition will der Utilitarismus das Glück rein (!) empirisch bestimmen, also messbar machen: Glück zeigt sich an Lust, Leid an Schmerz.

4) Das Sozial-/Gemeinwohlprinzip: Es geht nicht um das Glück des Einzelnen, sondern um das „größte Glück der größten Zahl“: Jeder Handelnde muss die Folgen seines Handelns für alle Betroffenen bedenken und die absehbaren Nutzen und Schäden für alle aufaddieren. Richtig ist eine Handlung dann, wenn die Summe ihres Nutzens abzüglich der Summe ihrer Schädigungen für alle gesehen positiv ausfällt.

„Das größte Glück der größten Zahl“ bezieht sich folglich auf alle Entitäten, die Lust und Schmerz (bewusst!) empfinden können. Das sind alle Lebewesen, die ein Nervensystem besitzen, mithin alle Tiere. Pflanzen, denen vergleichbare Empfindungen fehlen, sind für den Utilitarismus irrelevant. Für den Tierschutz hat der Utilitarismus im 18. und 19. Jahrhundert Großes geleistet, mit den Pflanzen aber konnte er nichts anfangen.

Wenn nun das pathozentrische Argument auf die Frage der Xenotransplantation angewandt wird, so gilt: Sofern die Leiden aller „Spender“-Tiere durch die Freuden aller menschlichen EmpfängerInnen überwogen werden, ist diese Maßnahme nicht nur gerechtfertigt, sondern sogar geboten. Entscheidend ist also vor allem, ob bei den einzelnen Schritten der Xenotransplantation – den Tierversuchen, der genetischen Veränderung der Tierembryonen und ggf. auch der Klonierung (*Camenzind* 2010, 26), der Aufzucht und der Tötung – auf eine Minimierung des Tierleids geachtet wird. Dann kann die Xenotransplantation bei entsprechend hohem Glücksgewinn für die Menschen bestens gerechtfertigt werden.

Dass dieser Schluss, der ähnlich weitgehend ist wie jener der materialen Anthropozentrik, bei manchem Utilitaristen Unbehagen hervorruft, zeigt sich recht gut an Peter Singer. Er führt daher in seiner „Praktischen Ethik“ den vom Utilitarismus ursprünglich eliminierten, weil transempirischen Begriff der „Person“ wieder ein – allerdings wie bei John Locke an empirische Kriterien gebunden und damit in völlig neuer Bedeutung: Personen sind für Singer Lebewesen mit Zukunftserwartung, denn sie haben Absichten und Wünsche über den Moment hinaus (sog. „Präferenzautonomie“, vgl. *Singer* ²1994, 130–134). Experimente der Verhaltensforschung zeigen, dass in diese Gruppe eine große Zahl höher entwickelter Tierarten zu rechnen ist – u. a. auch das Hausschwein, das für die Pläne der Xenotransplantation eine Schlüsselrolle einnimmt. Personen aber darf man nach Singer unter keinen Umständen das Leben nehmen. Ihnen eignet ein absolut unantastbares Lebensrecht, weil sie nicht ersetzbar sind (ebd., 134; 166): Mit ihrer Tötung tut man „ihnen persönlich“ unrecht, nicht nur der Allgemeinheit (ebd., 129).

Wer Peter Singer folgt, gerät also in Schwierigkeiten, die Xenotransplantation zu legitimieren. Er geht dann aber signifikant über einen pathozentrischen Ansatz hinaus, denn Erwartungen und Wünsche in der Weise absolut zu setzen, wie Singer das tut, sprengt letztlich das Gemeinwohlprinzip, nach dem auch diese miteinander verrechenbar wären.

Wer hingegen konsequent pathozentrisch argumentiert, wird wenig prinzipielle Einwände gegen die Xenotransplantation vorbringen können. Denn das Grundproblem der Utilitarismus ist, dass er aufgrund seines empiristischen Ansatzes blind ist für das (nur transempirisch wahrnehmbare) Individuum. Darauf weist Tom Regan in sehr anschau-

licher und zugespitzter Formulierung hin: „Was für den Utilitarier Wert besitzt, ist die Befriedigung der Interessen eines Individuums, nicht das Individuum selbst ...“ (T. Regan, In Sachen Rechte der Tiere, in: *Bondolfi (Hg.)*, 1994, 107–116, hier: 114). Um seine These zu illustrieren, wählt Regan den Vergleich mit einer Tasse, die mit Flüssigkeit gefüllt ist. Aus der Sicht der Utilitaristen besitzt allein die Flüssigkeit Wert, nicht aber die Tasse. Und genau an dieser Stelle setzt er seinen eigenen Ansatz der Tierrechte an.

3. Die Tiere als „Subjekte eines Lebens“. Der Tierrechtsansatz

Tom Regan möchte bestimmten Lebewesen einen inhärenten Wert zuschreiben, was er ausdrücklich als „eher katholisch“ (Regan ⁴2004, 241) bezeichnet. Lebewesen, denen inhärenter Wert zugeschrieben wird, müssten „Subjekte eines Lebens“ sein, das heißt Individuen mit einer langen Liste von Fähigkeiten (ebd., 243). Besäßen sie diese Fähigkeiten, müsse ihr inhärenter Wert respektiert werden (ebd., 248). Sie dürften dann nicht als bloße Mittel zum Zweck anderer behandelt werden, denn das wäre ungerecht. Genau das geschehe aber den Nutztieren, so Regan. Sie würden in ökonomischer Perspektive als erneuerbare Ressourcen betrachtet, die nur für andere einen Wert hätten (ebd., 344f.). Weil aber alle höher entwickelten Lebewesen mindestens aus Vorsichtsgründen unter die „Subjekte eines Lebens“ gerechnet werden müssten, sei das Ziel des Tierrechtsansatzes „die totale Auflösung der Tierindustrie wie wir sie kennen“ (ebd., 348) und die „totale Abschaffung des verletzenden Nutzens von Tieren in der Wissenschaft“ (ebd., 393). Damit wäre auch die Xenotransplantation obsolet.

Mit Recht weist Karin Blumer darauf hin, dass Regan letztlich als einziger namhafter Tierethiker eine deontologische Verbotsnorm aufstellt und jegliche Verletzung des Tieres zu einem *intrinsece malum* deklariert (Blumer 2003, 318). Aber wo liegt der Denkfehler im Tierrechtsansatz von Regan? Richtig ist, dass Lebewesen (und zwar nicht nur jene, die Regans anspruchsvolle Kriterien erfüllen!) Subjekte eines Lebens sind – Aristoteles hatte dasselbe gemeint, wenn er ihnen eine „Seele“ zuschrieb. Richtig ist auch, dass alle Subjekte eines Lebens mit Respekt zu behandeln sind, das heißt dass ihnen Gerechtigkeit zu widerfahren hat. Richtig ist ebenfalls, dass die Zuschreibung eines inhärenten Werts nur dann Sinn macht, wenn dieser nicht gestuft, nicht skalar oder kommensurabel ist, wenn er nicht durch Verdienst erworben wird, sondern unverdient zukommt, wenn er nicht verlierbar und nicht übertragbar ist (Regan ⁴2004, 235–237; Rosenberger 2001a, 153–157). Und Regan hat auch Recht, dass die Vorstellung eines derartigen inhärenten Werts ein ziemlich katholisches Konzept darstellt (Regan ⁴2004, 241).

Was Regan aber übersieht, ist die Tatsache, dass eine humane Tierhaltung und Tiernutzung dem Tierwohl einen hohen Stellenwert einräumt und das Tier daher keineswegs ausschließlich (!) unter Nutzenaspekten betrachtet (ebd., 344f; 356; 378; 384f.). Und was ihm m. E. ebenfalls völlig fehlt, ist ein umfassendes Konzept der Gerechtigkeit. Gerechtigkeitstheorien versuchen, in konfliktiven Situationen widerstreitende Interessen einem fairen Ausgleich zuzuführen – und das ggf. auch gegen den Willen der einzelnen Betroffenen. Das gilt für widerstreitende Interessen einzelner Individuen, erst recht aber

für Gemeinwohlinteressen, die mit Einzelinteressen im Konflikt stehen. Dieses gravierende Manko gibt Regan sogar zu (ebd., 361), versucht aber nicht einmal im Ansatz, es zu lösen. Genau darauf zielen aber philosophische und theologische Konzepte einer Tier- bzw. Schöpfungsgerechtigkeit.

4. Die Tiere als *moral patients*. Der Ansatz der Tiergerechtigkeit

Konzepte der Tier- bzw. Schöpfungsgerechtigkeit nehmen ihren Ansatzpunkt in der Erkenntnis, dass Tiere Geschöpfe mit einer ihnen eigenen, unveräußerlichen „Würde“ sind. Diese Basisannahme hat viele philosophische und theologische Gründe auf ihrer Seite (vgl. *Rosenberger* 2009, 375–377): Philosophisch betrachtet sind Tiere eigenständige Wesen, die aus eigener Kraft danach streben, ihr Gut zu verwirklichen, nämlich die Entfaltung der in ihnen liegenden Möglichkeiten. Sie sind damit Subjekte von Zwecken und haben ein praktisches Selbstverhältnis. Theologisch lassen sich drei Gründe für die Annahme ihrer geschöpflichen Würde anführen: Der unmittelbare Bezug Gottes zu allen Geschöpfen; die mittelalterliche Überzeugung, dass der Schöpfer seine Schöpfung in eine Eigenständigkeit, eine Autonomie und Unabhängigkeit von ihm selbst setzt; und die Kernbotschaft des christlichen Glaubens, dass der Schöpfer in Jesus Christus selbst Geschöpf („Fleisch“) wurde und die Geschöpflichkeit als Moment seiner selbst angenommen hat.

Welche ethischen Konsequenzen ergeben sich aus der Grundannahme einer geschöpflichen Würde? Etwas, das Würde besitzt, hat Eigenständigkeit und Selbstzwecklichkeit. Es geht nicht in der Beziehung auf anderes Seiendes auf. Der Mensch hat ihm gegenüber direkte Pflichten. Es steht nicht beliebig zur Disposition, sondern ist zunächst und zuerst unverfügbar. Drei Anmerkungen dazu:

1) Die Unverfügbarkeit a priori impliziert nicht das Verbot der Nutzung eines Lebewesens, wie Tom Regan meint. Es schließt allein die pure Reduktion auf den Nutzen aus.

2) Die Forderung geschöpflicher Würde bedeutet keine Einebnung der Unterschiede zwischen Mensch und Tier, wie es manche materialen Anthropozentriker fürchten.

3) Die Forderung einer geschöpflichen Würde gründet im Gegensatz zur utilitaristischen Argumentation nicht auf aktuellen „Interessen“ irgendwelcher, beliebig austauschbarer Lebewesen, sondern auf der Anerkennung des inhärenten Werts eines unersetzlichen, einzigartigen Individuums.

Die Individuen, denen wir Würde zusprechen, sind AdressatInnen der Gerechtigkeit: Sie müssen gerecht behandelt werden. Ihre Güter und Bedürfnisse sind in jede Güterabwägung fair einzubringen. Genau das fordert die Bibel, indem sie die Tiere in den Schöpfungsbund Gottes mit Noach einschließt. Dieser Bund gilt nicht nur Noach und seinen Nachkommen, sondern allen Lebewesen der Erde (Gen 9,9f.; vgl. Hos 2,20f.). Gott, Mensch und Tier sind BundesgenossInnen. Allen Beteiligten schulden die jeweils anderen gerechte Behandlung. Konsequenterweise wird das Tier in vielen Vorschriften der Tora ausdrücklich einbezogen, allen voran im Sabbatgebot, das auch die Ruhe der Nutztiere fordert.

Auf dieser Linie bewegt sich die Gemeinsame Erklärung von Evangelischer Kirche in Deutschland und Deutscher Bischofskonferenz von 1998, wenn es im Kapitel 6.2 heißt:

„... der Nutzen von Tieren bei der Xenotransplantation ist unvergleichlich größer – nämlich u. U. lebensrettend – als beim weithin akzeptierten Fleischverzehr. Aber es darf nicht vergessen werden, dass die Xenotransplantation immer den Charakter einer Notlösung angesichts des Mangels an menschlichen Spenderorganen behalten muss. Der sich hierin ausdrückenden Haltung mitgeschöpflicher Solidarität sollte größte Wertschätzung beigemessen werden.“

Mit anderen Worten: Die Xenotransplantation ist verantwortbar, aber sie ist nur eine Notlösung, solange nicht genügend menschliche Spenderorgane zur Verfügung gestellt werden können. Ist diese Möglichkeit gegeben, muss sofort auf die Xenotransplantation verzichtet werden – selbst wenn sie billiger oder bequemer wäre!

Es ist bemerkenswert, dass sich die Stellungnahme des Wissenschaftlichen Beirates der Bundesärztekammer zur Xenotransplantation von 1999 ausdrücklich und fast vollständig an der Erklärung der beiden großen Kirchen orientiert:

„Das Tier ist zwar Mitgeschöpf mit der ihm eigenen Würde und dem Anrecht auf deren Respektierung, aber es ist nicht ebenbürtiger Partner des Menschen. [...] Wo die Erhaltung, Rettung, Förderung und der Schutz menschlichen Lebens das Opfer von Tieren unabweisbar fordern, sind sowohl die Heranziehung von Tieren zu Versuchen als auch ihre Tötung unter Voraussetzung der Schmerzminderung und der Beachtung des Verhältnismäßigkeitsgrundsatzes im gesetzlichen Rahmen erlaubt. Gleichwohl müssen Tiere als im Prinzip schützenswerte Lebewesen behandelt werden. Die Verfügung über sie ist rechtfertigungsbedürftig. Das integrative Konzept deckt sich auch mit der christlichen Lehre, die dem Menschen zwar eine Sonderstellung einräumt, aber auch die Mitgeschöpflichkeit hervorhebt“ (*Deutsche Bundesärztekammer 1999, 64*).

Im Unterschied zum Tierrechtsansatz von Tom Regan spricht sich das Konzept der Tiergerechtigkeit nicht prinzipiell gegen die Xenotransplantation aus. Im Unterschied zu material anthropozentrischen und utilitaristischen Entwürfen kann es jedoch strengere Bedingungen und engere Grenzen setzen. Genau darum geht es Heinrich W. Grosse, wenn er die Minimierung der Gewalt gegenüber den Tieren und die Linderung des Leidens der Tiere, wo immer es geht, als christliche Handlungsmaximen betrachtet (*Grosse 2003, 264*). Umso dringlicher wird für ihn

„die Frage nach möglichen Alternativen zur Lösung des Problems des Organmangels. Es ist heute noch kaum möglich, Alternativen wie z. B. die Entwicklung von Kunstorganen zu beurteilen. Hingegen können verstärkte Präventionsmedizin, Umweltmedizin, Lebensstilberatung und persönliche Gesundheitsvorsorge zweifellos dazu beitragen, dass die Nachfrage nach Organtransplantationen sinkt. Das Nachdenken über die ethischen Aspekte der Xenotransplantation ist nicht zu trennen von der Frage einer Veränderung unseres Lebensstils“ (ebd., 268).

Die erste Euphorie angesichts der erhofften Möglichkeiten der Xenotransplantation ist verfliegen. Aus dem Blickwinkel eines Ansatzes der Tiergerechtigkeit war sie nie gerecht-

fertigt. Denn bei allem Wohl für den Menschen bedingt sie gleichzeitig erhebliches Leid für die Tiere. Das jedenfalls darf nie vergessen werden. Es bleibt ein Stachel im Fleisch auch dort, wo man schweren Herzens zustimmt, tierische Gewebe oder Organe für den Menschen einzusetzen.

Literatur

- Ach, J. S.* (1997): Ersatzteillager Tier. Moralische Probleme der Xenotransplantation, in: J. S. Ach; M. Quante (Hg.): Hirntod und Organverpflanzung. Ethische, medizinische, psychologische und rechtliche Aspekte der Transplantationsmedizin, Stuttgart/Bad Cannstatt, 291–312.
- Arz de Falco, A.* (2002): Die Würde des Tieres in der ethischen Debatte um die Xenotransplantation, in: M. Liechti (Hg.): Die Würde des Tieres (Tierrechte – Menschenpflichten 7), Erlangen, 311–323.
- Auer, A.* (1981): Der Mensch – „Partner“ der Natur? Wider theologische Überschwenglichkeit in der ökologischen Diskussion, in: H. Gaulty u. a. (Hg.): Im Gespräch: Der Mensch. Ein interdisziplinärer Dialog. Joseph Möller zum 65. Geburtstag, Düsseldorf, 65–78.
- Auer, A.* (1984): Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion, Düsseldorf.
- Blumer, K.* (2003): Ethische Aspekte der Xenotransplantation, in: F. S. Oduncu; U. Schroth; W. Vossenkuhl (Hg.): Transplantation. Organgewinnung und -allokation, Göttingen, 312–332.
- Bondolfi, A.* (Hg.) (1994): Mensch und Tier. Ethische Dimensionen ihres Verhältnisses, Fribourg.
- Bondolfi, A.* (1999): I rapporti tra uomo e animale nelle tradizioni giudaico-cristiane e la sfida degli xenotrapianti, in: L'arco di Giano 21, 49–62. Online verfügbar unter: <http://archive-ouverte.unige.ch/unige:11973>
- Camenzind, S.* (2010): Das Klonen von Tieren – eine ethische Auslegeordnung. Gutachten im Auftrag der Eidgenössischen Ethikkommission für die Biotechnologie im Ausserhumanbereich EKAH, Zürich. Online verfügbar unter http://www.ekah.admin.ch/fileadmin/ekah-dateien/dokumentation/gutachten/Gutachten_Klonen_von_Tieren_Samuel_Camenzind_110117_def.pdf
- Dahl, E.* (2000): Xenotransplantation. Tiere als Organspender für Menschen?, Stuttgart u. a.
- Engels, E.-M.* (2000): Le statut moral des animaux dans la discussion sur les xénotransplantations, in: D. Müller; H. Poltier (Hg.): La dignité de l'animal. Quel statut pour les animaux à l'heure des technosciences? (Le champ éthique 36), Genève, 319–361.
- Grosse, H. W.* (2003): Xenotransplantation aus christlich-ethischer Sicht, in: ALTEX. Alternatives to Animal Experimentation 20, 259–269. Online verfügbar unter http://www.altex.ch/resources/Altex_2003_4_259_269_Grosse.pdf
- Halter, H.* (2002): Xenotransplantation aus tierethischer Perspektive, in: H.-J. Münk (Hg.), Organtransplantation. Der Stand der ethischen Diskussion im interdisziplinären Kontext, Fribourg, 201–218.
- Höffe, O.* (²1992): Einführung in die utilitaristische Ethik. Klassische und zeitgenössische Texte (UTB 1683), Tübingen.
- Irrgang, B.* (1992): Christliche Umweltethik. Eine Einführung (UTB 1671), München – Basel.
- Quante, M.* (2001): Nichtmenschliche Ansprüche, in: M. Quante; A. Vieth (Hg.): Xenotransplantation. Ethische und rechtliche Probleme (Ethica 2), Paderborn, 18–40.
- Regan, T.* (⁴2004): The Case for Animal Rights, Berkeley/Los Angeles.
- Ricken, F.* (1987): Anthropozentrismus oder Biozentrismus? Begründungsprobleme der ökologischen Ethik, in: ThPh 62, 1–21.

- Rosenberger, M.* (2009): Mensch und Tier in einem Boot. Eckpunkte einer modernen theologischen Tierethik, in: C. Otterstedt; M. Rosenberger (Hg.): Gefährten, Konkurrenten, Verwandte. Die Mensch-Tier-Beziehung im wissenschaftlichen Diskurs, Göttingen, 368–389.
- Rosenberger, M.* (2001a): Was dem Leben dient. Schöpfungsethische Weichenstellungen im konziliaren Prozess der Jahre 1987–89 (Theologie und Frieden 21), Stuttgart.
- Rosenberger, M.* (2001b): Grünes Licht für grüne Technik? Gentechnik in Landwirtschaft und Lebensmittelverarbeitung aus der Sicht der Moralthologie, in: E. Fulda; K.-D. Jany; A. Käuflein (Hg.): Gemachte Natur. Orientierungen zur grünen Gentechnik (Karlsruher Beiträge zu Theologie und Gesellschaft 2), Karlsruhe, 62–84.
- Schicktanz, S.* (2002): Organlieferant Tier? Medizin- und tierethische Probleme der Xenotransplantation, Frankfurt am Main u. a.
- Singer, P.* (1994): Praktische Ethik (Universal-Bibliothek 8033), Stuttgart.
- Sitter-Liver, B.* (2000): Xenotransplantation aus der Sicht der Tierethik, Lausanne.
- Teutsch, G. M.* (1987): Mensch und Tier. Lexikon der Tierschutzethik, Göttingen.

Kirchliche und standesethische Stellungnahmen

- Evangelische Kirche in Deutschland; Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (1998): Xenotransplantation. Eine Hilfe zur ethischen Urteilsbildung, Bonn u. a. Online verfügbar unter http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/veroeffentlichungen/gem-texte/GT_13.pdf
- Johannes Paul II. (2000): Ansprache an den internationalen Kongress für Organverpflanzung, Rom, Palazzo dei Congressi, Dienstag, 29. August 2000. Online verfügbar unter http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2000/jul-sep/documents/hf_jp-ii_spe_20000829_transplants_ge.html
- Pontificia Accademia per la Vita (2001): La Prospettiva degli Xenotrasplanti – Aspetti scientifici e considerazioni etiche, Roma 26. September 2001. Online verfügbar unter http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_academies/acdlife/documents/rc_pa_acdlife_doc_20010926_xenotrapianti_it.html
- Deutsche Bundesärztekammer (1999): Stellungnahme des Wissenschaftlichen Beirates zur Xenotransplantation, in: Deutsches Ärzteblatt 96/28–29 (19. Juli 1999) 60–66; online verfügbar unter <http://www.bundesaerztekammer.de/downloads/Xenotrans.pdf>
- Alle Downloads aus dem Internet (24. Juli 2013).

Even if the number of animals who might be used for xenograft in future is much smaller than that of animals slaughtered for human meat consumption, xenograft is worth to be considered by animal ethics because of the shift of paradigms towards an increasing medical use of animals. The paper tries to examine the main models of animal ethics in regard of their judgement about xenograft and to develop a discrete standpoint from a Christian perspective.