

*Hanspeter Heinz und Werner Trutwin (Hrsg.)*

# Aktuelle Probleme am Anfang des Lebens

Juden und Christen im Dialog mit  
Ethik, Recht und Medizin

Gesprächskreis



Juden und Christen

ZdK

Dokumentation einer gemeinsamen Fachtagung des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) und der Katholischen Akademie in Bayern vom 6. bis 8. November 2011 in München unter dem Titel BIOMEDIZINISCHE FORSCHUNG UND IHRE ETHISCHE HERAUSFORDERUNG ZWISCHEN JUDENTUM UND CHRISTENTUM

# 0.

# Inhalt

1.	Einleitung der Herausgeber	3
2.	<i>Jürgen Krieg</i> : Im Dienst des Lebens. Erfahrungen eines Arztes	6
3.	<i>Konrad Hilpert</i> : Im Gespräch mit dem Lehramt der Kirche. Reflexion eines katholischen Ethikers	18
4.	<i>Walter Gropp</i> : Rechtsschutz der Embryonen in Deutschland. Darstellung des Juristen	34
5.	<i>Liane Wörner</i> : Anfragen einer Juristin	53
6.	<i>Hans G. Ulrich</i> : Wortmeldung eines evangelischen Theologen	59
7.	<i>Jonah Sievers</i> : Ethische Grundlegung. Hinführung zu einer jüdischen Hermeneutik	68
8.	<i>Tom Kučera</i> : Abtreibung – eine jüdische Stellungnahme	77
9.	<i>Julien Chaim Soussan</i> : Jüdische Überlegungen zur Reproduktionsmedizin. Ein Interview	83
10.	<i>Sarah Werren</i> : „Brave New Israel“. Rechtliche und religiöse Aspekte medizinisch assistierter Reproduktion in Israel	89
11.	Tagungsprogramm	105
12.	Teilnehmerliste	107

# 1.

## Einleitung

***Hanspeter Heinz und Werner Trutwin***

„Heute stehen Juden und Christen vor neuen gemeinsamen Aufgaben. Ihre biblische Ethik ist ein unaufgebbarer Maßstab zur Inspiration der gegenwärtigen Gesellschaft. ... Ein ... Feld für gemeinsames Handeln bilden die ethischen Probleme am Lebensanfang und Lebensende. Gemeinsam treten Juden und Christen für den unbedingten Schutz des menschlichen Lebens bis zum Tod ein und halten es für unzulässig, dass Menschen von sich aus aktiv dem Leben ein Ende setzen. Allerdings gibt es auch gewichtige, noch nicht genügend ausgelotete Differenzen zwischen beiden. Nach katholischer Lehre beginnt die Personenwürde des Menschen mit der Empfängnis, während diese Auffassung jüdischerseits nicht durchgängig geteilt wird. Darum kann das jüdische Religionsgesetz aus den gemeinsamen biblischen Überlieferungen im Blick auf die Pränatal- und die Implantationsdiagnostik oder den Embryonenschutz andere Konsequenzen ziehen als die katholische Ethik. Trotz dieser Unterschiede sind sich Juden wie Christen jedoch einig darin, dass die sich aus seiner Gottebenbildlichkeit ergebende Würde des Menschen, wie sie auch im ersten Artikel unseres Grundgesetzes verankert ist, nicht angetastet werden darf. Wo die Menschenwürde nicht geachtet wird, ist nach ihrer Überzeugung auch der Rechtsstaat in seinen Grundfesten bedroht.“

So heißt es in der Erklärung *Juden und Christen in Deutschland. Verantwortete Zeitgenossenschaft in einer pluralen Gesellschaft* in Abschnitt „IV. Biblische Ethik nimmt in Pflicht für die Welt-Gesellschaft“ (S. 22f.). Sie wurde im März 2005 vom Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) verabschiedet und am 13. April 2005 veröffentlicht.<sup>1</sup>

Forderungen an andere sind auch eine Selbstverpflichtung. So wollte der Gesprächskreis zu dieser anspruchsvollen Thematik selbst einen Beitrag liefern durch eine dreitägige Fachtagung, zu der auch externe Experten eingeladen waren. Die gemeinsam mit der Katholischen Akademie in Bayern vom 6. bis 8. November 2011 in München durchgeführte Veranstaltung stand unter dem Titel „Biomedizinische Forschung und ihre ethische Herausforderung zwischen Judentum und Christentum“. Diese Internetveröffentlichung ist die Dokumentation der Münchner Tagung. Programm und Teilnehmerliste sind beigelegt. Etliche Beiträge sind im Redestil belassen, enthalten daher keine oder nur wenige Verweise und Belege. Um einen möglichst breiten Leserkreis zu erreichen, waren die Autoren und Autorinnen gebeten, auf eine nur Insidern verständliche Fachsprache zu verzichten oder ggf. Fachausdrücke zu erläutern.

Der Gesprächskreis, dem zurzeit 12 jüdische, 15 katholische Mitglieder und eine evangelische Judaistin angehören, wurde 1971 vom Präsidium des ZdK ins Leben gerufen. Seit Jahrzehnten

ist er weltweit das einzige Gremium, in dem Juden und Katholiken in kontinuierlichem Austausch stehen und zu grundlegenden und aktuellen theologischen Themen gemeinsam Stellung nehmen. Wenngleich sich der Kreis vor allem zur theologischen Aufarbeitung des christlich-jüdischen Verhältnisses in der Öffentlichkeit zu Wort meldet, hat er sich mehrmals in Fachtagungen und Expertengesprächen mit dem gemeinsamen Auftrag für die Mitgestaltung der Gesellschaft befasst. 1981 initiierte er im Van-Leer-Institut in Jerusalem ein Seminar zum Thema „Gemeinsame Verantwortung von Christen und Juden für die Zukunft der Menschheit“. 1983 veranstaltete er ein Expertengespräch in Simpelveld/Niederlande unter der Leitfrage, ob der ethische Anspruch der Bibel, wie er in den beiden Traditionen verstanden wird, fähig sei, zu einer Menschheitsethik zu werden.<sup>2</sup>

Mit der Münchner Tagung überschritt der Gesprächskreis erstmals das biblisch-theologisch-ethische Terrain und suchte die Diskussion mit Juristen und Medizinern. Für diese wiederum, die auch andernorts mit Ethikern, Theologen und Bischöfen grundlegende und aktuelle humanmedizinische Themen diskutieren, war es eine neue Erfahrung, sowohl mit jüdischen als auch christlichen Experten an einem Tisch zu sitzen. Für das Gelingen der Tagung in dieser ungewöhnlichen Konstellation waren zwei Vorgaben der Veranstalter entscheidend: zum einen der Verzicht auf eine wissenschaftliche Fachsprache, zum anderen die Offenlegung der jeweiligen Hermeneutik, d.h. des methodischen Schlüssels, der die Argumentationsmuster verständlich macht. Ohne Hermeneutik gelingt erfahrungsgemäß bestenfalls eine Feststellung der Schnittmenge, welche Positionen – aus welchen Gründen auch immer – gemeinsam vertreten werden, und über die Grenzen, an denen die Zustimmung zur Position des Gegenübers endet.

So ist, um es an einem Diskussionsstrang der Tagung zu illustrieren, die Position des römisch-katholischen Lehramtes in Fragen der Sexualmoral für die meisten Außenstehenden nicht nachvollziehbar. Unverständlich bleiben selbst für die meisten katholischen Theologen und kirchlich engagierten Eheleute die apodiktischen Normen der katholischen Kirche im Bereich der Sexualität und speziell zur Humanmedizin, die alle in den letzten Jahrzehnten entwickelten Methoden der Reproduktionsmedizin als ethisch unverantwortbar verurteilen. Hier lieferte der Beitrag des katholischen Moraltheologen Konrad Hilpert den hermeneutischen Schlüssel, der eine kontroverse Diskussion unter allen Anwesenden ermöglichte. Der Drang zur eindeutigen Festlegung, so Hilpert, habe die attraktiven Ideale der biblisch fundierten kirchlichen Sexualethik in die Fesseln starrer Normen gepresst. Die Formel der Tradition, Leben sei „heilig von Anfang an“, sei zugespitzt worden zu der Norm „unantastbar von der Vereinigung von Ei und Samenzelle an“. Die Einladung, in Zukunft aufs Neue an die Weite der Tradition anzuknüpfen, machte die katholische Sozialethik überraschend gesprächsfähig. Sie wurde zu einer Herausforderung für alle Tagungsteilnehmer.

Um einen anderen Strang der Münchner Veranstaltung zu illustrieren, sei auf die drei jüdischen Beiträge hingewiesen. Für Außenstehende ist verwunderlich, wenn nicht unverständlich, dass sich ausgerechnet orthodoxe Rabbiner zu allen modernen medizinischen Möglichkeiten wie In-vitro-Fertilisation, Pränataldiagnostik oder Stammzellenforschung zwar kritisch, aber erstaunlich offen verhalten. Die Erschließung der jüdischen Hermeneutik, die

den Wortsinn der Tora unerbittlich ernst nimmt, so fremdartig er auch dem „gesunden Menschenverstand“ erscheinen mag, forderte die Christen heraus, schwierige biblische Weisungen nicht spirituell zu überspielen oder als zeitgebunden leicht abzutun. Die Entscheidungen der jüdischen Tradition, im Konfliktfall Schwangeren oder Männern und Frauen mit unerfülltem Kinderwunsch mehr Rechte einzuräumen als einem Embryo, war der hermeneutische Schlüssel zu einer kontroversen Diskussion über Variationen einer biblischen Ethik.

Vermisst wurde am Ende der Tagung, dass kein eigener Beitrag über die Rechtslage in Israel zum vorgeburtlichen Leben auf dem Programm stand. Diese Lücke schließt ein Essay von Sarah Werren, das nachträglich angefordert wurde. Sie zeigt, dass der Staat Israel bei diesen Themen in seiner Rechtsprechung eine auffällige Sonderstellung einnimmt. Er fördert Forschungsvorhaben, die in europäischen Ländern meist restriktiv behandelt werden, und lässt rechtliche Regulierungen bioethischer Maßnahmen zu, die sonst weithin verboten sind. Die Autorin führt dies auf die enge Verquickung ethischer, politischer, gesellschaftlicher und halachischer Erwägungen zurück.<sup>3</sup>

Veranstalter wie auch Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Münchner Tagung wünschen sich, dass diese Dokumentation den aktuellen Diskussionen in Politik und Kirchen, Fachkreisen und Bildungseinrichtungen sowie in der interessierten Öffentlichkeit neue Anstöße liefert.

---

<sup>1</sup> Alle Erklärungen sind veröffentlicht in [www.zdk.de](http://www.zdk.de).

<sup>2</sup> Vgl. *Damit die Erde menschlich bleibt. Gemeinsame Verantwortung von Juden und Christen für die Zukunft*, hrsg. von Wilhelm Breuning und Hanspeter Heinz, Freiburg i. Br. 1985.

<sup>3</sup> Verwiesen sei auch auf die Dissertation einer Tagungsteilnehmerin: Elisabeth von Lochner, *Entscheidende Körper. Zur Hermeneutik jüdischer Bioethik im Bereich des vorgeburtlichen Lebens* (Freiburger Theologische Studien, Bd. 173), 221–244.

**© COPYRIGHT 2013**

für alle Beiträge dieses Bandes  
bei den Autorinnen und Autoren  
sowie dem Gesprächskreis "Juden und Christen"  
beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK)

Gesprächskreis



Juden und Christen

ZdK

# 2.

## Im Dienst des Lebens Erfahrungen eines Arztes

### *Jürgen Krieg*

Dr. Jürgen Krieg (geb. 1966) ist Facharzt für Frauenheilkunde, Schwerpunkt gynäkologische Endokrinologie und Reproduktionsmedizin. Seit 2011 leitet er das Kinderwunschzentrum in Amberg.

---

*Innerhalb der Münchner Akademie-Tagung hatte das Referat die Aufgabe, die Stimme eines Arztes zu Gehör zu bringen, der in seiner beruflichen Arbeit regelmäßig mit medizinischen Problemen am Lebensanfang zu tun hat. Dr. Krieg stellt sich dieser Aufgabe, indem er zuerst (1) von seiner Tätigkeit in einer Kinderwunschklinik spricht. Sodann (2) referiert er historische Daten und Fakten der Auffassungen und Erkenntnisse über die Entstehung des Menschen, welche das ärztliche Bewusstsein über den Beginn des Lebens prägen. Hier fällt besonders der rasante Fortschritt des Wissens in den letzten Jahrzehnten auf, der aber neue Probleme mit sich bringt und ethische und juristische Fragen aufwirft. Der nächste Teil (3) zeigt anschaulich, wie der Prozess der Fertilisation verläuft. Danach nennt der Autor einige offene ethische und juristische Fragen. Zum Abschluss formuliert er (5) als katholischer Arzt seine Kritik an wichtigen Entscheidungen des katholischen Lehramtes und betont seine Verantwortung, wenn er davon in seiner Praxis abweicht.*

---

### **1. Aufgaben des Kinderwunschzentrums in Amberg**

#### *1.1 Enge Kooperation mit Donum Vitae*

Ich leite als katholischer Arzt das Kinderwunschzentrum in Amberg. In Bayern gibt es 18 solcher Zentren. Diese werden vom Bayerischen Staatsministerium für Umwelt und Gesundheit zugelassen und beaufsichtigt. Eine Besonderheit Ambergs liegt in der engen Zusammenarbeit mit Donum Vitae (lat.: Geschenk des Lebens). Innerhalb dieser von Katholiken gegründeten und katholisch geprägten Organisation arbeiten Frauen und Männer sowohl in der Schwangerschaftsberatung als auch in der Beratung und Begleitung von Frauen/Paaren in Krisensituationen. Ihr Leitmotiv ist es, mit Rat und Tat zu helfen. Aber leider wird dieses Engagement von der katholischen Kirche nicht anerkannt bzw. sogar abgelehnt, weil nach der Beratung im Falle eines Schwangerschaftskonfliktes eine Beratungsbescheinigung ausgestellt wird, welche für einen Schwangerschaftsabbruch gesetzlich vorgeschrieben ist. Ihre Beratung zielt zwar eindeutig auf eine Vermeidung des Schwangerschaftsabbruchs – und oft wird dieses Ziel auch erreicht –, aber trotzdem können und wollen die Schwangeren die Schwangerschaft nicht immer weiterführen.

Im Rahmen der Zusammenarbeit mit Donum Vitae leistet das Staatsinstitut für Familienforschung an der Universität Bamberg eine Auswertung der Auswirkungen dieser psychosozialen in Kombination mit der medizinischen Betreuung.

### *1.2 Das Sara-Projekt – Beratung bei Kinderwunsch*

Unser Amberger Zentrum will Frauen/Paaren, die einen Kinderwunsch haben, der bislang unerfüllt geblieben ist, ganzheitlich und im Sinn eines christlichen Menschenbildes helfen, den Kinderwunsch zu erfüllen. Wir wollen aber auch Paare im Falle eines nicht erfüllbaren Kinderwunsches begleiten und sie bei der Neuorientierung ihres Lebensentwurfes und ihres Persönlichkeitsbildes unterstützen. Dies ist der Kernpunkt des von uns mit initiierten Sara-Projektes, das nach der Frau Abrahams benannt ist, die nach langer Kinderlosigkeit noch im hohen Alter Mutter des Isaak wurde (vgl. Gen 18,1–5; 21,1–8).

Die Besonderheit des Sara-Projekts ist die interdisziplinäre Begleitung und Unterstützung für Frauen und Paare während und nach einer Kinderwunschbehandlung. Es bietet Kinderwunsch-Paaren, ergänzend zur medizinischen Behandlung, eine psychosoziale Beratung und eine ganzheitliche Betreuung an. Die psychosoziale Beratung würde den Arzt zeitlich und fachlich überfordern. Langfristig soll aus dieser Kooperation ein regelmäßig stattfindender Gesprächskreis "Ungewollt kinderlos" entstehen, in dem sich betroffene Frauen/Paare gegenseitig Unterstützung geben und ihre Erfahrungen austauschen können. Durch eine breite Öffentlichkeitsarbeit soll der Bekanntheitsgrad des Projektes und seiner Angebote gesteigert werden.

### *1.3 Probleme der Kinderlosigkeit*

Der Kinderlosenanteil ist bei den heute 30- bis 34-jährigen Frauen mit 42% im Westen und 31% im Osten Deutschlands sehr hoch. Obwohl Lebenswege ohne Kinder in unserer Gesellschaft zunehmend akzeptiert werden, wünscht sich die Mehrheit der jungen Menschen Kinder. Elternschaft bildet einen zentralen Bestandteil ihrer Identität und Paarbeziehung. Aus verschiedenen Gründen bleiben allerdings heutzutage immer mehr Frauen und Paare kinderlos.

Bei ungewollter Kinderlosigkeit spielen nicht selten biologisch-medizinische Faktoren eine Rolle. Ihre Ursache kann in körperlichen Störungen und Fehlfunktionen oder auch in der altersbedingten Abnahme der Fertilität (lat.: Fruchtbarkeit) liegen. Lässt sich der Kinderwunsch nicht realisieren, ist dies oft eine starke Belastung für die Betroffenen. Dadurch ausgelöste Krisen können sich negativ auf andere Lebensbereiche auswirken.

### *1.4 Medizinische und psychosoziale Hilfsangebote*

Viele Frauen/Paare nutzen Angebote der modernen Reproduktionsmedizin und hoffen, dass sie zu einer stabilen Schwangerschaft und zur Geburt eines Kindes führen. Die hierbei

anzuwendenden medizinischen Maßnahmen sind teilweise psychisch stark belastend und leider nicht immer erfolgreich.

Ein zusätzliches psychosoziales Beratungsangebot, welches Aufklärung, Information, Unterstützung und Entlastung zum Thema Kinderwunsch anbietet, kann für Frauen/Paare sowohl vor, während als auch nach medizinischen Kinderwunschbehandlungen eine wichtige Hilfestellung sein. Dort werden Fragen zur Fruchtbarkeit, zum diagnostischen Vorgehen medizinischer Untersuchungen, zu möglichen Therapieformen, Erfolgsraten und Risiken der Kinderwunschbehandlung außerhalb eines medizinischen Kontextes geklärt. Zudem bietet es Unterstützung in Entscheidungssituationen, sowie bei der individuellen Bewältigung der verschiedenen Ereignisse während der Kinderwunschbehandlung(en).

Zu uns kommen jährlich etwa 300–400 Kinderwunschaare, Tendenz steigend. Viele hatten schon erfolglose Versuche der assistierten Befruchtung sowie die vergebliche Bemühung um ein Adoptivkind hinter sich.

Zum Patientenkollektiv unseres Kinderwunschzentrums gehören auch Muslime und seltener auch jüdische Paare (zumeist amerikanische Staatsbürger, welche einen nicht unerheblichen Anteil unseres Patientenkollektivs ausmachen). Sie haben keine anderen Fragen als christliche und nichtreligiöse Frauen. Allerdings ist der soziale Druck bei den Muslimas viel höher. Viele sind mit 20 Jahren oder früher verheiratet. Schon relativ kurz nach der Hochzeit kommen sie bei ausbleibender Schwangerschaft in unsere Praxis. Dies geschieht aufgrund des hohen sozialen Druckes auf die jungen Frauen, weil die muslimischen Familien schon früh von der Frau ein Kind erwarten. Hierbei ist dem Paar und insbesondere dem muslimischen Mann das Ziel so wichtig, dass das Paar u. U. eine extrem hohe Verschuldung für eine kostenintensive Sterilitätsbehandlung eingeht.

Als Einstieg habe ich die Präsentation meiner Arbeit gewählt, die zugleich eine Ouvertüre zur Gesamthematik dieser Tagung ist. Aber jetzt gilt es, das Thema von vorne aufzurollen, denn als Mediziner muss ich Entwicklung und aktuellen Forschungsstand meiner Disziplin darlegen, bevor ich aus meiner Tätigkeit und Reflexion heraus Fragen an die Adresse anderer Disziplinen und Institutionen artikuliere.

Um in einen Dialog mit Ethikern, Theologen, Juristen sowie mit den Autoritäten in Kirche und im Judentum treten zu können, muss zunächst das eigene Menschenbild und im Speziellen die eigene Einschätzung des Beginns des Lebens recherchiert werden. Die Entwicklung der ärztlichen Erkenntnisse und der „ärztlichen Ethik“ kann meiner Meinung nach nur aus der Betrachtung des medizingeschichtlichen Kontextes abgeleitet und verstanden werden. Durch Studium und ärztliche Tätigkeit in mehr oder weniger großer Abhängigkeit von übergeordneten Ärzten (Chefärzte, Oberärzte etc.) wird ein Menschenbild geformt, welches sich dann mit dem evtl. christlich geprägten Erfahrungen im sozialen Umfeld der Kindheit, Jugend und ggf. Partnerschaft auseinandersetzen muss. Dies ist oft sehr spannungsreich und manchmal auch verwirrend bzw. aufreibend. Deshalb ist es innerhalb einer interdisziplinären Diskussion extrem wichtig zu wissen woher der Gegenüber kommt und woher seine Erfahrungen und Einschätzungen stammen. Ansonsten sind Unverständnis und Missverständnisse schon vorprogrammiert.

## 2. Auffassungen vom Beginn des menschlichen Lebens – Stationen der Geschichte

Um die Probleme beim Umgang mit den technischen Möglichkeiten zur Unterstützung der Entstehung oder Beendung menschlichen Lebens besser zu verstehen, empfiehlt sich ein Blick auf die Medizingeschichte. Denn schon seit Jahrtausenden beschäftigten sich die Menschen mit Fragen wie diesen: Wie hat sich das Verständnis von der Entstehung und vom Beginn des menschlichen Lebens entwickelt? Ab wann fängt Leben an? Ab wann ist ein Mensch ein Mensch? Mit einem Blick auf die Entwicklung der Wissenschaften werden jetzt in gebotener Kürze einige Daten und Angaben geliefert.

### 2.1 Annahmen und Erkenntnisse zur Schwangerschaft

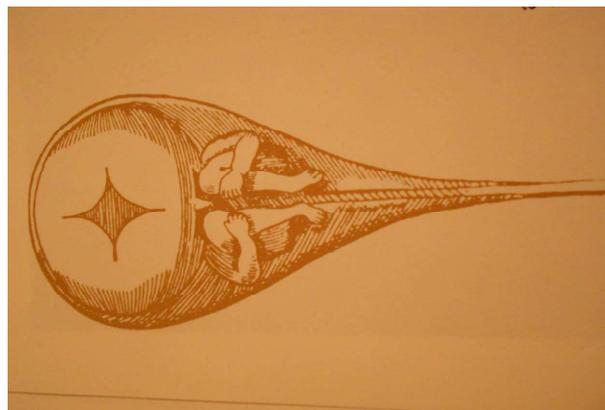
2000 v. Chr.: Die **Ägypter** kennen schon Empfängnisverhütung. Daraus ergibt sich ihr Wissen davon, dass eine sexuelle Beziehung eine Schwangerschaft einleiten kann. Sie geben ihr Wissen und ihre Erfahrungen an die Griechen weiter.

384–322 v. Chr.: **Aristoteles** kennt eine gemeinsame Verantwortung von Mann und Frau bei der Fortpflanzung. Für ihn ist die Vermengung von Samen und Menstrualblut die Grundlage für die Entstehung eines Kindes. Allerdings schreibt er in der „Geschichte der Tiere“, dass die Testikel (Hoden) für den Mann zwar gut seien, für den Akt der Fortpflanzung aber entbehrlich. Aber zusammen mit **Plato** fand er es gerechtfertigt, zur Regelung der Bevölkerung Abtreibungen vorzunehmen – hierzu heißt es in der Schrift von Aristoteles *Politik*: „... Abtreibungen sind vorzunehmen, bevor das Embryo Gefühl und Leben empfangen hat“.

129–199 n. Chr.: **Stratonius** – Lehrer des großen Arztes **Galen von Pergamon** – lehrt noch, dass zur Kindsentstehung der Samen der Frau und des Mannes sich vermischen. Ist der männliche stärker, so entsteht ein Knabe, sonst ein Mädchen.

1677: **Antony van Leeuwenhoek** (1632–1723), niederländischer Naturforscher, vertritt die Auffassung, dass mit den Spermien schon ein vollständiger Mensch vorhanden ist, der zum Heranwachsen in den weiblichen Körper „transferiert“ wird.

1695: **Nicolaas Hartsoecker** (1656–1725), holländischer Naturforscher, fertigt ein Holzschnittdiagramm an (*siehe rechts*), das zeigt, wie tief verwurzelt im 18. Jahrhundert der Glaube war, dass der Fötus schon vor der Befruchtung vorhanden sei.



1824: **Prevost** und **Dumas** zeigten, dass es die „Spermientierchen“ sind, die eine Befruchtung auslösen können.

1883: Der belgische Entwicklungsbiologe **Édoard van Beneden** (1846–1910) stellt fest, dass die Gamete (Geschlechts- bzw. Keimzellen) Elemente enthalten, die 1888 von dem deutschen Anatom **Heinrich Wilhelm Waldeyer** (1836–1921) als Chromosomen bezeichnet werden.

## *2.2 Die Entwicklung unseres Wissens von der Eizelle*

Eine Eizelle ist die weibliche Keimzelle, deren Kern die mütterlichen Erbanlagen enthält. Lange meinte man, Frauen würden mit einer begrenzten Anzahl von Eizellen geboren. Sie würden nach deren Verbrauch unfruchtbar sein. Doch wiesen amerikanische Forscher 2012 nach, dass sich Stammzellen in weiblichen Eierstöcken befinden, die Eizellen produzieren könnten. Es ist aber weiterhin unklar, ob es tatsächlich zu einer Neogenese von Eizellen kommt oder nicht.

1672 und 1677: Der niederländische Arzt **Reinier de Graaf** (1641–1673), Entdecker der Ovarialfollikel (Einheit aus Eizelle und den sie umgebenden Hilfszellen und der Follikelflüssigkeit) im Eierstock, und der dänische Arzt und Theologe **Thomas Bartholin** (1616-1680) veröffentlichen eine genauere Beschreibung des Eierstockes

1797: Der britische Arzt und Chemiker **William Cumberland** (1745–1800) entdeckt die Eizelle beim Kaninchen.

1827: Der baltisch-deutsche Naturforscher **Karl Ernst von Baer** (1792–1876) beschreibt die erste menschliche Eizelle. Wobei ein Zellkern (Ort der Erbinformation) erst 1835 als „Verdichtung“ innerhalb der Zelle beschrieben wird.

1839: Der deutsche Anatom **Theodor Schwann** (1810–1882) erkennt, dass die Eizelle eine primitive Zelle ist.

1883: **Édoard van Beneden** (s.o.) erbringt den Nachweis, dass es sich sowohl beim Sperma als auch bei der Eizelle um einen reduzierten Chromosomensatz handelt.

## *2.3. Auf dem Weg zur „künstlichen Befruchtung“*

Der Begriff „Befruchtung“ erfuhr im Laufe der wissenschaftlichen Erarbeitung der Abläufe bei der Embryonenentstehung eine neue Definition. Erst seit 1875 steht dieser Begriff für das Eindringen der Samenzelle in die Eizelle. Davor galt als Befruchtung schon die Annäherung des männlichen und weiblichen Geschlechtsteiles. Für die Definition der Entstehung eines Menschen ist diese neue Definition der Befruchtung von eminenter Bedeutung.

1768: **Lazaro Spallanzini** (1729–1799), italienischer Forscher und Priester, entwickelt die erste künstliche Befruchtung bei Tieren. Damit ist nun endgültig klar – der männliche Samen befruchtet die weibliche Eizelle. Nach Veröffentlichung seiner Ergebnisse schreibt ihm ein

Kollege aus Pisa (Professor Rossi): „*Ich weiß nicht, ob das, was Sie gerade entdeckt haben, nicht eines Tages bei der menschlichen Rasse in einer Art Anwendung finden wird, an die wir nicht denken und deren Folgen schwerwiegend sein werden.*“

**Pajot** fordert 1877: „Dieses Vorgehen ist nur ein letzter Ausweg, wenn die Ursache für heilbare Sterilität bei beiden Partnern behandelt worden ist.“

1759–1769: **Friedrich Christian von Wolff** (1734–1794), deutscher Physiologe, leistet mit seinen Beobachtungen einen wesentlichen Beitrag zur Entwicklung der modernen Embryologie. Diese Einsichten fasste der bedeutende deutsche Arzt **Rudolf Virchow** 1855 so zusammen: "omnis cellula e cellula" (lat.: „Jede Zelle stammt von einer Zelle“).

1844: **Rudolf Albert von Kölliker** (1817–1905), deutscher Anatom und Physiologe, beweist, dass es eine Zellteilung gibt, aus der heraus der Fötus entsteht.

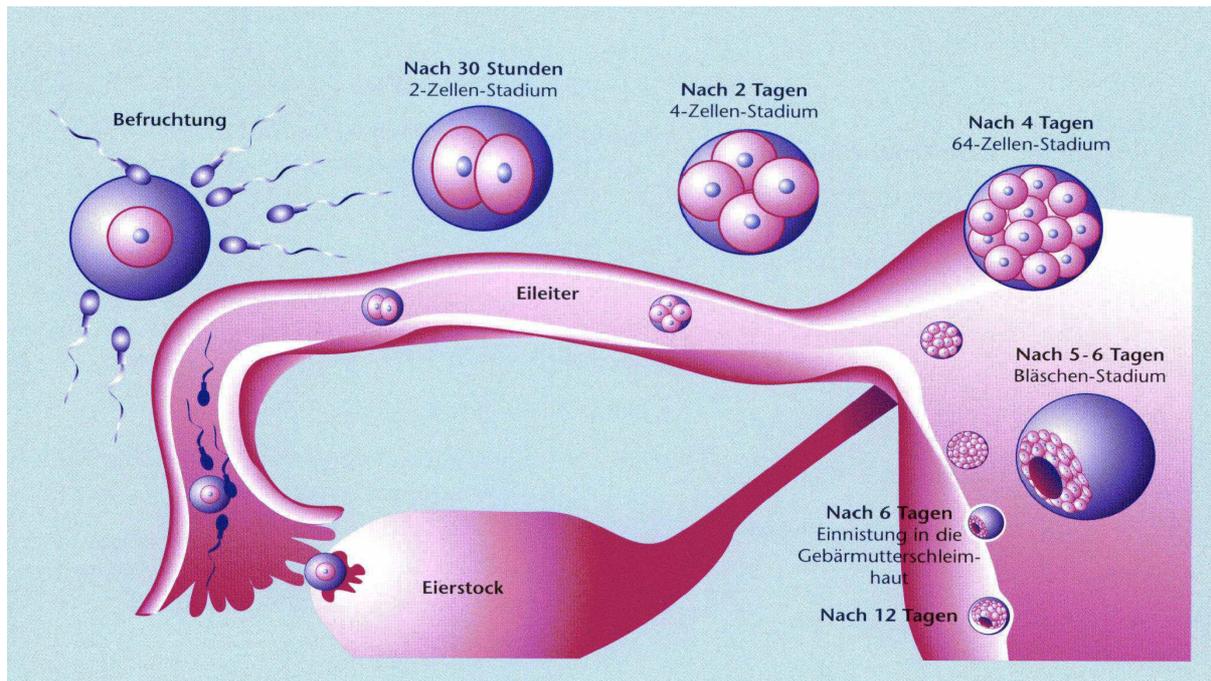
1953: **Landrum Shettles** (1910–2003), US-amerikanischer Arzt, führt nach einer künstlichen Befruchtung durch die Beobachtung im Mikroskop eine genauere Analyse der Befruchtung durch.

1978: **Robert G. Edwards** (geb. 1925), englischer Physiologe, verhilft Louise Yoy Brown, dem ersten „Retortenbaby“, zum Leben. Seitdem wurden weltweit mehrere Millionen Kinder auf diese Weise geboren. Der Forscher erhielt dafür 2010 den Nobelpreis für Medizin. Vom Vatikan wurde diese Ehrung heftig kritisiert.

1981: **Siegfried Trottnow** (1941–2004), Arzt, gibt die entscheidenden Impulse für das erste IVF-Baby in Deutschland. IVF ist die Abkürzung für eine Methode der künstlichen Befruchtung, die „In vitro fertilisation“ (lat.: „Befruchtung im Glas“) heißt. Seitdem wurden mehrere hunderttausend Kinder auf diese Weise in Deutschland geboren.

Noch eine Bemerkung zur Bezeichnung „künstliche“ Befruchtung. Dieser Begriff ist sehr unglücklich gewählt und verleitet zu völlig verzerrten Vorstellungen vom Ablauf einer reproduktionsmedizinischen Behandlung. Im anglo-amerikanischen Raum und in der internationalen Literatur spricht man von „assisted reproductive medicine“. Dieser Ausdruck trifft die Methode viel genauer. Meiner Meinung nach sollte tatsächlich nur von assistierter Befruchtung oder Reproduktion gesprochen werden. Denn es wird nichts künstlich hergestellt.

### 3. Zeichnungen und Bilder zur Fertilisation



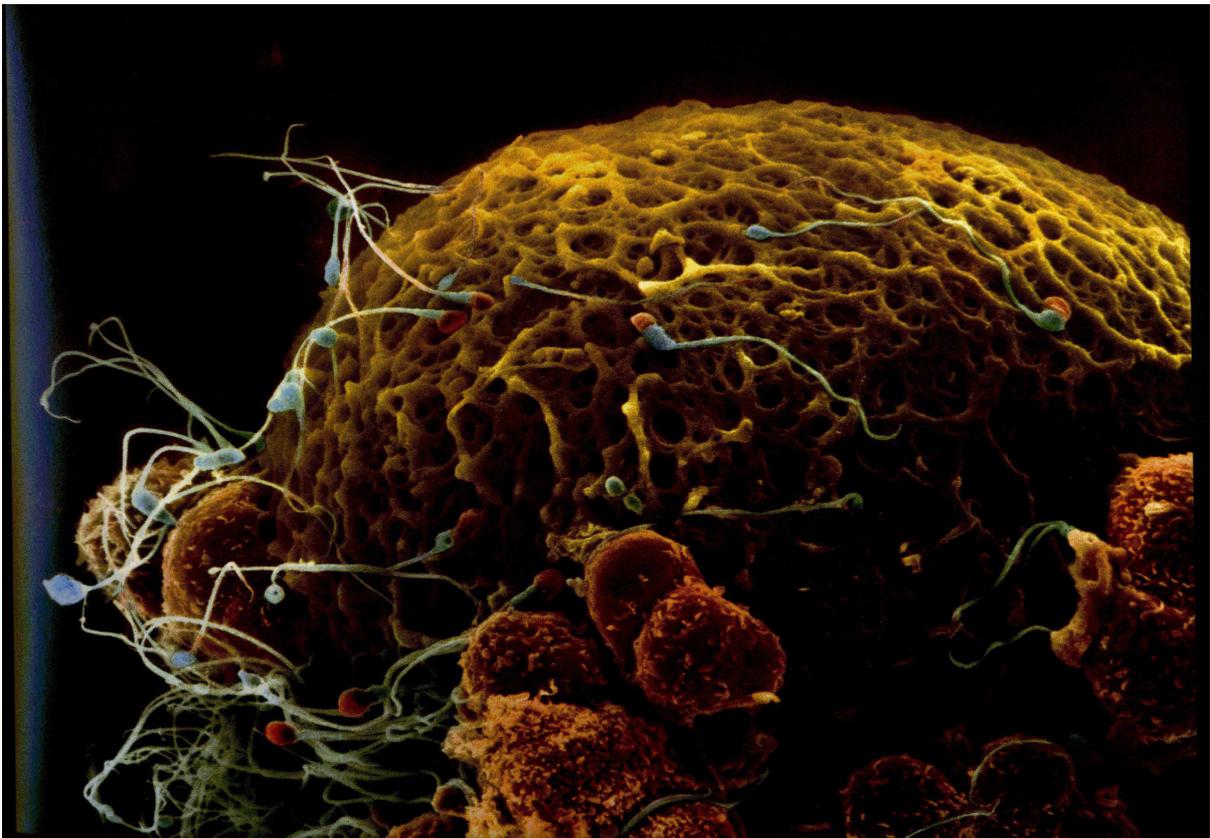
**Grundlagen der Fertilisation:** Nach dem Eisprung kommt es im Eileiter zum Eindringen des Spermiums in die Eizelle. Die befruchtete Eizelle wird im Eileiter durch Kontraktion der Muskelzellen des Eileiters und durch die Bewegung sogenannter Flimmerhärchen Richtung Gebärmutter transportiert. Nach 18 Stunden findet sich ein 2 PN (Pronucleus)-Stadium. Das bedeutet: In der Eizelle liegt der hälftige männliche und weibliche Chromosomensatz noch getrennt vor. Diese Zelle ist nach der Definition noch kein Embryo und unterliegt somit auch nicht dem Embryonenschutzgesetz.

Nach 30 Stunden haben die Chromosomenverschmelzung und die erste Zellteilung stattgefunden. Ein sogenannter Zweizeller liegt vor – dies bedeutet, dass zwei Blastomeren vorliegen – jeweils mit der Potenz zur Entwicklung eines vollständigen Individuums. Jeder dieser Blastomeren teilt sich wiederum – somit kommt es zur Ausbildung von 4 Blastomeren – dann 8 – 16 – 32. Ab dem 8-Zell-Stadium – also bis einschließlich dem Vorliegen von 8 Blastomeren - spricht man von omnipotenten Zellen (ein vollständiges Individuum könnte aus jedem einzelnen Blastomer entstehen). Im Laufe der weiteren Teilung handelt es sich dann „nur“ noch um pluripotente Zellen (Blastomere). Dies bedeutet: Es ist nur noch eine begrenzte Differenzierungsmöglichkeit vorhanden (200–300 verschiedene Gewebetypen).

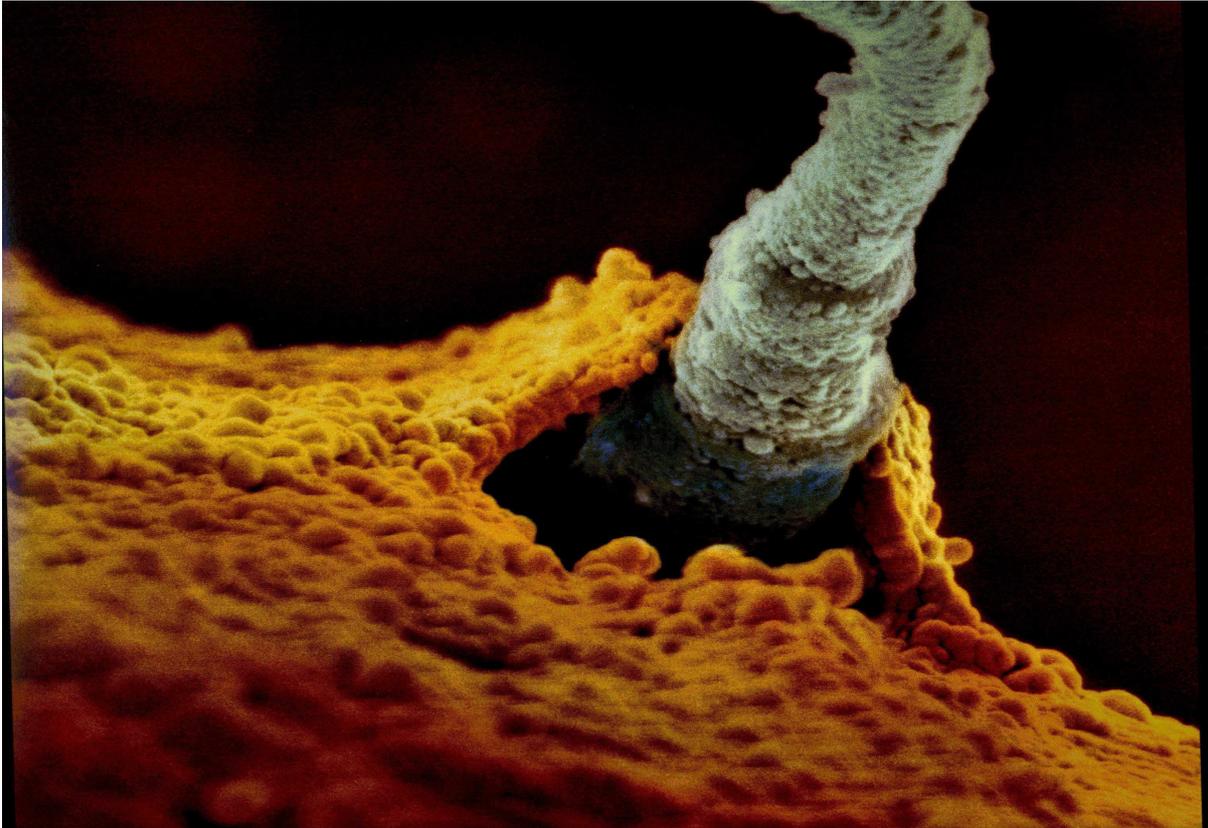
Die Zellteilung schreitet weiter voran – die Einnistung in die Gebärmutter-schleimhaut findet nach 6 Tagen statt.



Größenverhältnisse Eizelle/Spermium



Vorgang der Fertilisation



Vorgang des Eindringens des Spermiums in die Eizelle

#### **4. Rückblick und Ausblick**

Beim Blick auf die mehr als 4000-jährige Geschichte fällt auf, dass sich alle Einsichten, die mit dem Lebensbeginn des Menschen zu tun haben, in unterschiedlichem Tempo entwickelt haben. Während uns heute die Entwicklung bis zum Beginn der Neuzeit eher als langsam erscheint, gewinnt die Forschung seit kaum 200 Jahren, als das weibliche Ei erstmals beschrieben wurde, deutlich an Fahrt. Seitdem sind mehr Erkenntnisse gewonnen worden als in dem gesamten Zeitraum vorher. Das gilt erst recht für die atemberaubend rasante Entwicklung der letzten 50 Jahre, in denen weitaus mehr wichtige Einsichten gewonnen wurden als in der gesamten vorherigen Geschichte, z. B. der Vorgang der Fertilisation, die Genetik oder die Isolation der embryonalen Stammzellen. Zugleich haben sich damit praktische Möglichkeiten eröffnet, an die früher nicht zu denken war, z. B. die In vitro-Fertilisation oder die Verwertung der Präimplantationszellen (PID). Es ist mit hoher Wahrscheinlichkeit zu erwarten, dass sich in Zukunft das Tempo der Entdeckungen auf diesem Gebiet noch weiter beschleunigen wird.

Diese Entwicklung stellt heute eine starke Herausforderung – nicht selten auch eine Überforderung – für Ärzte, Paare und andere Beteiligte dar und löst gegensätzliche Reaktionen aus. Sie wird von vielen als Geschenk der Wissenschaft betrachtet, mit dem sich früher unlösbare Probleme lösen lassen. Andere sehen darin eine Gefahr, weil sie glauben, dem Menschen sei damit möglich geworden, Grenzen zu übersteigen, die von Gott bzw. der Natur gesetzt worden sind. Da es in diesen äußerst kontroversen Diskussionen oft um Lebensfragen und das biblische Tötungsverbot geht, stellen sich eminent wichtige

ethische/religiöse Fragen. Zugleich ist auch der Gesetzgeber gefordert, der zur Zeit dieser rasanten Entwicklung kaum rechtzeitig folgen kann. Diesen Fragen sind die folgenden Referate gewidmet.

## **5. Mein persönlicher Standpunkt**

### *5.1 Den Menschenrechten verpflichtet*

Für mich als Arzt zählt die Verpflichtung auf den Eid des Hippokrates eher zur Historie und spielt daher keine wirkliche Rolle mehr im Umgang mit meinen Patienten. Meine Verantwortung und Verpflichtung orientiert sich an den Menschenrechten und dem christlichen Menschenbild. Das bedeutet konkret die Unantastbarkeit des Lebens auch schon vor der Geburt und die Achtung vor den selbst zu verantwortenden Entscheidungen der Patientinnen. Eine Grenze, an der ich meinen Dienst verweigere, ist z. B. der selektive Fetozid, d.h. die Tötung eines Zwillings, weil die Eltern nur eines von beiden Kindern haben wollen.

Die Mitwirkung an einem Schwangerschaftsabbruch ist für mich bei Vorliegen einer medizinischen Indikation vertretbar. Diese liegt für mich auch dann vor, wenn die Gefahr besteht, dass die Mutter durch die Geburt des Kindes psychisch zu Grunde geht.

Kein Problem ist für mich die heterologe Insemination, bei der bewusst ein Dritter zur Erfüllung des Kinderwunsches herangezogen wird. Auch die Eizellspende oder die Embryonenspende sind für mich Methoden, die ich im Rahmen einer reproduktionsmedizinischen Behandlung durchaus gerechtfertigt sehe. Hierfür müsste aber in Deutschland zunächst ein rechtlicher Rahmen geschaffen werden.

Sehr kontrovers wird seit längerem diskutiert, ob Trisomie 21 ein hinreichender Grund zur Abtreibung sei. In einem solchen Fall würde ich einen Schwangerschaftsabbruch nicht grundsätzlich ablehnen. Doch ist für mich entscheidend, ob ich den Eindruck habe, die Patientin hat die Chance, diese Situation zu meistern oder nicht. Deshalb fordere ich von der Patientin eine intensive Auseinandersetzung mit dem Krankheitsbild und der eigenen Lebenssituation.

### *5.2 Neue Schwierigkeiten*

Ich will nun einige Beispiele für Fälle nennen, bei denen ich für mich aus ärztlicher Sicht noch keine Lösung gefunden habe.

Was ist zu tun, wenn lesbische Paare eine Insemination wollen? Sie haben neuerdings das Recht darauf. Dies ist aber gesetzlich nur erlaubt, wenn ein Vater angegeben wird, der gegebenenfalls für die Unterhaltspflicht heranzuziehen ist. Sein Name muss beim Notar hinterlegt werden, ggfs. auch Geld für den Unterhalt des Kindes. Auch lesbische Paare haben meiner Meinung nach ein Recht auf ein Kind. Bei einer entsprechenden Rechtslage würde ich

mich daher nicht scheuen, bei einem lesbischen Paar eine Insemination oder sogar IVF/ICSI durchzuführen.

Viel schwieriger ist die Frage des Alters der Eltern. Bis zu welchem Alter sollte bzw. darf man eine Behandlung durchführen? Dies war bisher leicht zu beantworten – solange Eizellen bei der Frau heranwachsen, gibt es keinen Grund, eine Therapie zu verweigern. Aber durch die Möglichkeit der Eizellspende (derzeit zwar in Deutschland nicht erlaubt (aber dies dürfte nur eine Frage der Zeit sein) und/oder der Embryonenspende ist es auch möglich, Frauen jenseits der eigenen Fruchtbarkeit zu einer Schwangerschaft zu verhelfen. Aber wo ist hier die Altersgrenze? Gibt es überhaupt eine Grenze – oder zählt nur der Wille der Frau bzw. des Paares?

Eine neue Dimension erhält diese Frage auch durch die Möglichkeit, unbefruchtete Eizellen einzugefrieren und erst zu einem späteren Zeitpunkt zu verwenden. So können heute 25–30-Jährige, die zunächst Beruf und Karriere verwirklichen wollen und/oder noch nicht den richtigen Partner gefunden haben, ihre Eizellen eingefrieren lassen. Diese können dann zu einem späteren Zeitpunkt aufgetaut, mit dem Samen des dann aktuellen Partners befruchtet (oder Spendersamen?!) und dann eingesetzt werden. Die Potenz der Eizellen, eine Schwangerschaft zu realisieren, entspricht dem Zeitpunkt des Einfrierens. Aber hier gilt auch die Frage – bis zu welchem Alter? Es kommt noch erschwerend die Tatsache hinzu, dass es die Eizellen der Patientin sind – also nicht irgendwelche Fremdzellen, die man ggf. verweigern könnte. Hier ist für mich eine Meinungsbildung definitiv nicht abgeschlossen.

### *5.3 Fragen an Ethiker und Juristen*

Während der Arzt die Entstehung des Lebens zunächst nur biologisch betrachtet, spricht der Ethiker von Begriffen wie Menschenwürde, Person oder Seele, die im Vokabular der Schulmedizin so nicht direkt vorkommen. Sie sind aber für den Arzt als Mensch relevant, weil auch das Handeln des Arztes ohne ethisches Verständnis nicht zu denken ist. Darum sind Tagungen wie diese in München so wichtig, weil sie das interdisziplinäre Gespräch fördern.

Dem Juristen stellt der Arzt Fragen wie diese: Nach welchen Kriterien werden medizinische Maßnahmen unter Strafe gestellt? Inkonsequent erscheint es mir zum Beispiel, die Samenspende in Deutschland zu erlauben, die Eizellspende aber nicht. Oder: Warum ist die Gesetzgebung bei der PID so streng, während später die Abtreibung nach einer PND kein Problem darstellt? Ist es nicht eine Zumutung für die Frau, ihr erst den kranken Embryo einzuschleusen, aber dann später abzutreiben, weil das Kind das erste Lebensjahr nicht überleben kann?

### *5.4 Fragen an meine katholische Kirche*

Als katholischer Arzt nehme ich es der katholischen Kirche übel, dass sie zu vielen ärztlich sinnvollen Handlungen radikal Nein sagt und so den ganzen Tätigkeitsraum anderen überlässt, die nicht eine so hohe ethische Verantwortung tragen wie wir katholische Christen.

Würde ich die Weisungen/Verbote des römisch-katholischen Lehramts akzeptieren, könnte ich meinen Beruf als Gynäkologin nicht ausüben. Die Gründe dafür überzeugen mich auch nach Rücksprache mit katholischen Theologen nicht. Für eine mir unverständliche Fehlentscheidung halte ich z.B. das Verbot von Donum Vitae. Aus eigener Erfahrung weiß ich, dass die gut geschulten Mitarbeiterinnen fachlich und ethisch höchst verantwortlich handeln. Das kirchliche Lehramt macht sich meines Erachtens der unterlassenen Hilfeleistung schuldig. Guten Gewissens gehe ich als engagierter Katholik darum meinen eigenen Weg und weiß mich dabei in guter Gesellschaft.

*(Bildnachweise:*

*S. 9: Illustrierte Geschichte der Medizin, Bd.4, Vlg. Andreas&Andreas, Salzburg 1986*

*S. 12: „Kinderwunsch“ – ein Leitfaden zur Behandlung ungewollter Kinderlosigkeit. Pfizer Pharma GmbH*

*S. 13/14: Lennart Nilsson: "Leben", Knesebeck Verlag; München 2006)*

# 3. Im Gespräch mit dem Lehramt der Kirche

## Reflexionen eines katholischen Ethikers

### *Konrad Hilpert*

Prof. Dr. Konrad Hilpert (geb. 1947), war bis 2013 Inhaber des Lehrstuhls für Moraltheologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Veröffentlichungen u.a.: Theologie und Menschenrechte. Forschungsbeiträge zur ethischen Diskussion der Menschenrechte (Freiburg i. Br. 2001); Christliche Sozialethik an der LMU München (München 2007); Zentrale Fragen christlicher Ethik (Regensburg 2009).

---

*Der Vortrag des Moraltheologen Prof. Hilpert sollte die katholische Sicht in Fragen des Lebensschutzes bei bioethischen Problemen am Lebensanfang beschreiben und erklären. Die kirchlichen Ge- und Verbote gelten als klar und prinzipiell, aber auch als streng und schwer vermittelbar – und das sowohl innerhalb wie außerhalb der Kirche. Angesichts dieser schwierigen Situation versuchte Hilpert, durch ethische und theologische Reflexionen sowie durch einen Rückgriff auf die Theologiegeschichte mehr Klarheit zu schaffen. Es gelang ihm, auf neue Aspekte hinzuweisen, die verfestigte ethische Positionen modifizieren könnten.*

*Hilpert arbeitet zunächst heraus, dass die biomedizinische Medizin in den letzten Jahrzehnten Handlungsoptionen entwickelt hat, die außerhalb des Blickfelds der traditionellen Ethik liegen, wie etwa unfreiwillige Kinderlosigkeit zu beenden, den Beginn eines menschlichen Lebens außerhalb des Leibes einer Frau stattfinden zu lassen und Embryonen und Föten, die bei einer solchen Behandlung entstanden sind, aber nicht mehr gebraucht werden, zur Gewinnung von Stammzellen zu verwenden. In den päpstlichen Lehrschreiben seit etwa 1995 tritt das kirchliche Lehramt unmissverständlich für den Lebensschutz ein. Eindeutig ist die uneingeschränkte Ablehnung der Abreibung und jeder staatlichen Gesetzgebung, die von dieser Linie abweicht – wie beispielsweise die Fristenlösung mit Beratungspflicht in der Bundesrepublik. Der eindeutige Lebensschutz wird auch „von Anfang an“ beim Umgang mit Embryonen gefordert. Doch die Problematik, den Anfang näher zu bestimmen, liegt darin, dass Naturwissenschaften, Ethik und Theologie eine je unterschiedliche Sicht auf den Anfang des Embryos als körperliches und personal-geistiges Wesen haben.*

*Gegenüber der eindeutigen Ablehnung der neueren Optionen durch das kirchliche Lehramt stellt Hilpert die Frage, ob nicht die Praktizierung von Empfängnisverhütung auch eine Form des verantwortlichen Umgangs mit der Entstehung neuen Lebens sein kann und ob die Entscheidung kinderloser Paare, die Hilfe der Reproduktionsmedizin in Anspruch zu nehmen,*

*nicht auch eine Form der Wertschätzung von Fruchtbarkeit und Elternschaft sein kann. Mit einer derartigen theologischen Hermeneutik könnten neue Überlegungen angeregt und die herkömmlichen lehramtlichen Positionen erweitert werden.*

---

## **I. Vorbemerkungen zum Handlungsfeld**

Die Fortschritte der modernen Medizin und der Biowissenschaften stellen nicht nur Patienten und Ärzte vor neuartige Entscheidungen, sondern auch die Forschenden ebenso wie die ethisch Reflektierenden und nicht zuletzt die, die für die politischen und rechtlichen Rahmenbedingungen zuständig sind. Denn weder die Rechtsprechung noch die Ethik-Experten und auch nicht die Kirchen, die sich als Sachwalterinnen eines vom Glauben inspirierten Ethos der Fürsorge für das bedrohte Leben verstehen, können in Bezug auf die aufbrechenden neuen Fragen ohne Weiteres und unmittelbar auf existierende Handlungsmuster und durch lange Tradition herausgebildete und bewährte Standards des Umgangs zurückgreifen oder sie in Erinnerung bringen. Soweit sich in den Dokumenten der Tradition überhaupt Regelungen finden, die das aktuelle Handlungs- bzw. Problemfeld des Lebensschutzes tangieren, stammen die darin enthaltenen Weisungen aus Zeiten, in denen man sich noch keine Gedanken darüber zu machen brauchte noch konnte, dass es eines Tages möglich sein würde, unfreiwilliger Kinderlosigkeit entgegenzutreten, den Beginn eines menschlichen Lebens getrennt von einem Geschlechtsakt und außerhalb des Leibs einer Frau stattfinden zu lassen, Embryonen und Föten genetisch zu untersuchen und Embryonen, die im Zuge einer solchen Behandlung entstanden sind, aber für den ursprünglichen Zweck nicht mehr gebraucht werden, zur Gewinnung von Stammzellen zu verwenden.

Weil Antworten auf die im Zusammenhang dieser Entwicklungen aufkommenden Fragen sich weder der gelebten Alltagsmoral noch den Orientierungsbeständen der überkommenen Ethik entnehmen lassen, bedarf es eigener Anstrengungen, um unter den bereits gegebenen bzw. absehbaren Handlungs- bzw. Entscheidungsoptionen jene herauszufinden, die im Blick auf tatsächliche Folgen für die betroffenen Individuen, für das familiäre Zusammenlebenkönnen, für den Zusammenhang der Generationen, für die Zukunft der Menschheit, das Miteinander in der Gesellschaft und die Verfasstheit des Menschen (einschließlich des Stehens in einem Verhältnis zu Gott) insgesamt als verantwortbar erscheinen und entsprechend andere als Ab- oder Irrwege zu ächten.

Es ist klar, dass derartige Urteilsbildung zu den neu entstandenen Fragen ihrerseits nicht einfach von der Unmittelbarkeit der diversen einzelnen Denkenden leben kann, noch sich gleichsam autopoietisch besser: von selbst aus dem konstruktiven Potenzial der Gemeinschaft der Forschenden ergibt, sondern dass sie „anknüpfen“ und aufbauen muss auf den überkommenen ethischen Konventionen und Überzeugungen, den bewährten Kriterien der guten Lebensführung und der Gerechtigkeit im Zusammenleben sowie auf den Regeln und Verfahren rationalen Argumentierens.

Zu den Ethos-Beständen, die bei der Entwicklung von Orientierungen für neue Fragen berücksichtigt werden müssen, gehören auch die religiösen Traditionen, die in einer

Gesellschaft inkulturiert sind. Sie zeichnen sich durch zwei Besonderheiten aus: Sie bringen zum einen die Dimension von Deutung und Sinn ins Spiel, betten also das Ringen um den Ansatz der ethischen Überlegungen und um die praktischen Regeln für das Handeln ein in die Überzeugungen und Anschauungen von Herkunft, Ziel, Grund- und Grenz-Erfahrungen des Menschen. Und zum anderen verfügen sie so gut wie immer über ein Langzeitgedächtnis, was sie einerseits strukturkonservativ wirken lässt, andererseits aber auch Widerständigkeit entfalten lässt gegenüber der Gefahr, sich allzu leicht für momentane oder für Gruppeninteressen instrumentalisieren zu lassen. Diese beiden Eigenheiten versetzen religiöse Ethik in die Lage, in der ethischen Urteilsfindung eine wichtige Funktion zu erfüllen, nämlich bei den Beteiligten das Gespür für die je eigene Verantwortung zu schärfen und im Prozess der Fortbildung der rechtlichen Rahmenbedingungen anregend oder bestärkend als Anwalt der Stimmlosen bzw. Übersehenen zu wirken.

Eine traditionelle Form, wie die christlichen Kirchen, insbesondere die katholische, diesen Beitrag zur ethischen Urteilsbildung hinsichtlich neuartiger Probleme zu leisten versuchen, ist neben der Verkündigung nach innen die öffentliche Kommentierung von Vorhaben, Entwicklungen und Entscheidungen sowie das Lehren durch öffentliche Verlautbarungen. Mit solchem „lehramtlichen“ Sprechen geht die Kirche freilich ein Risiko ein, weil sie den Umfang und die Nachhaltigkeit der Rezeption nur in begrenztem Maß selber steuern kann. Gewiss ist immerhin, dass sie die Chancen für eine nachhaltige Rezeption steigert, wenn sie ihre Position mit guten Argumenten vertritt und wenn sie sich fair auseinandersetzt mit den Anhängern konkurrierender Standpunkte.

Es gehört zu den erschwerenden Umständen des Suchens nach ethischer Orientierung im Feld der Biomedizin und damit automatisch auch für das kirchliche Sprechen, dass die Entwicklung dieser Wissenschaft so rasch voranschreitet und dass sie gleichzeitig in den unterschiedlichsten kulturellen Zusammenhängen und moralischen Traditionen stattfindet. Das eine drängt nämlich zur Eile bei der Formulierung von Positionen, das andere zur Betonung der Differenzen. Der Preis, der dafür nicht selten bezahlt wird, ist eine Eindeutigkeit, die das Spektrum der eigenen Tradition in Vergessenheit geraten lässt, bzw. Abgrenzungen, die Gemeinsamkeiten im Grundsätzlichen ignorieren und infolgedessen mehr Streit generieren, als dem Ringen um überzeugende Lösungen gut tut.

Vor diesem Hintergrund ist es das Ziel meiner Darlegungen, die normativen Stellungnahmen zum frühen Lebensschutz, die seitens des Amtes in der römisch-katholischen Kirche erfolgt sind und als Referenzpunkt für die Beurteilung neuer Fragen dienen, in den Blick zu nehmen und einer Analyse zu unterziehen.<sup>1</sup>

## **II. Skizzierung der christlichen Position aus katholischer Sicht**

### *2.1 Lebensschutz als zentraler Bestandteil der eigenen Sendung*

„Einzutreten für den Schutz des Lebens in dem weiten Bogen von seinem Ursprung bis zu seinem Heimgang, und zwar für den Schutz jedes einzelnen menschlichen Lebens“<sup>2</sup> – so umriss Papst Paul VI. vor 40 Jahren in einer Ansprache die Aufgabe der Kirche. Was

„eintreten für“ näherhin bedeutet, findet sich in den zahlreichen Verlautbarungen, in denen über den Lebensschutz gehandelt wird, nach zwei Richtungen hin ausgestaltet: nämlich rückhaltloses Bekenntnis zur Unantastbarkeit des menschlichen Lebens einerseits und dessen Verteidigung, wo immer es in irgendeiner Weise bedroht ist, andererseits. Der theologische Grundgedanke ist die Überzeugung, dass das menschliche Leben ein Geschenk Gottes ist und infolgedessen heilig. Zur Verteidigung sieht man sich herausgefordert, wann immer diese Gabe nicht angenommen oder zum Gegenstand von Technologie und Manipulation gemacht wird oder gesellschaftliche Entwicklungen stattfinden, die es zu Lasten der Schwachen, Leidenden und Alten an den Rand drängen. Gefährdungen werden vor allem im Hinblick auf die Menschen erkannt, die vor dem Ende ihres Lebens stehen, sowie bei Ungeborenen. Die generellen Konsequenzen, die sich aus der Heiligkeit des Lebens ergeben, werden in der Enzyklika *Evangelium vitae* so zusammengefasst:

„[...] sind insbesondere die vorsätzliche Abtreibung und die Euthanasie absolut unannehmbar; das Leben des Menschen darf nicht nur nicht ausgelöscht, sondern es muss mit aller liebevollen Aufmerksamkeit geschützt werden; das Leben findet seinen Sinn in der empfangenen und geschenkten Liebe [...]; die Achtung vor dem Leben erfordert, dass Wissenschaft und Technik stets auf den Menschen und seine ganzheitliche Entwicklung hingeeordnet werden; die ganze Gesellschaft muss die Würde jeder menschlichen Person in jedem Augenblick und in jeder Lage ihres Lebens achten, verteidigen und fördern.“<sup>3</sup>

In der Botschaft zum Weltfriedenstag am 1. Januar 1999 wird das Spektrum dessen, was unter einer „Kultur des Lebens“ verstanden wird, über das Gesagte hinaus erheblich erweitert, wenn ausgeführt wird: „Das Leben wahren bedeutet [auch] eine Absage an jede Form von Gewalt: die der Armut und des Hungers [...]; die der bewaffneten Konflikte; die der kriminellen Verbreitung von Drogen und des Waffenhandels; die der leichtsinnigen Schädigung der Umwelt.“<sup>4</sup> Trotz dieser Erweiterungen ins Politische bleibt aber der Schwerpunkt der Aufmerksamkeit der lehramtlichen Verkündigung zum Thema Lebensschutz in den letzten 40 Jahren auf die Bedrohungen am Anfang und am Ende des Lebens gerichtet, und hierbei noch einmal unzweifelhaft stärker auf die Gefährdungen am Beginn.

## 2.2 Verbotene Weisen des Umgangs mit dem vorgeburtlichen menschlichen Leben

Unter den Prozessen und Eingriffen, die das ungeborene menschliche Leben bedrohen und zerstören und die deshalb als in sich schlecht und strikt verboten qualifiziert werden, wird an erster Stelle die vorsätzliche Abtreibung als unannehmbare Tötung eines unschuldigen menschlichen Geschöpfes (samt deren gesetzlicher Ermöglichung) genannt. Sie wird mit einer Entschiedenheit und Nachdrücklichkeit verurteilt, die allenfalls für eine Graduierung in der Schwere der Verfehlung Spielraum lässt, aber nicht für eine indikationenspezifische Abwägung<sup>5</sup>: „Kein Umstand, kein Zweck, kein Gesetz wird jemals eine Handlung für die Welt statthaft machen können, die in sich unerlaubt ist.“<sup>6</sup> Die Instruktion *Dignitas personae* von 2008 nennt konkretisierend die Embryonenreduktion bei Mehrlingsschwangerschaften<sup>7</sup>, die qualitative Selektion im Anschluss an eine Präimplantationsdiagnostik<sup>8</sup> und die

Benutzung interzeptiv bzw. kontrazeptiv wirkender Mittel zur Empfängnisverhütung<sup>9</sup>. Gezielte Aufmerksamkeit richtet sich aber auch auf den Umgang mit menschlichen Embryonen im Rahmen der Fortpflanzungsmedizin. Obschon den entsprechenden medizinethischen Fragen ein eigenes Gewicht zuerkannt werden könnte und sie in den ausführlichsten Dokumenten des Lehramts zu Fragen der Bioethik, den Instruktionen *Donum vitae* und *Dignitas personae*, wesentlich unter dem Gesichtswinkel des Zusammenhangs von Sexualität, Ehe und Fortpflanzung bewertet werden, werden sie doch auch und mit noch größerem Gewicht unter dem Aspekt der Achtung des Lebens am Anfang erörtert. Als Verstöße gegen die Achtung des frühen ungeborenen Lebens im Kontext der Reproduktionsmedizin werden beurteilt:

- jede Embryonenforschung, die riskant ist für das Überleben der betreffenden Embryonen oder der Heilung dieser besser?: deren Heilung nicht zugute kommt<sup>10</sup>;
- jede biologische oder genetische Manipulation menschlicher Embryonen<sup>11</sup>;
- jede kommerzielle Verwendung lebender oder toter Embryonen<sup>12</sup>;
- das Einfrieren von Embryonen (Kryokonservierung)<sup>13</sup>;
- die Herstellung und Zerstörung von menschlichen Embryonen zu Forschungszwecken<sup>14</sup>;
- alle Bemühungen, die darauf hinauslaufen, menschliche und tierische Keimzellen miteinander zu verbinden oder menschliches Leben in tierischen oder künstlichen Gebärmüttern auszutragen<sup>15</sup>;
- jede Form des Herstellens von menschlichen Klonen<sup>16</sup>;
- sämtliche Versuche, die darauf abzielen, menschliche Wesen nach Geschlecht oder bestimmten Eigenschaften zu erzeugen<sup>17</sup>;
- die Entnahme von Stammzellen aus dem lebendigen menschlichen Embryo<sup>18</sup>.

### **2.3 Von Anfang an**

Die als Vorstoß gegen das Lebensrecht des Ungeborenen qualifizierten Handlungen ergeben in ihrer Gesamtheit eine absolute Schutzwürdigkeit des menschlichen Lebens in allen Phasen auch seiner vorgeburtlichen Entwicklung. Die Nachvollziehbarkeit bzw. Schlüssigkeit dieser Position hängt entscheidend davon ab, dass man dem menschlichen Embryo denselben ethischen und rechtlichen Status zuerkennt wie dem geborenen Menschen. So heißt es ganz explizit schon in *Donum vitae*: „Da er als Person behandelt werden muss, muss der Embryo im Maß des Möglichen wie jedes andere menschliche Wesen im Rahmen der medizinischen Betreuung auch in seiner Integrität verteidigt, versorgt und geheilt werden.“<sup>19</sup> *Dignitas personae* beginnt sogar mit dem steilen Satz: „Jedem Menschen ist von der Empfängnis an bis zum natürlichen Tod die Würde einer Person zuzuerkennen.“ Auf die drängende, weil für die praktischen Konsequenzen so entscheidende Frage, von welchem Zeitpunkt der

Entwicklung an diese Gleichheit gelte, geben viele der einschlägigen prominenten Texte die Antwort „von Anfang an“<sup>20</sup> oder Ähnliches.

Diese Antwort aber ist nicht eindeutig: Worauf bezieht sich „Anfang“? Ist der Anfang der embryonalen biologischen Entität gemeint oder der Anfang einer neuen menschlichen Person? Was heißt sodann „Anfang“? Geht es um einen punktuellen, zeitlich exakt definierbaren Start einer Entwicklungskaskade oder um die summative Zusammenfassung der Stadien, die der Geburt vorausgehen, durch die das Kind „auf die Welt“ kommt und als anerkennungsbedürftiges und kommunikationsfähiges Subjekt seinen Platz in der Gemeinschaft der moralischen Wesen sichtbar einnimmt? Oder ist „Anfang“ Chiffre für den unausdenklichen, weder für die zeugenden Eltern wahrnehmbaren noch für das gezeugte Kind jemals erinnerlichen Beginn, also gerade Ausdruck und Kürzel für das, was sich einer Definition entzieht, so wie es der religiösen und der liturgischen Sprache ja durchaus vertraut ist („im Anfang schuf Gott ...“, „im Anfang war das Wort ...“) und auch der Alltagssprache nicht fremd ist („am Anfang des Tages ...“)? Oder liegt der Anfang des Menschen gar schon beim Wunsch eines Paares, ein Kind zu bekommen, also unter Umständen – wie bei unfruchtbaren Personen – schon Jahre vor der Schwangerschaft?

Die amtlichen Dokumente aus jüngerer Zeit haben sich dafür entschieden, diese Unschärfe durch eine biologische Präzisierung des Zeitpunkts zu beseitigen. Dabei gibt es eine ganze Reihe von Lösungen, die gewählt wurden, nämlich:

- „von der Empfängnis an“ (*Gaudium et spes*; Katechismus, *Dignitas personae*)
- „vom Augenblick der Empfängnis an“ (Familiencharta; *Donum vitae*)
- „von der Befruchtung an“ (*Erklärung über den Schwangerschaftsabbruch*; Ansprache Johannes Pauls II. zum Symposium *Evangelium vitae und das Recht*)
- „vom Augenblick der Zeugung an“ (Die deutschen Bischöfe: *Menschenwürde und Menschenrechte von allem Anfang an*)
- „vom ersten Augenblick seines Daseins an“ (*Donum vitae*; *Evangelium vitae*; *Dignitas personae*)
- „von der Bildung der Zygote an“ (*Donum vitae*)
- „vom Zeitpunkt der Kernverschmelzung an“ (deutsches Embryonenschutzgesetz)

Abgesehen davon, dass auch diese Präzisierungen das Unschärfeproblem nicht völlig beseitigen können, weil die Befruchtung selber noch einmal ein prozessualer, sich zeitlich erstreckender Vorgang ist (zwischen Geschlechtsverkehr und Zellkernverschmelzung können Tage liegen!), finden sich derartige Präzisierungen erst in Texten aus den letzten Jahrzehnten.

### **III. Die theologischen Bezugspunkte für die moralische Beurteilung**

#### **3.1 Leben als Geschenk Gottes**

Die Entstehung eines neuen Menschen wie das Leben selbst als Geschenk zu begreifen und Schutz und Sorgfalt auch schon auf die vorgeburtliche Entwicklung zu beziehen, sind unzweifelhaft die innersten Anliegen des kirchlichen Engagements für „den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens“<sup>21</sup>. Was das konkret bedeutet, wurde herkömmlich durch die Stichwörter Annahme, Danken, Abwehr der Gefährdungen einer bestehenden Schwangerschaft durch Rücksicht nehmende Lebensführung und Inanspruchnahme medizinischer Begleitung sowie Verzicht auf deren vorsätzliche Beendigung konkretisiert. Diese vier grundlegenden Anforderungen gelten heute nach wie vor, doch sind die Handlungsmöglichkeiten dank der neueren Entwicklungen (assistierte Erzeugung außerhalb des Leibs und getrennt von sexueller Intimität, anschließende Transferierung des so erzeugten Embryos in den Uterus, Konservierung für eventuelle spätere Fertilisationen, Sichtbarmachung des Embryos in allen Entwicklungsstadien durch bildgebende Verfahren, Verwendung zu einem anderen Zweck als zur Hilfe zu einem Kind bei bestehender Unfruchtbarkeit) beträchtlich erweitert worden.

Wie soll der Einzelne und wie die Gesellschaft mit diesen neuen Handlungsmöglichkeiten umgehen? Zwei alternative Antworten auf diese Frage sind möglich, nämlich diese neuen Handlungsmöglichkeiten als Gefahren durch Verbote zu verhindern oder sie ihrerseits als Geschenk zu nehmen und durch Regeln des Verantwortbaren zu gestalten. Die offiziellen Stellungnahmen zur Bioethik aus dem Raum der katholischen Kirche votieren fast ausnahmslos für die erste dieser Alternativen.

#### **3.2 Heiligkeit des Lebens**

In engster Nähe zur Interpretation des Lebens als Gabe wird der Topos von der Heiligkeit des Lebens gebraucht. Heiligkeit ist in der biblischen Sprache ein Gottesprädikat, das die Differenz zwischen Gott und der menschlichen Lebenswelt zum Ausdruck bringt. In Bezug auf das Leben drückt es dessen Teilhabe an Gottes Heiligkeit und ihre Repräsentanz von Gottes Heiligkeit für andere aus. Das wird mit der Tradition so gedeutet, dass das Leben des Menschen als Gottes Eigentum gilt mit der Folge, dass damit nicht verfahren werden darf, wie der Einzelne es möchte, insbesondere, dass es nicht eigenmächtig beendet werden darf. Statt von Heiligkeit können die Texte deshalb synonym von der Unverfügbarkeit und Unantastbarkeit des menschlichen Lebens sprechen. Dabei handelt es sich nicht um deskriptive Eigenschaften, sondern um normative Qualitäten, die den Umstand im Blick haben, dass menschliches Leben verletzbar ist und jederzeit zerstört werden kann. Aus dieser Grundüberzeugung ergibt sich folgerichtig das allgemeine Tötungsverbot. Dieses wird nicht nur in seiner dekalogischen Verbotsform zitiert und hervorgehoben (z.B. KKK [Katechismus der Katholischen Kirche], Zweiter Abschnitt, Zweites Kapitel, Artikel 5), daraus eine Fußnote machen?? Sondern auch in seinen vielfältigen expliziten und impliziten Fassungen als Zentrum der Verkündigung und Sorge der Kirche um den Menschen herausgestellt. Einen eindrucksvollen Versuch, die vielen biblischen Varianten des Verbots von

Zerstörungsmöglichkeiten zusammenzuführen und mit normativen Forderungen für den Lebensschutz in der Gegenwart zu verbinden, stellt die Enzyklika *Evangelium vitae* von 1995 dar.

### 3.3 Menschenwürde

Ein dritter zentraler Topos, auf den sich die kirchlichen Texte zum Lebensschutz häufig berufen, ist die Menschenwürde. Sie besteht darin, dass die menschliche Person um ihrer selbst willen gewollt und nach dem Bild des lebendigen Gottes geschaffen ist.<sup>22</sup>

Positiv verlangt die Menschenwürde den Respekt vor dieser Herkunft und Qualität des Lebens, negativ die Unterlassung jedes Angriffs auf das Leben und die Lebensmöglichkeiten anderer. Der willentliche Mord – so der Katechismus – stellt nicht nur einen schweren Verstoß gegen die Goldene Regel und die Heiligkeit des Schöpfers, sondern auch gegen die Menschenwürde dar.<sup>23</sup>

### 3.4 Geformt im Mutterleib

Die Herbeiführung einer Abtreibung des noch ungeborenen Kindes gilt in den Dokumenten zum Lebensschutz als eine Art des im Fünften Gebot verbotenen Tötens und als Verbrechen gegen die Menschenwürde. Das sei die kontinuierlich festgehaltene Auffassung der Kirche seit dem 1. Jahrhundert, wofür eine Reihe von Stellen aus Schriften der alten Kirche als Zeugen genannt wird. Ferner werden auch biblische Stellen zitiert, in denen vom Anfang des menschlichen Lebens die Rede ist, vor allem Hiob 10,10f, Ps 139,13–16 und Jer 1,5.

Tatsächlich bringen diese Texte der Bibel deutlich die Überzeugung zum Ausdruck, dass der Ursprung des Menschen weit vor der Geburt liegt und dass ein Mensch auch dann schon Gegenstand der Liebe und Fürsorge Gottes ist. So richtet sich der Beter von Ps 139 an Gott mit den Worten: „[D]u bildetest meine Nieren. Du wobst mich in meiner Mutter Leib. Ich preise dich darüber, dass ich auf eine erstaunliche, ausgezeichnete Weise gemacht bin. [...] Nicht verborgen war mein Gebein vor dir, als ich gemacht wurde im Verborgenen, gewoben in den Tiefen der Erde. Meine Urform sahen deine Augen. Und in ein Buch waren sie alle eingeschrieben, die Tage, die gebildet wurden, als noch keiner von ihnen da war.“ Und in Jer 1,5 heißt es innerhalb des Berufungswortes: „Noch ehe ich dich im Mutterleib formte, habe ich dich ausersehen, noch ehe du aus dem Mutterschoß hervorkamst, habe ich dich geheiligt.“ Der genaue zeitliche Beginn des individuellen Lebens bleibt in diesen Aussagen aber im Dunkeln. Die zentrale Aussage ist, dass der Mensch auch schon dann, wenn er sich noch im Mutterschoß befindet, Gegenstand göttlicher Liebe und Fürsorge bzw. göttlicher Planung ist.

Auch die theologische Tradition ist bis in die neuere Zeit in dieser Spur geblieben. Zeitliche Angaben finden sich nur in Gestalt negativer Abgrenzungen: Verurteilt wurde 1679 die Meinung, der Fötus werde erst in der Geburt zum Menschen<sup>24</sup>, und 1887, der Mensch werde erst ab dem Zeitpunkt Mensch, wenn er sich seiner selbst bewusst sei.<sup>25</sup> Auch die heute in der

gesamten bioethischen Diskussion so stark in den Vordergrund geratene positive Frage, ab wann das personale Leben beginnt bzw. ab wann der Embryo oder Fötus als menschliches Wesen wie du und ich zu gelten habe, ist der theologischen Tradition nicht ganz unbekannt. Das Interesse an dieser Frage war freilich weder ein naturwissenschaftliches noch ein ethisches. Vielmehr ging es um die vor allem schöpfungstheologisch interessierende, aber auch christologisch relevante Spekulation, auf welche Weise und zu welchem Zeitpunkt die Seele in den Menschen eintritt. Die heute in den kirchlichen Dokumenten zum Lebensschutz zugrunde gelegte Vorstellung, dass Gott in und während der Zeugung zeitgleich die Seele erschafft und hineingibt, war in der Theologiegeschichte nur *eine* Meinung. Eine andere, bis ins 19. Jahrhundert von vielen Theologen bevorzugte Vorstellung besagt unter Rückgriff auf Aristoteles, dass die Beseelung ein prozesshafter Vorgang sei, der erst nach 40 bzw. nach 90 Tagen abgeschlossen sei. Diese Theorie der sog. Sukzessivbeseelung wurde immerhin von einem so großen Theologen wie Thomas von Aquin vertreten und hat etwa bei der kirchenrechtlichen Einstufung der Schwere einer Abtreibung noch bis ins 20. Jahrhundert hinein erhebliche Rechtsfolgen gehabt.

Dass es diese Diskussionslage bezüglich des Zeitpunkts der Beseelung der Tradition über Jahrhunderte gegeben hat, wird immerhin in manchen der jüngeren Dokumente am Rande oder in Fußnoten erwähnt. Ansonsten wird aber die diesbezügliche Unschärfe in den biblischen Texten und die Zweilinigkeit der theologischen Tradition in den Dokumenten aus dem Pontifikat Johannes Pauls II. nicht durchgehalten bzw. ersetzt durch die erwähnten ganz präzise sein wollenden Zeitangaben wie „von der Empfängnis an“<sup>26</sup>. Diese Zeitangabe wird begründet mit Hinweis auf neuere Erkenntnisse über die biologischen Prozesse und deren Bedeutung für die weitere Entwicklung des Menschen. In der theologischen Ausarbeitung wird hierzu üblicherweise auf die sog. SKIP-Argumente<sup>27</sup> aus der Philosophie zurückgegriffen.

Die Festlegung des Beginns des personalen Lebens auf den Zeitpunkt der Empfängnis hat weitreichende Konsequenzen. Sie werden in der Enzyklika *Evangelium vitae* am deutlichsten auf den Punkt gebracht: „Die sittliche Bewertung muss auch auf die neuen Formen des Eingriffs auf menschliche Embryonen angewandt werden, die unvermeidlich mit der Tötung des Embryos verbunden sind, auch wenn sie Zwecken dienen, die an sich erlaubt sind.“<sup>28</sup>

### ***3.5 Der Beziehungskontext des Umgangs mit ungeborenem Leben***

Es gibt in den kirchlichen Stellungnahmen noch einen weiteren Anknüpfungs- und damit Bezugspunkt für die moralische Beurteilung des Umgangs mit menschlichem Leben in frühen Stadien, und das ist die Zusammengehörigkeit von Elternschaft, Sexualität und Ehe. Zustandekommen und Erhaltung dieser Trias gelten als zentrales Element der christlichen Lebensführung. Die Unbedingtheit der bejahenden Liebe zum Partner ist Abbild und unter den Bedingungen der Endlichkeit möglicher Vollzug für die Unbedingtheit der bejahenden Liebe Gottes zum Menschen – das ist der Kern dessen, was mit Sakramentalität der Ehe umschrieben wird. Eine zweite Stelle, die Unbedingtheit der Liebe Gottes zum Menschen in

der eigenen Lebensführung abzubilden und unter den Bedingungen der Endlichkeit zu realisieren, ist die Annahme eines Kindes, das aus der gemeinsamen Beziehung hervorgeht.

Es gehört sicherlich zur Größe der offiziellen kirchlichen Texte, dass ihnen an der Beziehungskontextualität des entstehenden menschlichen Lebens liegt und die Verpflichtung zum Lebensschutz in engem Zusammenhang mit der Elternschaft inklusive der Bildung eines Paares und der Verfestigung der Beziehung thematisiert wird.

Der Schutz, der für das Ungeborene eingefordert wird, gilt zunächst einmal dem werdenden Kind, das als Person betrachtet wird. Wie jedes geborene Kind ist es darauf angewiesen, angenommen, geliebt und in seiner Entwicklung unterstützt zu werden. Diese Annahme, Liebe und Unterstützung zu geben, gehört zum Ethos der Elternschaft, die insofern nicht nur eine biologische Beziehung beschreibt, sondern auch eine moralische und soziale Aufgabe beinhaltet. Darin, dass sie zeitlebens andauert und dass sie, zunächst auch aktuell materiell und zuwendungsmäßig, *nach* dem Zeitpunkt des Erwachsenseins aber immer als elementarer Teil der Identität unaufhebbar asymmetrisch, jedenfalls nicht reziprok ist, zeichnet sich Elternschaft vor den anderen Typen sozialer Beziehungen aus. Das Verhältnis der Elternschaft bleibt biologisch und sozial selbst dann bestehen, wenn die Interaktionen zwischen den Eltern und dem Kind abgebrochen werden oder nie aufgenommen wurden oder aufgrund der Umstände nicht aufgenommen werden konnten.

Allerdings wurden hinsichtlich der Frage, wie diese Sorge für das frühe menschliche Leben aussehen soll, in den kirchlichen Texten der letzten Jahrzehnte zwei folgenreiche konkrete Festlegungen getroffen, nämlich die Verwerfung der Empfängnisregelung mit chemischen, hormonellen und mechanischen Methoden und die strikte Ablehnung der künstlichen bzw. assistierten Befruchtung. Dabei geht es zum einen um die vorsätzliche Unfruchtbarmachung der von Natur aus auf die Entstehung neuen menschlichen Lebens ausgerichteten ehelichen Akte.<sup>29</sup> Zum anderen geht es um einen Eingriff in die Weitergabe des menschlichen Lebens, die von Natur aus einem personalen und bewussten Akt anvertraut ist.<sup>30</sup> Bei beidem handelt es sich also dieser Sicht zufolge um nicht weniger als um Manipulationen der Weitergabe des menschlichen Lebens und fehlende Achtung vor ihr. Sowohl in *Donum vitae* als auch in *Evangelium vitae* werden beide deshalb als zwei Seiten ein und derselben Logik („als Früchte ein und derselben Pflanze“<sup>31</sup>) dargestellt:

„Die Kontrazeption beraubt vorsätzlich den ehelichen Akt seiner Öffnung auf die Fortpflanzung hin und bewirkt so eine gewollte Trennung der Ziele der Ehe. Die homologe künstliche Befruchtung bewirkt objektiv eine analoge Trennung zwischen den Gütern und Sinngehalten der Ehe, indem die eine Fortpflanzung anstrebt, die nicht Frucht eines spezifischen Aktes ehelicher Vereinigung ist.“<sup>32</sup>

Demgegenüber könnte die Frage gestellt werden, ob nicht die Praktizierung von Empfängnisverhütung auch eine Form des verantwortlichen Umgangs mit der Möglichkeit der Entstehung neuen Lebens sein kann. Und auch die, ob die Entscheidung kinderloser Paare, die Hilfe der Reproduktionsmedizin in Anspruch zu nehmen, nicht auch eine Form der Wahrnehmung und Wertschätzung von Fruchtbarkeit und Elternschaft sein könnte.

#### **IV. Anstöße zum theologischen Weiterdenken**

##### **4.1 Die Eigenart der Frage nach dem Beginn des Menschseins**

Welche Wissenschaftsdisziplin ist eigentlich zuständig, über den Beginn personalen Menschseins Auskunft zu geben? Biologie und medizinische Embryologie können zweifellos und sehr detailliert die Stadien der körperlichen Entwicklung beschreiben. Aber sie können jedenfalls allein nicht entscheiden, ob ein Embryo, gar der extrakorporale, ein Mensch ist, weil sie, wenn sie das täten, das Menschsein auf das Biologisch-Naturale reduzieren würden. Sicherlich ist für die Klärung der Frage, ob und ab wann der Embryo Mensch ist, die Biologie auch von großer Relevanz, weil der Mensch ja auch Angehöriger der Spezies Mensch ist. Aber er ist eben zugleich mehr als Angehöriger der Spezies, nämlich auch Individuum und Person, das heißt ein einmalig und frei sich selbst bestimmen könnendes Subjekt seines Tuns und Lassens. Und dafür sind wiederum Philosophie und Theologie zuständig. Und diese können die genannten typisch menschlichen Eigenschaften und Qualitäten zwar über deren Manifestation beim geborenen und erwachsenen Menschen auf die Zeit vor der Geburt ausdehnen, aber wiederum nicht willkürlich und unbeschränkt, sondern nur soweit dafür bestimmte entwicklungsbiologische Voraussetzungen und Stadien der Entwicklung gegeben sind, denen sie dann eine entsprechende Bedeutung für das Menschsein im Gesamten zuschreiben. Das aber ist eine Akt philosophischer Interpretation. Eigentlicher Bezugspunkt ist dabei die Zukunftsperspektive des Embryos, eines Tages geboren zu sein und als Kind und später als Erwachsener Mensch zu sein, der all das tun kann, was einen Menschen bzw. was Personsein ausmacht. Alle Aussagen über den Status des vorgeburtlichen menschlichen Lebens sind von dieser späteren Bestimmung abgeleitet.

In der beschriebenen unterschiedlichen Kompetenz der Naturwissenschaften auf der einen Seite und der anthropologisch-theologischen Bedeutungszuschreibung auf der anderen liegt die ganze Not und die Schwierigkeit unserer Frage nach dem Beginn des personalen Lebens. Es ist eben keine Frage, die sich von selbst beantworten würde, wenn man den biologischen Beginn eines Lebewesens herausgefunden hat. Aber auch keine Frage wiederum, die man nach Gutdünken und mit jedem beliebigen biologischen Vorgang verknüpfen könnte oder dürfte, weil dann der Anerkennung und dem Respekt des als Mensch Erkannten die Grundlage entzogen wäre.

Mit anderen Worten: Die Naturwissenschaft ist mit der Frage nach dem Beginn personalen Lebens überfordert. Aber auch die Theologie kann auf diese Frage keine so vollständige, eindeutige und sichere Antwort geben, dass jeder Zweifel an den möglichen Antworten einfach verstummen müsste.

##### **4.2 Das Verständnis von Handlung**

Sinn und Grenzen künstlicher Eingriffe in die Fortpflanzung werden den amtlichen Dokumenten zufolge bestimmt durch die Überzeugung, dass ganzheitliche Sexualität unter Personen und die Zeugung eines Menschen im geschützten Raum der Ehe stattfinden sollen.<sup>33</sup> Ob Empfängnisregelung und künstliche Befruchtung (beschränkt auf das homologe System)

in diesem Rahmen vertretbar sind, hängt entscheidend davon ab, ob man den Zusammenhang von Sexualität, Ehe und Zeugung auf die eheliche Liebe als Lebensform, die sich in sexuellen Akten realisiert und ausdrückt, bezieht oder aber (auch) auf die einzelnen konkreten sexuellen Akte, die innerhalb der Ehe stattfinden. Im ersten Fall nämlich ließe sich die Herbeiführung einer Schwangerschaft unter Inanspruchnahme medizinischer Assistenz als Unterstützung für die ganzheitliche eheliche Liebe verstehen, die einerseits sexuelle Begegnungen umfasst, andererseits jedoch zeitlich und u.U. umgebungsmäßig getrennt von diesen die Zeugung eines gemeinsamen Kindes. Im zweiten Fall hingegen gibt es die einzelnen ehelichen Akte, die nicht zu einer Zeugung führen, und daneben andere Akte, die eine Zeugung herbeiführen können, eben In-vitro-Fertilisation und Embryotransfer, die von den sexuellen Akten abgetrennt sind. Je nachdem also, ob man die Zusammengehörigkeit von Sexualität und Zeugung auf den einzelnen Geschlechtsakt bezieht oder auf das eheliche Leben in seiner Gesamtheit, wird man das bei der assistierten Zeugung unvermeidliche Nach- und Nebeneinander als getrennte Handlungen sehen und bewerten, oder als Teilschnitte innerhalb einer Gesamthandlung. Die medizinische Assistenz könnte dann als Überbrückungshilfe verstanden werden, vergleichbar dem Legen eines Bypasses bei Durchblutungsschwierigkeiten der Herzkranzgefäße oder dem temporären maschinellen Ersatz einer Organfunktion in der Intensivmedizin. Die Inanspruchnahme der medizinischen Hilfe wäre bloß ein Teilelement innerhalb der komplexen, aber intentional eben doch einheitlichen Gesamthandlung Zeugung. Damit wäre der grundsätzlichen Forderung des II. Vatikanischen Konzils, dass „Ehe und eheliche Liebe [...] ihrem Wesen nach auf die Erzeugung und Erziehung von Nachkommenschaft ausgerichtet sind“<sup>34</sup>, in vollem Umfang Rechnung getragen. Analoges ließe sich für die Empfängnisverhütung sagen.

#### **4.3 Die Kontinuität der kirchlichen Lehre**

In den kirchlichen Dokumenten wird das Plädoyer für den ausnahmslosen Lebensschutz immer wieder und sehr nachdrücklich mit dem Hinweis verbunden, dass diesbezüglich „klare Einmütigkeit“ in der Lehre „von den Anfängen bis in unsere Tage“ vorliege: „Die absolute Unantastbarkeit des unschuldigen Menschenlebens ist [...] eine in der Heiligen Schrift ausdrücklich gelehrt, in der Tradition der Kirche ständig aufrechterhaltene und von ihrem Lehramt einmütig vorgetragene sittliche Wahrheit.“<sup>35</sup>

In der Tat sind Zeugnisse für die Ablehnung der Abtreibung und eines Rechts von Eltern und öffentlichen Mächten, geborene Kinder zu töten oder auszusetzen, vielfältig und reichen bis in die Anfänge des Christentums zurück.<sup>36</sup> Insofern ist der Hinweis auf diese Überlieferungslinie und ihre Einmütigkeit zutreffend und ein gewichtiges Merkmal der eigenen Identität durch die Geschichte hindurch.

Freilich bezieht sich die Kontinuität genau besehen nur auf die Verurteilung der absichtlichen Abtreibung der Leibesfrucht. Aber sie trifft nicht gleichermaßen auf die Umstände und Herausforderungen zu, auf die Festlegung des genauen Anfangs des Mensch- bzw. Personseins noch auf das Verständnis des Delikts Abtreibung. Zumindest gibt es in diesem Bereich neue Herausforderungen (Befruchtung außerhalb des Mutterleibs, Fötalmedizin,

molekulare Untersuchungen auf Krankheitsdispositionen, Gewinnung von Stammzellen, Verhinderung von Einnistung u.a.m.).

#### **4.4 Gottes Handwerk**

In der Konfrontation mit neuen biomedizinischen Möglichkeiten wird Kritik regelmäßig mithilfe des Bildes formuliert, dass der Mensch „Gott nicht ins Handwerk pfuschen“ bzw. selbst „Gott spielen“ dürfe. Dieses Bild ist stark, aber es wird im Blick auf die biblische Vorstellung der Lebenserzeugung bei Mensch und Tier zumindest einseitig gebraucht. Denn das göttliche Schaffen, das die Entwicklung des Menschen von Anfang bis Ende umgreift, muss und kann ja offensichtlich nicht so verstanden werden, dass Gott bei der Zeugung (und entsprechend beim Tod) als Akteur *unmittelbar* in die Kategorialität eingreift. Vielmehr sind es die Eltern, die im Rahmen der von Gott geschaffenen Möglichkeitsbedingungen, also in Kooperation mit der Erstursache Gott, tätig werden und die Entwicklung eines bestimmten Menschen in Gang bringen. Diesen vom Schöpfer gegebenen Möglichkeitsbedingungen bzw. dem Wirken Gottes in dieser Welt durch sekundäre Ursachen ist das Werden eines neuen Menschen aber auch dann unterworfen, wenn die Zeugung mit ärztlicher Hilfe zustande kommt; und sie bleibt es ungemindert, wenn die Entwicklung des Embryos in seinen einzelnen Schritten bis in die molekularen Details aufgeklärt wird. Die auch in kirchlichen Texten gern benutzte Bezeichnung der künstlichen Befruchtung als „Produzieren“ von Menschen und vom „Herstellen des Lebens“<sup>37</sup> verunklaren diesen Sachverhalt. Im Arzt erwächst Gott kein ebenbürtiger Konkurrent!

#### **4.5 Vorsicht Dammbbruch!**

De facto hat sich der Beitrag der katholischen Kirche zur ethischen Reflexion biomedizinischer Probleme in den letzten zwanzig Jahren weitgehend auf die Statusfrage konzentriert. Die gesellschaftlichen, sozialen und politischen Optionen kommen häufig nur in der Weise in den Blick, dass die Befürchtung geäußert wird, eine geplante gesetzliche Regelung, die den Beginn der personalen Existenz zu einem späteren Zeitpunkt ansetzt als bei der Befruchtung oder die dem Embryo Lebensschutz nur in abgestufter Weise zuspricht, würde zu einer „Aufweichung“ der bestehenden Beschränkungen, zu einer Erosion bislang fester Grundwerte sowie zu einer Absenkung der Schutzstandards auch in anderen Bereichen führen.

Solche Hinweise auf einen möglichen Dammbbruch sind beachtenswert. Denn sie stellen die möglichen Gefahren vor Augen. Kritisch hinterfragt werden muss allerdings die quasi-naturgesetzliche Automatik, die meist mit dem Hinweis auf problematische Folgewirkungen verknüpft wird. Die Gefahren – etwa die Selektion nach bestimmten Merkmalen, die Förderung des Wunschkind-Denkens, die Technisierung personaler und intimer Vorgänge, die Beschränkung der Freiheit sich fortzupflanzen, die Behandlung menschlicher Embryonen als bloße Sache, als Rohstoff und handelbare Ware u.a.m. – könnten eintreten, müssen es aber keineswegs, wenn ihr Erkanntwerden zu Maßnahmen und Regelungen führt, die verhindern,

dass die Forschung missbraucht wird zum Schaden von Menschen, zur Ausbeutung von Abhängigen, zur Preisgabe an die Verächtlichkeit und biologisch basierter Diskriminierung und zur Absenkung des Niveaus des Lebensschutzes.

## V. Ausblick

Am Schluss drängt sich vielleicht die Frage auf, welche Bedeutung die katholischen Positionen zum Lebensbeginn in einer pluralen Gesellschaft haben. Ich meine, es ist ziemlich viel. Denn es bleibt *erstens* die theologisch zentrale Aussage, dass Gott mit seiner Fürsorge und Liebe schon von Anfang an bei dem Menschen ist. Und es bleibt *zweitens* das Verbot, mit Menschen, mit Kindern, mit Ungeborenen, mit Föten und Embryonen von Menschen so umzugehen, als seien sie Sachen, Material oder bloßer biologischer Stoff. Auch wenn frühe Embryonen oder gar die befruchtete Eizelle nicht bereits als Person und embryonaler Mensch angesehen werden, stammen sie doch von bestimmten Menschen, sie sind eine Gabe und nicht einfach ein Produkt, haben ein Potenzial, das Embryonen von anderen Lebewesen eben nicht haben. Und in all diesen Hinsichten verdienen sie deshalb Achtung, Sorgfalt, Schutz, sogar Ehrfurcht. Und das können wir Menschen nur so zum Ausdruck bringen, dass wir die Nutzung beschränken. Das ist vielleicht der eigentlich positive Effekt, der von der strikten kirchlichen Position der katholischen Kirche ausgeht, dass sie dieses im gesellschaftlichen Bewusstsein hält.

Und es bleibt gerade im Blick auf die vielen praktischen Fragen, die zu Anfang genannt wurden, *drittens* die Notwendigkeit bestehen, einen Zeitpunkt festzulegen, von dem ab dem Embryo bzw. Fötus ein moralischer Status zugestanden oder besser: antizipierend zugeschrieben werden muss.

Das bedeutet gerade nicht, dass zu diesem Zeitpunkt „aus einem nicht-menschlichen Etwas [...] plötzlich ein Jemand“ würde, wie ein besorgtes Arztehepaar in einem Leserbrief an die FAZ kürzlich schrieb. Sondern es bedeutet, dass wir – die Gesellschaft – angesichts der Erweiterung unseres Wissens über die frühen Lebensvorgänge und angesichts der neuen Möglichkeiten des medizinischen Intervenierens in die Fortpflanzung eine frühest mögliche Grenzlinie festlegen, ab der eine Unterlassungs- und Schutzverpflichtung besteht. Warum eine solche Selbstbeschränkung? Weil wir wissen, dass die Art, wie wir mit dem vorgeburtlichen menschlichen Leben umgehen, je stärker die Menschenähnlichkeit auch wahrgenommen werden kann, in Wechselwirkung steht mit der Art, wie wir mit anderen Angehörigen der Gattung Mensch umgehen.<sup>38</sup> Oder positiv und etwas einfacher ausgedrückt: Der Respekt gegenüber den Entwicklungsstufen, die jeder geborene Mensch schon einmal durchlaufen hat, stärkt auch die Achtung vor anderen Personen.

---

<sup>1</sup> Berücksichtigt werden – soweit nicht zusätzlich genannt: Papst Paul VI., *Enzyklika „Humanae vitae“ über die rechte Ordnung der Weitergabe menschlichen Lebens* vom 25. 7. 1968 (deutsche Übersetzung in: Nachkonziliare Dokumentation 14) (im Folgenden abgekürzt: HV); Kongregation für die Glaubenslehre, *Erklärung über den Schwangerschaftsabbruch* vom 18. 11. 1974 (deutsche Übersetzung in: L'Osservatore Romano [dt. Ausgabe], Nr. 48 vom 29. 11. 1974, 9–11); Papst Johannes Paul II., *Apostolisches Schreiben „Familiaris consortio“ über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute* vom 22. 11. 1981 (deutsch in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 33) (abgekürzt: FC); Heiliger Stuhl, *Charta der Familienrechte* vom 22. 10. 1983 (deutsch in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 52); Kongregation für die Glaubenslehre, *Instruktion „Donum vitae“ über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung. Antworten auf einige aktuelle Fragen* vom 10. 3. 1987 (deutsch in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 74) (abgekürzt: DnV); Johannes Paul II., *Enzyklika „Evangelium vitae“ über den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens* vom 25. 3. 1995 (deutsch in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 120) (abgekürzt: EV); *Katechismus der Katholischen Kirche* von 1997 (editio typica; deutsche Übersetzung dieser Ausgabe: München 2003) (abgekürzt: KKK); Kongregation für die Glaubenslehre, *Instruktion „Dignitas personae“ über einige Fragen der Bioethik* vom 8. 9. 2008 (deutsch in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 183) (abgekürzt: DP); *Gemeinsame Erklärung „Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens“* des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz, Gütersloh/Trier 1989; Deutsche Bischofskonferenz, *„Der Mensch: sein eigener Schöpfer?“ Wort zu Fragen von Gentechnik und Biomedizin* vom 7. 3. 2001 (Reihe: Die deutschen Bischöfe, 11); Karl Kardinal Lehman, *Das Recht, ein Mensch zu sein. Zur Grundfrage der gegenwärtigen bioethischen Probleme*. Eröffnungsreferat bei der Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda vom 24. 9. 2001 (Reihe: Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, 22). Umfangreiche Quellenverweise bietet darüber hinaus die Arbeit von Christoph Götz, *Medizinische Ethik und katholische Kirche. Die Aussagen des päpstlichen Lehramtes zu Fragen der medizinischen Ethik seit dem Zweiten Vatikanum*, Münster 2000.

<sup>2</sup> Ansprache am 1. 6. 1972 an die Chirurgen (deutsche Übersetzung in: L'Osservatore Romano [dt. Ausgabe], Nr. 23, 1972, 4).

<sup>3</sup> EV 81.

<sup>4</sup> Johannes Paul II., *In der Achtung der Menschenrechte liegt das Geheimnis des wahren Friedens. Botschaft zur Feier des Weltfriedentages* am 1. 1. 1999 (deutsche Übersetzung in: L'Osservatore Romano [dt. Ausgabe], Nr. 1, 1999, 7).

<sup>5</sup> EV 62.

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> DP 21.

<sup>8</sup> DP 22.

<sup>9</sup> DP 23.

<sup>10</sup> DnV I, 3 und 4; DP 34f.

<sup>11</sup> DnV I, 4; DP 27 und 34.

<sup>12</sup> DnV I, 4; DP 34.

<sup>13</sup> DnV I, 4; DP 18.

<sup>14</sup> DnV I, 5.

<sup>15</sup> DnV I, 6; DP 33.

<sup>16</sup> DnV I, 6; DP 28–30.

<sup>17</sup> DnV I, 6; DP 15.

<sup>18</sup> DP 32.

<sup>19</sup> DnV I, 1.

<sup>20</sup> Zum Beispiel Johannes Paul II., *Ansprache an die Teilnehmer des Internationalen Kongresses über den Beistand für die Sterbenden* am 17. 3. 1992 (deutsche Übersetzung in: L'Osservatore Romano [dt. Ausgabe], Nr. 17, 1992, 14; DnV Einl., 5 u.a.m.

<sup>21</sup> S. Überschrift der Enzyklika *Evangelium vitae*.

<sup>22</sup> KKK 2319.

<sup>23</sup> KKK 2261 und 2320.

<sup>24</sup> DH 2135. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Hubert Denzinger, übers. und hg. v. Peter Hünermann, Freiburg i. Br. 1991 (37. Aufl.), 2135.

<sup>25</sup> Ebd. 3220f.

<sup>26</sup> DP 1.

<sup>27</sup> SKIP steht für das Spezies-, das Kontinuitäts-, das Identitäts- und das Potenzialitätsargument.

<sup>28</sup> EV 63, bekräftigend zitiert in DP 34.

<sup>29</sup> HV 14. Vgl. DP 6.

<sup>30</sup> DnV Einl., 4. Vgl. DP 7.

<sup>31</sup> EV 13.

<sup>32</sup> DnV II, 4.

<sup>33</sup> Vgl. DnV Einl., 3 und DP 6, 12, 13, 16, 17.

<sup>34</sup> Pastorale Konstitution *Gaudium et spes*, 50.

<sup>35</sup> EV 57.

<sup>36</sup> Näheres bei Bernhard Schöpf, *Das Tötungsrecht bei den frühchristlichen Schriftstellern bis zur Zeit Konstantins*, Regensburg 1958, bes. 112–142.

<sup>37</sup> Vgl. z.B. DP 14,15, 16 und 30.

<sup>38</sup> Vgl. Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main 2001, 115.

# 4.

## Rechtsschutz der Embryonen in Deutschland

### Darstellung des Juristen

#### *Walter Gropp*

Prof. Dr. Walter Gropp (geb. 1952) ist Ordinarius für Strafrecht, Strafprozessrecht und Strafrechtsvergleichung an der Universität Gießen. Veröffentlichungen u.a.: Der straflose Schwangerschaftsabbruch (Tübingen 1981); Maßnahmen gegen organisierte Kriminalität im Rechtsstaat – Möglichkeiten und Grenzen (als Mitherausgeber, Ankara 2003); Lehrbuch des Strafrechts: Allgemeiner Teil. Die Straftat (Heidelberg 3. Aufl. 2005).

---

*In seinem Referat stellte Prof. Gropp die rechtlichen Grundlagen dar, auf denen sich religiöse Überzeugungen und ethisches Handeln im Staat entwickeln können. Sinn und Grenzen dieser Grundlagen, die notwendigerweise unvollkommen und fragmentarisch seien, wurden an der Entwicklung der letzten Jahre aufgezeigt. Das Referat ging detailliert und informativ vom pränatalen Lebensschutz durch das deutsche Strafrecht in den 1980er Jahren aus und führte bis zur Entscheidung des Europäischen Gerichtshofs zum Begriff des Embryos durch die Richtlinie über den rechtlichen Schutz biotechnologischer Erfindungen im Jahr 2011.*

*Dabei zeigte sich, dass das Strafrecht den Anfang des Lebens intrauterin nur teilweise schützt und auch beim Schwangerschaftsabbruch im Rahmen des Fristen- und Indikationsmodells weite Straffreiheitsräume bestehen. Dagegen wirkt das Embryonenschutzgesetz, das den extrakorporalen Lebensschutz am Anfang des Lebens regelt, nahezu flächendeckend. Aber auch da gibt es Schutzlücken, die infolge vieler öffentlicher und wissenschaftlicher Diskussionen zum Präimplantationsdiagnostikgesetz (PID) geführt haben, das die PID nicht grundsätzlich verbietet, wohl aber einschränkt.*

*Am Ende wurde deutlich, dass Katholiken mit dieser Gesetzeslage nicht ganz zufrieden sein können. Doch Gropp wies darauf hin, dass das Strafrecht auf alle Staatsbürger Rücksicht nehmen müsse, um friedensstiftend in der Gesellschaft wirken zu können. Es sei nicht dazu da, das Terrain, das die Theologen und Moralphilosophen verloren haben, für diese zurückzugewinnen, so wünschenswert das für die Kirche auch sei.*

---

Wenn ein Strafrechtler zu einem Gesprächskreis mit dem Thema „Juden und Christen, biomedizinische Forschung und ihre ethische Herausforderung zwischen Judentum und Christentum“ eingeladen wird, so besteht seine Aufgabe darin, die rechtlichen Grundlagen aufzuzeigen, auf denen sich religiöse Überzeugungen und ethisches Handeln entwickeln

können.\* Diese Grundlagen sind notwendigerweise unvollkommen, fragmentarisch, und stellen allenfalls ein „ethisches Minimum“<sup>1</sup> dar.

Das Recht muss sich also bescheiden. Denn die Geltung von Recht im Allgemeinen kann notfalls sogar mittels physischen Zwangs durchgesetzt werden und die Rechtsfolgen des Strafrechts im Besonderen sind so einschneidend, dass es sich in einem Rechtsstaat nur als *ultima ratio* (als letzter Ausweg) verstehen darf. Nur wenn kein anderes Mittel hilft, darf der Staat das schwere Geschütz des Strafrechts zum Einsatz bringen. Gleichzeitig verlangt das Verfassungsprinzip der *Verhältnismäßigkeit*, dass das Strafrecht als Steuerungsinstrument nur dann eingesetzt werden darf, wenn es zur Erreichung des angestrebten Ziels überhaupt *geeignet* erscheint, wenn das angestrebte Ziel gesellschaftlich von *hinreichendem Gewicht* ist und wenn das Erstreben des Ziels dem Normadressaten *zugemutet*, von ihm *erwartet* werden kann, von einem Normadressaten, den man sich als durchschnittlich starken oder schwachen Staatsbürger, nicht aber als Helden oder Heiligen vorstellen muss.

Schauen wir uns auf der Grundlage dieses Vorverständnisses nun an, wie jenes bruchstückhafte und zwangsläufig am ethischen Minimum orientierte Strafrecht Lebensschutz am Anfang des Lebens zu gewährleisten sucht. Zunächst wird die Situation vor dem Inkrafttreten des Embryonenschutzgesetzes am 1. Januar 1991 dargestellt (I.). Eine Betrachtung zum Konzept des Embryonenschutzgesetzes schließt sich an (II.), der die Problematik der Spätschwangerschaftsabbrüche gegenübergestellt wird (III.). Den Abschluss bilden dann die rechtlichen Implikationen der Präimplantationsdiagnostik (PID, IV.) sowie der weite Embryonenbegriff des EuGH im „Patent“-Urteil vom 18. Oktober 2011 im Rahmen der Auslegung der Richtlinie über den rechtlichen Schutz biotechnologischer Erfindungen (V.).

## **I. Pränataler Lebensschutz durch Strafrecht bis zum Inkrafttreten des Embryonenschutzgesetzes (ESchG) am 1. 1. 1991<sup>2</sup>**

Strafvorschriften zum Lebensschutz am Anfang des Lebens trugen bis 1991 zunächst die Überschrift „Abtreibung“ und seit dem Indikationsmodell von 1976 die Bezeichnung „Schwangerschaftsabbruch“. Dieses Modell von 1976, in dessen Zentrum erstmals strafbefreiende gestaffelte und geschachtelte Indikationen (Rechtfertigungsgründe) standen, war auch das erste gesetzgeberische Modell, welches abgestufte Schutzphasen intrauterinen (innerhalb der Gebärmutter liegend) menschlichen Lebens berücksichtigte, die bis heute, d.h. auch im Rahmen des Schwangeren- und Familienhilfeänderungsgesetz (SFHÄndG) vom 21. 8. 1995, im Wesentlichen unverändert fortgelten.

### **1. Die Schutzphasen der §§ 218 ff. StGB nach dem Schwangeren- und Familienhilfeänderungsgesetz (SFHÄndG) vom 21. 8. 1995<sup>3</sup>**

Die heute geltende Regelung des Schwangerschaftsabbruchs sieht zunächst eine sogenannte straflose Frühphase vor, die in § 218 Abs. 1 S. 2 StGB beschrieben wird. Danach gelten „Handlungen, deren Wirkung vor Abschluss der Einnistung des befruchteten Eies in der

Gebärmutter eintritt, nicht als Schwangerschaftsabbruch im Sinne dieses Gesetzes.“ Diese Frühphase reicht von der Empfängnis bis zur Einnistung des befruchteten Eies in der Gebärmutterschleimhaut nach ca. zwei Wochen bzw. bis zum Ende der vierten Woche nach dem Einsetzen der letzten Menstruation.

Nach Ablauf der Frühphase bleibt auch der von einem Arzt nach ordnungsgemäßer Beratung innerhalb von zwölf Wochen seit der Empfängnis durchgeführte Schwangerschaftsabbruch nach § 218 a Abs. 1 StGB straffrei, weil hier – so das Gesetz in § 218 a Abs. 1 StGB – „der Tatbestand des § 218 StGB nicht verwirklicht“ ist. Schutz für das intrauterine Leben innerhalb dieser ersten Schutzphase soll nicht eine Strafdrohung gewähren, sondern das sogenannte Beratungskonzept, das durch das Schwangeren- und Familienhilfeänderungsgesetz von 1995 in Verbindung mit dem Schwangerschaftskonfliktgesetz von 2009 bzw. 2010<sup>4</sup> weiter ausgebaut worden ist.

Um Rechtfertigungsgründe – und damit befinden wir uns in der *zweiten Schutzphase* – handelt es sich bei den *Indikationen in § 218 a Abs. 2 und Abs. 3 StGB*. Die *medizinisch-soziale* Indikation hat zum Inhalt, dass der ungeborene Mensch nur dann getötet werden darf, wenn der Abbruch der Schwangerschaft unter Berücksichtigung der gegenwärtigen und zukünftigen Lebensverhältnisse der Schwangeren nach ärztlicher Erkenntnis angezeigt ist, um eine *Gefahr für das Leben oder die Gefahr einer schwerwiegenden Beeinträchtigung des körperlichen oder seelischen Gesundheitszustandes der Schwangeren* abzuwenden, und die Gefahr nicht auf eine andere für sie zumutbare Weise abgewendet werden kann. § 218 a Abs. 2 StGB ist bis unmittelbar vor dem Einsetzen der Eröffnungswehen anwendbar. Die kriminologische Indikation setzt u.a. voraus, dass nach ärztlicher Erkenntnis an der Schwangeren eine *Sexualstraftat* begangen worden ist, dringende Gründe für die Annahme sprechen, dass die Schwangerschaft auf dieser Tat beruht und der Abbruch innerhalb von zwölf Wochen seit der Empfängnis erfolgt.

Zusammenfassend wird das Leben des ungeborenen Menschen durch die Strafdrohung in § 218 StGB geschützt, soweit Eingriffe *nicht in der Frühphase* erfolgen, *kein beratener Schwangerschaftsabbruch* innerhalb der ersten zwölf Wochen vorliegt, *keine kriminologische Indikation* innerhalb der ersten zwölf Wochen vorliegt und *keine medizinisch-soziale Indikation* bis zum Beginn der Geburt gegeben ist.

Mit dem *Beginn* der Geburt, d.h. mit dem Eintritt der Eröffnungswehen tritt eine völlig neue Schutzqualität hinsichtlich des menschlichen Lebens ein. Denn trotz Wegfalls des im Vergleich zum Totschlag weniger schwer wiegenden Spezialstraftatbestandes der Kindstötung in § 217 StGB alter Fassung im Jahr 1998, der eine Tötung „in der Geburt“ als Tathandlung beschrieb, geht die herrschende Lehre nach wie vor davon aus, dass der Schutz geborener Menschen über die Tötungstatbestände in den §§ 211 ff. StGB mit dem *Beginn* der Geburt einsetzt. Mit dem Beginn der Geburt hält das Strafrecht damit das gesamte Schutzprogramm der Tatbestände der vorsätzlichen und fahrlässigen Tötungs- (§§ 211 ff., 222 StGB) sowie der Körperverletzungsdelikte (§§ 223 ff., 229 StGB) bereit.

Daran zeigt sich, dass das intrauterine Leben weit weniger intensiv geschützt wird als das geborene: Die fahrlässige Tötung bleibt intrauterin völlig straffrei. Sie bleibt auch dann

straffrei, wenn der Tod zwar an dem geborenen Menschen eintritt, die zum Tod führende Einwirkung jedoch vor der Geburt liegt.<sup>5</sup> Diese Einschränkungen des Lebensschutzes beruhen zum einen darauf, dass man Schwangere nicht dafür verantwortlich machen will, wenn sie aus Unachtsamkeit den Tod ihres ungeborenen Kindes verursachen, zumal die Verursachung des Todes durch eine konkrete Handlung kaum nachweisbar sein wird. Der Einwirkungszeitpunkt als maßgebliches Kriterium hat zum anderen darin seinen Grund, dass es nicht davon abhängen sollte, ob der Tod des Kindes vor oder nach der Geburt eintritt.<sup>6</sup> Nicht tatbestandsmäßig ist auch die vorsätzliche oder fahrlässige Körperverletzung des ungeborenen Menschen.

## 2. Die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts zum Status des ungeborenen Menschen

Die Ausgestaltung der Straffreiheitsstufen in § 218 a StGB geht ganz maßgeblich auf die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts zum straflosen Schwangerschaftsabbruch zurück. Die zentrale Entscheidung ist dabei das Urteil vom 25. 2. 1975.<sup>7</sup> Es bildet die Antwort auf ein dem Gesetz von 1976 vorangegangenes, aber letztlich gescheitertes Normenmodell zum Schwangerschaftsabbruch von 1974, bei dem der Gesetzgeber eine straffreie Zwölfwochenfrist vorgesehen hatte, ohne dass eine Beratung Voraussetzung für jene Straffreiheit gewesen wäre. Das BVerfG stellte in jener Entscheidung fest:

„1. Das sich im Mutterleib entwickelnde Leben steht als selbständiges Rechtsgut unter dem Schutz der Verfassung (GG Art. 2 Abs. 2 S. 1 [Recht auf Leben, d. Verf.], Art. 1 Abs. 1 [Menschenwürde, d. Verf.]).“<sup>8</sup>

Leben im Sinne der geschichtlichen Existenz eines menschlichen Individuums besteht nach der Rechtsprechung des Verfassungsgerichts nach gesicherter biologisch-physiologischer Erkenntnis jedenfalls vom 14. Tag nach der Empfängnis (Nidation, Individuation) an. Der mit der Nidation bzw. Individuation begonnene Entwicklungsprozess sei ein kontinuierlicher Vorgang, der keine scharfen Einschnitte aufweise und eine genaue Abgrenzung der verschiedenen Entwicklungsstufen des menschlichen Lebens nicht zulasse. Er sei auch nicht mit der Geburt beendet, denn die für die menschliche Persönlichkeit spezifischen Bewusstseinsphänomene z.B. träten erst längere Zeit nach der Geburt auf. Deshalb könne der verfassungsrechtlich garantierte Lebensschutz weder auf den „fertigen“ Menschen nach der Geburt noch auf den Nasciturus (das noch ungeborene Kind) beschränkt werden. Das Recht auf Leben werde vielmehr jedem gewährleistet, der „lebt“. Zwischen einzelnen Abschnitten des sich entwickelnden Lebens vor der Geburt oder zwischen ungeborenem und geborenem Leben könne daher kein Unterschied gemacht werden.

„Jeder“ im Sinne des Art. 2 Abs. 2 S. 1 GG sei „jeder Lebende“, anders ausgedrückt: jedes Leben besitzende menschliche *Individuum*. „Jeder“ sei daher auch das noch ungeborene menschliche Wesen.

Das Bundesverfassungsgericht beließ es aber nicht nur bei jener Erstreckung des Lebensschutzes aus Art. 2 Abs. 2 S. 1 GG auf den sich entwickelnden Menschen beginnend

am 14. Tag nach der Empfängnis, vielmehr entwickelte es in jenem Urteil von 1975 auch eine *Schutzpflicht* des Staates. In Rn. 151 der Entscheidung heißt es, dass die Pflicht des Staates, jedes menschliche Leben zu schützen, sich bereits unmittelbar aus Art. 2 Abs. 2 S. 1 GG ableiten lasse. Sie ergebe sich darüber hinaus auch aus der ausdrücklichen Vorschrift des Art. 1 Abs. 1 S. 2 GG, d.h. aus der Menschenwürde, die „zu achten und zu schützen [...] Verpflichtung aller staatlichen Gewalt“ ist. Denn das sich entwickelnde Leben nehme auch an dem Schutz teil, den Art. 1 Abs. 1 GG der Menschenwürde gewährt. Wo menschliches Leben existiert, komme ihm – so das Bundesverfassungsgericht – Menschenwürde zu. Es sei nicht entscheidend, ob der Träger sich dieser Würde bewusst sei und sie selbst zu wahren wisse. Die von Anfang an im menschlichen Sein angelegten potentiellen Fähigkeiten genügten, um die Menschenwürde zu begründen.

Nicht entschieden zu werden brauche hingegen die Frage, ob das Kind im Mutterschoß selbst Grundrechtsträger ist oder aber wegen mangelnder Rechts- und Grundrechtsfähigkeit „nur“ von den objektiven Normen der Verfassung in seinem Recht auf Leben geschützt werde.<sup>9</sup> Denn nach der ständigen Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts enthielten die Grundrechtsnormen nicht nur subjektive Abwehrrechte des Einzelnen gegen den Staat, sondern sie verkörperten zugleich eine *objektive Werteordnung*, die als verfassungsrechtliche Grundentscheidung für alle Bereiche des Rechts gelte und Richtlinien und Impulse der Gesetzgebung, Verwaltung und Rechtsprechung gebe. Ob und gegebenenfalls in welchem Umfang der Staat zu rechtlichem Schutz des werdenden Lebens von Verfassungs wegen verpflichtet sei, könne deshalb schon aus dem objektiv-rechtlichen Gehalt der grundrechtlichen Normen erschlossen werden.

### **3. Der Gesetzgeber „im Clinch“ mit dem Bundesverfassungsgericht**

Der Strafrechtsgesetzgeber hat versucht, jene Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts bereits im Indikationsmodell von 1976 unmittelbar umzusetzen, indem er anknüpfend an den Gedanken, dass jedes Leben besitzende menschliche Individuum am Recht auf Leben teilhabe, nur die Pränidationsphase unregelt gelassen und im übrigen den legalen Schwangerschaftsabbruch von möglichst bestimmten Indikationen abhängig gemacht hat.

Nach der deutschen Einheit ist der Strafrechtsgesetzgeber dem jedoch wieder untreu geworden, indem er zunächst versuchte, ein Fristenmodell einzuführen, das Schwangerschaftsabbrüche nach Beratung innerhalb von zwölf Wochen als *rechtmäßig* bezeichnete, ohne den Nachweis einer Konfliktlage vorauszusetzen.<sup>10</sup> Die postwendende Intervention des BVerfG<sup>11</sup> veranlasste den Gesetzgeber, seiner Schutzpflicht in der Neufassung von 1995 dadurch zu genügen, dass er eine über § 218 StGB strafbewehrte Beratungspflicht einführte und zur rechtlichen Einordnung dieser beratenen Schwangerschaftsabbrüche schlicht schwieg, sie insbesondere nicht als *rechtmäßig* bezeichnete.

Das Zustandekommen der Schwangerschaftsabbruchmodelle von 1976 und 1995 in Konfrontation bzw. mehr oder weniger unfreiwilliger Kooperation mit dem Bundesverfassungsgericht zeigt, dass die genannte Rechtsprechung des

Bundesverfassungsgerichts aus der rechtlichen Bewertung des vorgeburtlichen Lebens nicht hinwegzudenken ist.

#### 4. Die Ausklammerung der Pränidationsphase (sog. Frühphase)

Einschränkend ist freilich sogleich zu sagen, dass sich diese Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts zum Schwangerschaftsabbruch nicht auf die Frühphase erstreckt<sup>12</sup> und im Grunde auch nicht auf die Frühphase erstrecken kann. Denn es wäre kaum nachzuvollziehen gewesen, wie die Justiz die Strafverfolgung jener Frühphase hätte bewerkstelligen sollen angesichts der Tatsache, dass die Vorgänge im mütterlichen Organismus bis zum Abschluss der Nidation weder subjektiv erfahrbar noch objektiv nachweisbar sind und damit unüberwindliche Beweisschwierigkeiten auftreten. Die Tatbestandslosigkeit der Frühphase beruht somit zum einen letztlich darauf, dass das Strafrecht schlicht nicht in der Lage ist, die befruchtete Eizelle in jener Frühphase zu schützen und somit ein *Mangel an Schutzfähigkeit* vorliegt.

Freilich hätte man jene Beweisschwierigkeiten dadurch umgehen können, dass man – in der Form eines abstrakten Gefährdungsdelikts – die Verbreitung nidationshemmender Mittel unter Strafe gestellt hätte. Dem standen jedoch (über alle Bedenken gegen eine solche Deliktsform hinaus)<sup>13</sup> rechtspolitische Überlegungen entgegen. Denn eine Vorverlegung menschlichen Lebensschutzes in Form der Inkriminierung von Gefährdungshandlungen (Verschreibung, Verabreichung, Einnahme entsprechender Medikamente; Einlegen bzw. Einlegenlassen von Intrauterinpressaren etc.) hätte der Propagierung solcher Maßnahmen als Mittel zur Geburtenplanung in Entwicklungsländern diametral widersprochen.<sup>14</sup>

Das befruchtete Ei, auf dem Weg vom Eierstock durch den Eileiter Richtung Gebärmutter schleimhaut, geriet jedoch in den Fokus des rechtlichen Interesses, als die ärztliche Fortpflanzungsmedizin in den 1960er und 1970er Jahren den Vorgang der Befruchtung aus dem mütterlichen Körper ans Tageslicht bzw. ins Reagenzglas verlegte. Die Zauberformeln hießen jetzt *In-vitro-Fertilisation* und *Embryotransfer*, d.h. die Befruchtung von Eizelle und Spermium im Reagenzglas und Rückverpflanzung der befruchteten Eizelle in die Gebärmutter schleimhaut.

In-vitro-Fertilisation und Embryotransfer fanden zunächst im gesetzesfreien Raum statt, weil die Strafvorschriften zum Schwangerschaftsabbruch mangels Nidation nicht zur Anwendung kommen konnten.

## II. Das Embryonenschutzgesetz vom 13. Dezember 1990 (ESchG)<sup>15</sup>

### 1. Das Anliegen des Gesetzgebers

Um diese Rechtsunsicherheit zu beenden, verabschiedete der Gesetzgeber das Embryonenschutzgesetz, das am 1. Januar 1991 in Kraft trat. Es bezweckt den Schutz befruchteter, entwicklungsfähiger menschlicher Eizellen vom Zeitpunkt der

Kernverschmelzung an sowie jeder einem menschlichen Embryo entnommenen totipotenten Zelle.<sup>16</sup> Der Schutzbereich des EschG umfasst alle wesentlichen Bereiche der Fortpflanzungsmedizin: die In-vitro-Fertilisation mit Embryo-Transfer, die Herbeiführung sogenannter „gespaltener Mutterschaften“<sup>17</sup>, das Forschen mit Embryonen sowie Manipulationen am menschlichen Erbgut. Die Formulierung entsprechender Straftatbestände war möglich geworden, weil der menschliche Embryo nun verfügbar und damit auch ohne Rücksicht auf die Spenderin der Eizelle *schutzfähig* geworden war.<sup>18</sup>

Mit dem Inkrafttreten des Embryonenschutzgesetzes am 1. Januar 1991 begann eine neue Ära des Lebensschutzes am Anfang des Lebens. Im Bestreben, neue Methoden zur Behandlung bei ungewollter Kinderlosigkeit bereitzustellen, hatte die Reproduktionsmedizin den unmittelbaren Zugriff auf extrakorporal erzeugte Embryonen als Objekte medizinischer und wissenschaftlicher Tätigkeit möglich gemacht.<sup>19</sup> Der Gesetzgeber sah sich vor dem Spagat, einerseits In-vitro-Fertilisation und Embryotransfer nicht verbieten zu wollen, andererseits aber Manipulationen an und mit befruchteten Eizellen zu verhindern. Im Vordergrund des Embryonenschutzgesetzes steht somit der „Manipulationsschutz“, während der Lebensschutz gewissermaßen nur einen Reflex bildet, der an entscheidender Stelle – dem Umgang mit sog. „überzähligen“ Embryonen – außerdem lückenhaft ist.

## 2. Gegenstand und Umfang des Embryonenschutzes durch das EschG

### a. Gegenstand

Was den *Gegenstand* des Schutzes, den *Embryo*, betrifft, erscheint die Begriffsbestimmung in § 8 zunächst sehr weit.

#### **§ 8 ESchG – Begriffsbestimmung**

(1) Als Embryo im Sinne dieses Gesetzes gilt bereits die befruchtete, entwicklungsfähige menschliche Eizelle vom Zeitpunkt der Kernverschmelzung an, ferner jede einem Embryo entnommene totipotente Zelle, die sich bei Vorliegen der dafür erforderlichen weiteren Voraussetzungen zu teilen und zu einem Individuum zu entwickeln vermag.

(2) In den ersten 24 Stunden nach der Kernverschmelzung gilt die befruchtete menschliche Eizelle als entwicklungsfähig, es sei denn, dass schon vor Ablauf dieses Zeitraums festgestellt wird, dass sich diese nicht über das Einzellstadium hinaus zu entwickeln vermag.

### b. Umfang

Nimmt man diese weite Definition des Embryos in § 8 Abs. 1 ESchG und verbindet man sie mit § 2 des ESchG, der Vorschrift über die „Missbräuchliche Verwendung menschlicher Embryonen“, so scheint in der Tat ein geschlossenes Bild des extrakorporalen pränidativen (außerhalb des Körpers, vor der Einnistung bestehenden) Lebensschutzes zu entstehen.

#### **§ 2 ESchG – Missbräuchliche Verwendung menschlicher Embryonen**

(1) Wer einen extrakorporal erzeugten oder einer Frau vor Abschluss seiner Einnistung in der Gebärmutter entnommenen menschlichen Embryo veräußert oder zu einem nicht seiner

Erhaltung dienenden Zweck abgibt, erwirbt oder verwendet, wird mit Freiheitsstrafe bis zu drei Jahren oder mit Geldstrafe bestraft.

Dieser Eindruck wird jedoch durch § 1 ESchG abgeschwächt.

### **§ 1 ESchG – Missbräuchliche Anwendung von Fortpflanzungstechniken**

(1) Mit Freiheitsstrafe bis zu drei Jahren oder mit Geldstrafe wird bestraft, wer

1. auf eine Frau eine fremde unbefruchtete Eizelle überträgt,
2. es unternimmt, eine Eizelle zu einem anderen Zweck künstlich zu befruchten, als eine Schwangerschaft *der*<sup>20</sup> Frau herbeizuführen, von der die Eizelle stammt,
3. es unternimmt, innerhalb eines Zyklus mehr als drei Embryonen auf eine Frau zu übertragen.

Denn die in § 1 Abs. 1 Nr. 1, 2 ESchG beschriebenen Handlungen sind verboten, obwohl sie menschliches Leben nicht zerstören, sondern erhalten. Das Verbot bezweckt damit weniger den Schutz des menschlichen Lebens als die Klarheit der Abstammung eines Menschen.<sup>21</sup> Es wäre nicht mehr sicher, von wem das aus einer Frau geborene Kind genetisch abstammt. Nicht um Lebensschutz geht es auch in § 1 Abs. 1 Nr. 3 ESchG. Diese Vorschrift verbietet es, innerhalb eines Zyklus mehr als drei Embryonen auf eine Frau zu übertragen. Es soll so verhindert werden, dass es zu sogenannten „überzähligen“ Embryonen *in vitro* kommt, die nicht auf die Spenderin der Eizelle übertragen werden können. Kommt es dennoch zu „überzähligen“ Embryonen, so wird überraschend deutlich, dass die eigentliche Verletzungshandlung, die schlichte Tötung des Embryos (etwa durch „Wegschütten“), in keiner Weise, auch nicht durch § 2 ESchG (Missbräuchliche Verwendung menschlicher Embryonen) erfasst wird. Denn wer vernichtet, „verwendet“ nicht!

Die Erhaltung des Lebens steht somit nicht so eindeutig im Zentrum des Embryonenschutzgesetzes, wie es zunächst scheint.<sup>22</sup> Dennoch sucht das ESchG eine Unantastbarkeit oder „Heiligkeit“<sup>23</sup> des frühen Embryos *in vitro* zu gewährleisten.

### **III. Eine widersprüchliche Situation: Embryonenschutz einerseits und Spätschwangerschaftsabbrüche andererseits**

Der prinzipiellen Unantastbarkeit des Embryos *in vitro* steht ein nur noch fragmentarischer Schutz gegenüber, wenn das Heranwachsen des Embryos im Mutterleib insbesondere mit den Lebens- und Gesundheitsinteressen der Schwangeren kollidiert. Diese Reduktion des Schutzes lässt sich durchaus erklären<sup>24</sup>, solange das Überleben des Ungeborenen von der Verbindung mit dem mütterlichen Organismus abhängt. Widersprüche tun sich allerdings auf, wenn das Ungeborene auch ohne die Mutter – z.B. nach Kaiserschnittentbindung – überleben könnte und nur deshalb nicht überlebt, weil man es – listenreich – intrauterin im Rahmen der Indikationen zum Schwangerschaftsabbruch legal bis unmittelbar vor dem Einsetzen der Geburt tötet.<sup>25</sup> Denn durch die Abschaffung der embryopathischen (auf eine Schädigung, Entwicklungsstörung oder Behinderung des Embryo abstellenden) Indikation und ihren

Einbau in die medizinisch-soziale Indikation des § 218 a Abs. 2 StGB durch das Schwangeren- und Familienhilfeänderungsgesetz (SFHÄndG) vom 21. 8. 1995 lässt es das Gesetz zu, dass Schwangerschaftsabbrüche bis unmittelbar vor dem Einsetzen der Eröffnungswehen durchgeführt werden, um im Interesse des Lebens und der Gesundheit der Schwangeren die Geburt eines gesundheitlich geschädigten, aber lebensfähigen Kindes zu vermeiden.

Hinter dieser Katastrophe, die sich in Form sogenannter *Spätschwangerschaftsabbrüche*<sup>26</sup> bis auf den heutigen Tag in weit über 150 Fällen im Jahr<sup>27</sup> an deutschen Kliniken ereignet, stand an sich ein guter Wille: die Verhinderung der Diskriminierung behinderter ungeborener und geborener Menschen. Im Vorfeld des Schwangeren- und Familienhilfeänderungsgesetzes hatten sich Behindertenverbände für die Abschaffung der embryopathischen, auf 22 Wochen befristeten Indikation stark gemacht. Denn sie sahen in dieser Indikation eine ungerechtfertigte Ungleichbehandlung behinderter Menschen, weil nichtbehinderte Ungeborene in der gleichen Situation nicht getötet werden dürften. Der Gesetzgeber ist dem Anliegen gefolgt und hat die embryopathische Indikation abgeschafft.

Diese Aufhebung hat sich freilich als „Schuss ins eigene Bein“ erwiesen, weil man nicht bedacht hatte, dass nicht die Behinderung des ungeborenen Kindes sondern die daraus möglicherweise entstehende Zwangssituation der Schwangeren (und ihrer Familie) die embryopathische Indikation begründeten. Man glaubte, etwas gegen die Diskriminierung Behinderter ungeborener und geborener Menschen tun zu können, indem man die embryopathische Indikation abschaffte und dafür die medizinische Indikation durch das SFHÄndG 1995 mittels der Ergänzung „unter Berücksichtigung der gegenwärtigen und zukünftigen Lebensverhältnisse der Schwangeren“ zu einer medizinisch-sozialen Indikation erweiterte. Damit werden der medizinisch-sozialen Indikation nun aber auch solche Fälle zugeschlagen, in denen die gegenwärtige Gefahr einer schwerwiegenden Beeinträchtigung des körperlichen oder seelischen Gesundheitszustandes der Schwangeren *nicht aus der Schwangerschaft* als solcher herrührt, sondern aus dem zu erwartenden schlichten *postnatalen* „Haben“ des Kindes. Führt die Vorstellung der Schwangeren, zukünftig ein behindertes Kind aufziehen zu müssen, zu Depressionen mit Suizidgefahr, ist der Anwendungsbereich dieser *medizinisch-sozialen* Indikation eröffnet, und zwar bis unmittelbar vor der Geburt, weil mit der Streichung der embryopathischen Indikation auch deren 22-Wochen-Frist abgeschafft wurde. Dass Schwangerschaftsabbrüche mit embryopathischem Hintergrund im Sinne einer *Rechtsgrundverweisung*<sup>28</sup> nur dann zulässig sind, wenn zumindest auch die Voraussetzungen der medizinisch-sozialen Indikation gegeben sind, vermag daran nichts zu ändern, denn deren Voraussetzungen liegen ja vor.

Die absurde Situation des Fetozids (Tötung eines Ungeborenen) zur Verhinderung der Geburt eines lebensfähigen Kindes ergibt sich somit – gewissermaßen als „Kollateralschaden“ – aus der Erweiterung der medizinischen Indikation zur medizinisch-sozialen im Interesse der Einbeziehung embryopathischer Sachlagen. Handelt es sich hier doch nicht selten – man denke nur an die Fälle von Trisomie 21 – um völlig intakte, auf eine ganz normale Geburt hinauslaufende Schwangerschaften, die sich nur dadurch von anderen Schwangerschaften unterscheiden, dass sie ein behindertes Kind betreffen.

Hinweise auf diese Gesichtspunkte im Rahmen des Gesetzgebungsverfahrens<sup>29</sup> blieben freilich ohne Auswirkungen auf die weitere Debatte.

Der Gesetzgeber hat versucht, die Problematik der Spätschwangerschaftsabbrüche mit embryopathischem Hintergrund durch eine intensivere Pflichtberatung und ergänzende Maßnahmen zu lindern.<sup>30</sup> Im Jahr 2000 hat der Autor dieses Beitrags die Idee geäußert, zumindest *de lege ferenda* (mittels Änderung des Gesetzes) ungeborenen Menschen den Schutz der §§ 211 ff. StGB zukommen zu lassen, sobald das Stadium der Lebensfähigkeit erreicht ist.<sup>31</sup> Wirklich gelöst ist das Problem freilich nicht. Es sind mittlerweile die Ärzte, die sich dagegen wehren, Spätschwangerschaftsabbrüche durchführen zu müssen und deren Organisation faktisch auf dem Weg ist, zur eugenischen Indikation bzw. der 22-Wochen-Frist dieser Indikation zurückzukehren.<sup>32</sup> Freilich stecken dieselben Ärzte in einem Dilemma. Denn sie laufen Gefahr, zum Ersatz der Unterhaltsaufwendungen verurteilt zu werden, die durch die Geburt eines behinderten Kindes entstehen, wenn sie eine Frau nicht darüber aufklären, dass sie ein behindertes Kind zu erwarten hat.<sup>33</sup> Wird die Embryopathie „versehentlich“ erst zu einem Zeitpunkt entdeckt, in dem die Lebensfähigkeit des Ungeborenen bereits vorliegt, bleibt dem Arzt nur die Wahl zwischen Schadensersatzleistung und Spätschwangerschaftsabbruch.

#### IV. Präimplantationsdiagnostik

Die Schlagzeilen im Bereich des Lebensschutzes werden derzeit freilich nicht primär von der höchst problematischen Situation der Spätschwangerschaftsabbrüche beherrscht, sondern von der Präimplantationsdiagnostik. Man kann nur spekulieren, weshalb dies so ist. Jedenfalls wird man davon ausgehen können, dass sich mit der Zulassung der Präimplantationsdiagnostik riesige wirtschaftliche Interessen verbinden.

Lange sah es so aus, als sei eine Präimplantationsdiagnostik, d.h. die genetische Untersuchung von in vitro fertilisierten Embryonen, in einem frühen Zellteilungsstadium zu dem Zweck, nur solche Embryonen zu transferieren, deren genetische Eigenschaften der „Norm“ entsprechen, mit dem Embryonenschutzgesetz unvereinbar. Hier schien insbesondere § 2 des ESchG, die Missbräuchliche Verwendung menschlicher Embryonen, entgegenzustehen, der es verbietet, einen extrakorporal erzeugten oder einer Frau vor Abschluss seiner Einnistung in der Gebärmutter entnommenen menschlichen Embryo zu veräußern oder zu einem nicht seiner Erhaltung dienenden Zweck abzugeben, zu erwerben oder zu verwenden.

Zunächst war man allerdings der Ansicht, dass die Präimplantationsdiagnostik mit § 2 ESchG vereinbar sei, wenn die dem frühen Embryo entnommene Zelle pluripotent, d.h. nicht zum vollständigen Menschenentwicklungsfähig sei. Freilich unterscheidet § 2 des ESchG beim Verbot der missbräuchlichen Verwendung menschlicher Embryonen nicht zwischen der Entnahme totipotenter und pluripotenter menschlicher Zellen. Die Präimplantationsdiagnostik fand deshalb in einer rechtlichen Grauzone statt.

Im Rahmen der gerichtlichen Klärung der Streitfrage<sup>34</sup> stellte als erste Instanz das KG Berlin<sup>35</sup> den Rundumschutz durch das ESchG in den Vordergrund und sah in einer PID ein Vergehen nach § 1 Abs. 1 Nr. 2 ESchG (Vornahme der künstlichen Befruchtung zum Zweck der Diagnose) in Tateinheit mit § 2 Abs. 1 ESchG (Entnahme von Zellmaterial, Wegschütten geschädigter Embryonen).

Dem hat Ulrich Schroth<sup>36</sup> mit Argumenten widersprochen, die vom BGH in einer Entscheidung vom Juli 2010 aufgegriffen worden sind<sup>37</sup>: Die PID mittels Zellentnahme aus der den frühen Embryo umgebenden Außenhaut (Trophektodermbiopsie) und anschließender Untersuchung der so gewonnenen lediglich pluripotenten Trophoblastzellen auf schwere genetische Schäden sei keine strafbare *Verwendung* der menschlichen Embryonen nach § 2 Abs. 1 ESchG, sondern nur eine Verwendung der pluripotenten Trophoblastzellen.<sup>38</sup> Auch das Liegenlassen der geschädigten Embryonen bzw. ihre aktive Vernichtung sei kein „Verwenden“ nach § 2 Abs. 1 ESchG.<sup>39</sup> Außerdem sei es dem Arzt – so der BGH – unmöglich, einen in vitro fertilisierten Embryo nach Bekanntwerden seiner Schädigung auf die Eizellenspenderin zu transferieren, weil die betroffene Frau dies ohnehin nicht zulasse.<sup>40</sup>

Aus dieser Rechtsprechung des BGH ergibt sich somit ein Bereich straffreier Manipulation an frühen Embryonen. Die Politik hat auf das BGH-Urteil erstaunlich schnell mit mehreren Gesetzentwürfen reagiert. Der deutsche Bundestag hat schließlich am 7. Juli 2011 den Gesetzentwurf einer Gruppe von Abgeordneten aus allen fünf Fraktionen des Deutschen Bundestages verabschiedet<sup>41</sup>, der am 8. Dezember 2011 als *Präimplantationsdiagnostikgesetz* – PräimpG - in Kraft getreten ist.<sup>42</sup>

Danach ist eine *PID* bei Strafe verboten und *nur im Ausnahmefall*, d.h. dann zulässig, wenn die Eltern von einer schweren erblichen Vorbelastung wissen oder wenn eine Tot- oder Fehlgeburt droht.

Durch das Gesetz wird ein neuer § 3 a in das ESchG eingefügt:

### **§ 3a Präimplantationsdiagnostik; Verordnungsermächtigung**

(1) Wer Zellen eines Embryos in vitro vor seinem intrauterinen Transfer genetisch untersucht (Präimplantationsdiagnostik), wird mit Freiheitsstrafe bis zu einem Jahr oder mit Geldstrafe bestraft.

(2) Besteht auf Grund der genetischen Disposition der Frau, von der die Eizelle stammt, oder des Mannes, von dem die Samenzelle stammt, oder von beiden für deren Nachkommen das hohe Risiko einer schwerwiegenden Erbkrankheit, handelt nicht rechtswidrig, wer zur Herbeiführung einer Schwangerschaft mit schriftlicher Einwilligung der Frau, von der die Eizelle stammt, nach dem allgemein anerkannten Stand der medizinischen Wissenschaft und Technik Zellen des Embryos in vitro vor dem intrauterinen Transfer auf die Gefahr dieser Krankheit genetisch untersucht. Nicht rechtswidrig handelt auch, wer eine Präimplantationsdiagnostik mit schriftlicher Einwilligung der Frau, von der die Eizelle stammt, zur Feststellung einer schwerwiegenden Schädigung des Embryos vornimmt, die mit hoher Wahrscheinlichkeit zu einer Tot- oder Fehlgeburt führen wird.

(3) [...]

Will man das Präimplantationsdiagnostikgesetz aus der Perspektive des Lebensschutzes juristisch bewerten, wird man einen Blick auf die rechtliche Situation beim Schwangerschaftsabbruch richten müssen.<sup>43</sup>

Nach der gegenwärtigen Rechtslage – und daran wird sich in absehbarer Zeit wahrscheinlich nichts ändern – ist ein Schwangerschaftsabbruch u.a. dann rechtmäßig, wenn er medizinisch-sozial indiziert ist. Liegt ein Fall vor, in dem eine Frau in der Erwartung eines Kindes, das an einer schwerwiegenden Erbkrankheit leidet, in eine Konfliktsituation gerät, die der medizinisch-sozialen Indikation entspricht, so kann sie gem. § 218 a Abs. 2 StGB bis unmittelbar vor der Geburt die Schwangerschaft abbrechen lassen. Hier kann man Stimmen kaum widersprechen, die es als kleineres Übel werten, wenn man diese Situation vermeidet, indem man im Vorfeld bereits eine Präimplantationsdiagnostik durchführt.<sup>44</sup>

Denn würde man den in vitro geschädigten Embryo implantieren, dürfte ihn die Schwangere bis unmittelbar vor der Geburt aus *denselben* Gründen abtöten lassen, aus denen man ihn im frühen Embryonalstadium hätte absterben lassen können. Ein solcher „Umweg“ über den indizierten Schwangerschaftsabbruch wäre unverständlich und unvertretbar. Wenn man somit von der in die medizinisch-soziale Indikation inkludierten (einschlussweise enthaltenen) embryopathischen Indikation ausgeht, dann ist ein Absterbenlassen der befruchteten Eizelle nach einer Präimplantationsdiagnostik das kleinere Übel, weil es sich auf das *identische* Lebewesen bezieht, das später mittels Schwangerschaftsabbruchs abgetötet werden darf.

Stellt man indessen umgekehrt die *Unantastbarkeit des geschädigten Embryos* in den Mittelpunkt, dann müsste man konsequenterweise embryopathisch begründete Schwangerschaftsabbrüche ablehnen. Dies wäre im Interesse des Lebensschutzes und auch aus katholischer Sicht geboten, es wäre aber eine Lösung, die – auch angesichts der rechtspolitischen Bedingtheit des moralischen Status des Embryos<sup>45</sup> – unter den gegebenen gesellschaftlichen Verhältnissen nicht verwirklicht werden kann. Ein entsprechendes Verbot würde nur auf dem Papier stehen.

Rechtspolitisch ist § 3 a ESchG somit eine derzeit realistische Lösung. Katholiken werden dadurch in ihrem Recht auf Religionsausübung nicht beeinträchtigt und auch sonst nicht diskriminiert. Denn niemand ist gezwungen, eine Präimplantationsdiagnostik durchführen zu lassen, und niemand ist daran gehindert, ein geschädigtes Kind auszutragen.

## **V. Die Entscheidung des Europäischen Gerichtshofs vom 18. Oktober 2011 zum Begriff des Embryos innerhalb der Richtlinie über den rechtlichen Schutz biotechnologischer Erfindungen**

In einer aufsehenerregenden Entscheidung<sup>46</sup> hat der Gerichtshof der Europäischen Union (EuGH) in Luxemburg am 18. Oktober 2011 über die Frage der Zulässigkeit einer Patentierung menschlicher embryonaler Stammzellen entschieden. Die Entscheidung beruht auf einem Vorabentscheidungsersuchen nach Art. 267 AEUV, eingereicht vom Bundesgerichtshof (Deutschland) mit Beschluss vom 17. Dezember 2009.

Nach Art. 6 Abs. 2 Buchst. c der Richtlinie 98/44 EG des Europäischen Parlaments und des Rates vom 6. Juli 1998 über den rechtlichen Schutz biotechnologischer Erfindungen<sup>47</sup> sei ein menschlicher Embryo „jede menschliche Eizelle vom Stadium ihrer Befruchtung an, jede unbefruchtete menschliche Eizelle, in die ein Zellkern aus einer ausgereiften menschlichen Zelle transplantiert worden ist, und jede unbefruchtete menschliche Eizelle, die durch Parthenogenese zur Teilung und Weiterentwicklung angeregt worden ist“.<sup>48</sup>

Der Ausschluss von der Patentierung nach Art. 6 Abs. 2 Buchst. c der Richtlinie 98/44, der die Verwendung menschlicher Embryonen zu industriellen oder kommerziellen Zwecken betrifft, beziehe sich auch auf die Verwendung zu Zwecken der wissenschaftlichen Forschung.<sup>49</sup>

Eine Erfindung sei nach Art. 6 Abs. 2 Buchst. c der Richtlinie 98/44 „von der Patentierung ausgeschlossen, wenn die technische Lehre, die Gegenstand des Patentantrags ist, die vorhergehende Zerstörung menschlicher Embryonen oder deren Verwendung als Ausgangsmaterial erfordert, in welchem Stadium auch immer die Zerstörung oder die betreffende Verwendung erfolgt“.<sup>50</sup>

Art. 6 Abs. 2 Buchst. c der fraglichen Richtlinie lautet:

- (1) Erfindungen, deren gewerbliche Verwertung gegen die öffentliche Ordnung oder die guten Sitten verstoßen würde, sind von der Patentierbarkeit ausgenommen, [...].
- (2) Im Sinne von Absatz 1 gelten unter anderem als nicht patentierbar:
  - a) [...],
  - b) [...];
  - c) die Verwendung von menschlichen Embryonen zu industriellen oder kommerziellen Zwecken [...]

Im Mittelpunkt des Verfahrens stand die Nichtigkeitsklage eines für den Embryonenforscher Oliver Brüstle eingetragenen deutschen Patents durch das Bundespatentgericht nach § 2 Abs. 2 Nr. 3 des Patentgesetzes (PatG). Das Patent betraf neurale Vorläuferzellen und Verfahren zu ihrer Herstellung aus embryonalen Stammzellen sowie ihre Verwendung zu *therapeutischen Zwecken*. § 2 Abs. 2 Nr. 3 PatG sieht vor, dass für die Verwendung von menschlichen Embryonen zu *industriellen* oder *kommerziellen* Zwecken Patente nicht erteilt werden. Dabei verweist das PatG ausdrücklich darauf, dass insoweit die entsprechenden Vorschriften des Embryonenschutzgesetzes maßgeblich sind. Gegen die Entscheidung des Bundespatentgerichtes hatte Brüstle beim BGH Berufung eingelegt. Weil die gegenwärtige Fassung von § 2 PatG gerade auf einer Umsetzung von Art. 6 der EU-Richtlinie über den rechtlichen Schutz biotechnologischer Erfindungen beruht, fragte der BGH beim EuGH an, wie § 2 Abs. 2 Nr. 3 PatG bzw. Art. 6 Abs. 2 Buchst. c der EU-Richtlinie zu interpretieren seien.

Der EuGH stellte zunächst fest, dass die Richtlinie zwar keine Definition des „menschlichen Embryos“ enthalte, dass sie in Bezug auf die Bedeutung dieses Ausdrucks aber auch nicht auf die nationalen Rechtsvorschriften verweise. Der Ausdruck „menschlicher Embryo“ sei daher

„für die Anwendung der Richtlinie als *autonomer Begriff des Unionsrechts*<sup>51</sup> anzusehen, der im gesamten Gebiet der Union einheitlich auszulegen ist.“<sup>52</sup>

Danach gilt, so der EuGH, ein weiter Begriff des Embryos:

- Jede menschliche Eizelle sei insofern vom Stadium ihrer Befruchtung an als „menschlicher Embryo“ im Sinne und für die Anwendung von Art. 6 Abs. 2 Buchst. c der Richtlinie anzusehen, da die Befruchtung geeignet ist, den Prozess der Entwicklung eines Menschen in Gang zu setzen.<sup>53</sup>
- Das Gleiche gelte „für die unbefruchtete menschliche Eizelle, in die ein Zellkern aus einer ausgereiften menschlichen Zelle transplantiert worden ist oder die durch Parthenogenese zur Teilung und Weiterentwicklung angeregt worden ist. Selbst wenn diese Organismen, genau genommen, nicht befruchtet worden sind, sind sie, wie aus den beim Gerichtshof abgegebenen schriftlichen Erklärungen hervorgeht, infolge der zu ihrer Gewinnung verwendeten Technik geeignet, wie der durch Befruchtung einer Eizelle entstandene Embryo den Prozess der Entwicklung eines Menschen in Gang zu setzen“.<sup>54</sup>
- Was Stammzellen angehe, die von einem menschlichen Embryo im Stadium der Blastozyste gewonnen werden, „ist es Sache des nationalen Gerichts, im Licht der technischen Entwicklung festzustellen, ob sie geeignet sind, den Prozess der Entwicklung eines Menschen in Gang zu setzen, und folglich unter den Begriff des menschlichen Embryos im Sinne und für die Anwendung von Art. 6 Abs. 2 Buchst. c der Richtlinie fallen“<sup>55</sup>.

Bemerkenswert ist an jener Entscheidung des EuGH, dass sie sich – zumindest mittelbar – auf den Begriff der Menschenwürde stützt.

Insoweit verweist der EuGH auf die Begründung der Richtlinie, dass diese zwar Investitionen auf dem Gebiet der Biotechnologie fördern soll, bei der Verwertung biologischen Materials aber die Grundrechte und vor allem die Menschenwürde gewahrt werden müssen. Insbesondere unterstreiche der 16. Erwägungsgrund der Richtlinie, dass das „Patentrecht [...] unter Wahrung der Grundprinzipien ausgeübt werden [muss], die die Würde und die Unversehrtheit des Menschen gewährleisten“<sup>56</sup>.

Der 38. Erwägungsgrund der Richtlinie stelle klar, dass alle Verfahren, deren Anwendung gegen die Menschenwürde verstößt, ebenfalls von der Patentierbarkeit auszunehmen sind.<sup>57</sup>

Der Zusammenhang und das Ziel der Richtlinie lassen somit erkennen, folgert das Gericht, dass der Unionsgesetzgeber jede Möglichkeit der Patentierung ausschließen wollte, sobald die der Menschenwürde geschuldete Achtung dadurch beeinträchtigt werden könnte. Daraus folge, dass der Begriff des menschlichen Embryos im Sinne von Art. 6 Abs. 2 Buchst. c der Richtlinie weit auszulegen ist.<sup>58</sup>

Man könnte daraus folgern, dass ein solch weiter Embryonenbegriff vor dem Hintergrund der Menschenwürde eine PID ausschließt und damit auch dem Präimplantationsgesetz entgegensteht.

Auch in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts zum Schwangerschaftsabbruch spielt der Begriff der Menschenwürde mittelbar eine Rolle. Es hat sich insbesondere in seiner Entscheidung im 39. Band darauf berufen, dass dem Embryo ein *Recht auf Leben* aus Art. 2 des Grundgesetzes zustehe, das wiederum aus der Menschenwürde *abgeleitet* wird. Das Bundesverfassungsgericht hat diese Aussagen aber nicht auf den frühen Embryo bezogen, weil es über den Status des Embryos im Rahmen einer Schwangerschaft, d.h. *nach* der Nidation entscheiden musste und die pränidative bzw. extrakorporale Frühphase ausklammern konnte.

In der zweiten großen Entscheidung des BVerfG von 1995 zum Schwangerschaftsabbruch ist dementsprechend zu lesen<sup>59</sup>:

**158** a) Menschenwürde kommt schon dem ungeborenen menschlichen Leben zu, nicht erst dem menschlichen Leben nach der Geburt oder bei ausgebildeter Personalität (vgl. bereits § 10 I 1 ALR: „Die allgemeinen Rechte der Menschheit gebühren auch den noch ungeborenen Kindern, schon von der Zeit ihrer Empfängnis.“). Es bedarf im vorliegenden Verfahren keiner Entscheidung, ob, wie es Erkenntnisse der medizinischen Anthropologie nahelegen, menschliches Leben bereits mit der Verschmelzung von Ei und Samenzelle entsteht. Gegenstand der angegriffenen Vorschriften ist der Schwangerschaftsabbruch, vor allem die strafrechtliche Regelung; entscheidungserheblich ist daher nur der Zeitraum der Schwangerschaft. Dieser reicht nach den – von den Antragstellern unbeanstandeten und verfassungsrechtlich unbedenklichen – Bestimmungen des Strafgesetzbuches vom Abschluss der Einnistung des befruchteten Eis in der Gebärmutter (Nidation; vgl. § 218 Abs. 1 Satz 2 StGB in der Fassung des Art. 13 Nr. 1 SFHG) bis zum Beginn der Geburt (vgl. § 217 StGB und dazu BGHSt 32, 194 ff.). Jedenfalls in der so bestimmten Zeit der Schwangerschaft handelt es sich bei dem Ungeborenen um individuelles, in seiner genetischen Identität und damit in seiner Einmaligkeit und Unverwechselbarkeit bereits festgelegtes, nicht mehr teilbares Leben, das im Prozess des Wachsens und Sich-Entfaltens sich nicht erst zum Menschen, sondern als Mensch entwickelt (vgl. BVerfGE 39, 1 <37>). Wie immer die verschiedenen Phasen des vorgeburtlichen Lebensprozesses unter biologischen, philosophischen, auch theologischen Gesichtspunkten gedeutet werden mögen und in der Geschichte beurteilt worden sind, es handelt sich jedenfalls um unabdingbare Stufen der Entwicklung eines individuellen Menschseins. Wo menschliches Leben existiert, kommt ihm Menschenwürde zu (vgl. BVerfGE 39, 1 <41>).

Indessen bedeutet nicht jede Beeinträchtigung eines Subjekts, dem Menschenwürde zukommt, eine *Verletzung* seiner Menschenwürde. Die Menschenwürde wird unumstritten dadurch verletzt, dass man einen Menschen z.B. durch Folter dazu nötigt, Dinge zu tun, die man nur als Mensch zustande bringen kann, z.B. eine Aussage zu tätigen oder irgendeine Handlung auszuführen.<sup>60</sup> Deshalb verstieß das Verhalten des Frankfurter Polizeipräsidenten im Fall des Kindsmörders Magnus Gäfgen gegen dessen Menschenwürde.<sup>61</sup> Andererseits ist es nicht zwingend so, dass die vorsätzliche Tötung eines geborenen Menschen gegen dessen Menschenwürde verstößt. Mag auch umstritten sein, ob die Vollstreckung einer Todesstrafe gegen die Menschenwürde des Verurteilten verstößt, so dürfte allgemein anerkannt sein, dass dies im Falle der Tötung des Angreifers in Notwehr nicht der Fall ist.<sup>62</sup> Und das Bundesverfassungsgericht sah – auch angesichts seiner Feststellung, dass wo menschliches Leben existiert, ihm Menschenwürde zu kommt – im Töten eines ungeborenen Menschen aus einer nicht anders abwendbaren Konfliktlage heraus keinen *Verstoß* gegen dessen

Menschenwürde. Es ist kein Grund ersichtlich, weshalb dies bei einem frühen Embryo anders sein soll.<sup>63</sup>

Es kommt somit auf die Umstände an, unter denen in menschliches Leben eingegriffen wird. Insoweit unterscheidet sich die Fallgestaltung vor dem EuGH wesentlich von der Situation, welche das PräimpG regelt. Die EU-Richtlinie über den Schutz biotechnologischer Erfindungen regelt die *gewerbliche* Verwertung von Erfindungen und schließt in diesem Zusammenhang die Patentierung der Verwendung menschlicher Embryonen zu *industriellen* oder *kommerziellen* Zwecken aus.<sup>64</sup> Gerade dieser Zweck ist es, was den EuGH dazu bewogen hat, den Begriff des Embryos möglichst weit zu fassen vor dem Hintergrund der Begründung der Richtlinie, wonach das „Patentrecht [...] unter Wahrung der Grundprinzipien ausgeübt werden [muss], die die Würde und die Unversehrtheit des Menschen gewährleisten“<sup>65</sup>. Die Verwendung menschlicher Embryonen zu *kommerziellen* Zwecken – auch vor dem Hintergrund einer Verwendung zu wissenschaftlichen Zwecken – ist somit der Grund für die Wahl eines weiten Embryo-Begriffs durch den EuGH. Daraus zu folgern, dass damit auf europäischer Ebene auch einer mit der Konfliktlage der betroffenen Eltern begründeten PID im Sinne des PräimpG die Grundlage entzogen wäre, erscheint nicht überzeugend.

## VI. Schlussbemerkung

Die Frage nach dem Lebensschutz am Anfang des Lebens aus juristischer Sicht zeigt uns, dass das Leben am Anfang *intrauterin* nur sehr bruchstückhaft geschützt wird, dass die fahrlässige intrauterine Tötung überhaupt nicht strafbar ist und auch im Rahmen des Fristen- und Indikationsmodells zum Schwangerschaftsabbruch weite, wenn auch juristisch begründbare, Straffreiheitsräume bestehen.

Was den *extrakorporalen* Lebensschutz am Anfang des Lebens anbelangt, so wirkt hier das Embryonenschutzgesetz nahezu flächendeckend. Aber es sind auch hier Schutzlücken zu erkennen, über deren Ausfüllung in weiten Bereichen diskutiert wird und die als Folge der Rechtsprechung des Bundesgerichtshofs zum Präimplantationsdiagnostikgesetz geführt haben, welches den Bereich der zulässigen PID einschränkt.

So wünschenswert es aus christlicher Sicht wäre, sämtliche Lücken im Lebensschutz zu schließen und jedwede PID zu verbieten, so fragwürdig ist dies aus juristischer und aus rechtspolitischer Sicht. Recht ist dazu da, ein friedliches Zusammenleben einer Gesellschaft und *Freiräume* für ethisches Verhalten zu gewährleisten. Recht kann ethisches Verhalten hingegen nur sehr eingeschränkt erzwingen. Arthur Kaufmann, einer der großen Rechtsphilosophen des 20. Jahrhunderts, hat 1985 in einem Sammelband über „Genforschung – Fluch oder Segen?“ Folgendes ausgeführt: „Das Strafrecht ist nicht dazu da und es taugt auch nicht dafür, das Terrain, das Theologen, Moralphilosophen, Standesethiker verloren haben, wieder zurückzugewinnen.“<sup>66</sup>

Mögen wir, meine Damen und Herren, selbst einmal in eine solche Situation gestellt, die Kraft haben, das nach unserer Überzeugung Richtige zu tun und uns für den Lebensschutz zu

entscheiden. Das Recht kann unter den gegenwärtigen Verhältnissen eine Entscheidung für das Leben indessen nicht immer erzwingen, denn es ist für alle da, für Christen, Juden und Muslime, aber auch für Menschen, die die Antworten auf die letzten Fragen an anderer Stelle oder überhaupt nicht suchen.

- 
- \* Die Vortragsform wurde im Wesentlichen beibehalten. Für eine anregende Zusammenarbeit bei der Sichtung des Materials und der Vorbereitung des Vortrages bin ich Frau Akad. Rätin Dr. Liane Wörner zu großem Dank verpflichtet.
- <sup>1</sup> Georg Jellinek, *Die sozioethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe*, Berlin 2. Aufl. 1908, S. 45.
- <sup>2</sup> Vgl. auch Albin Eser, *Forschung mit Embryonen in rechtsvergleichender und rechtspolitischer Sicht*, in: Hans-Ludwig Günther – Rolf Keller (Hg.): *Fortpflanzungsmedizin und Humangenetik – strafrechtliche Schranken?* Tübinger Beiträge zum Diskussionsentwurf eines Gesetzes zum Schutz von Embryonen, Tübingen 1987, S. 263 ff. (266 ff.).
- <sup>3</sup> BGBl. I S. 1050, in Kraft seit 1. 10. 1995.
- <sup>4</sup> Vgl. Walter Gropp, in: *Münchener Kommentar (MK) zum Strafgesetzbuch*, 2. Aufl. 2012, Bd. 4, hg. v. Klaus Miebach und Günther M. Sander, § 219 RN 1 f.
- <sup>5</sup> Vgl. BGHSt 31, 348/351 f. („Buscopan-Fall“); MK-Gropp (Anm. 4), RN 61 vor §§ 218 ff.
- <sup>6</sup> Näher Eva Schumann – Adrian Schmidt-Recla, in: *Medizinrecht (MedR)* 1998, S. 497 ff. (497 rechts).
- <sup>7</sup> BVerfGE 39, 1 ff, AZ 1 BvF 1/74, 1 BvF 2/74, 1 BvF 3/74, 1 BvF 4/74, 1 BvF 5/74, 1 BvF 6/74.
- <sup>8</sup> BVerfGE 39, 1 Leitsatz 1.
- <sup>9</sup> BVerfGE 39, 1(41). Näher zur Frage, ob der frühe Embryo in den Schutzbereich der Menschenwürde fällt und eine PID die Menschenwürde verletzt: Annette Middel, *Rechtliche Probleme der Präimplantationsdiagnostik*, in: Verena Steinke u.a. (Hg.), *Präimplantationsdiagnostik*, 2009, S. 52 ff. (S. 87 ff. mwN).
- <sup>10</sup> Vgl. § 218 a in der Fassung des Schwangeren- und Familienhilfegesetzes-SFHG – vom 27. 7. 1992 – BGBl. I S. 1398.
- <sup>11</sup> Einstweilige Anordnungen des BVerfG vom 4. 8. 1992– 2 BvQ 16/92, 17/92, BVerfGE 86, 390, und vom 25. 1. 1993 BVerfG v. 25. 1. 1993 – 2 BvQ 16/92, 17/92, BVerfGE 88, 83.
- <sup>12</sup> Vgl. BVerfGE 88, 203(251).
- <sup>13</sup> Kritisch zu den abstrakten Gefährdungsdelikten Walter Gropp, *Strafrecht Allgemeiner Teil*, Berlin u.a. 3. Aufl. 2005, § 1 RN 84 mwN FN 109.
- <sup>14</sup> Vgl. den Entwurf der Bundesregierung zur Neuregelung des Schwangerschaftsabbruches, BT-Drs. VI/3434 v. 15. Mai 1972, S. 15 aus Sp.2 f.; Marion Weschka, *Präimplantationsdiagnostik, Stammzellforschung und therapeutisches Klonen: Status und Schutz des menschlichen Embryos vor den Herausforderungen der modernen Biomedizin*, Berlin 2010, S. 113 f.
- <sup>15</sup> Gesetz zum Schutz von Embryonen, BGBl. I S. 2746, in Kraft seit 1. 1. 1991.
- <sup>16</sup> So die Begriffsbestimmung in § 8 ESchG. Das ESchG geht von einem weiten Begriff des Embryos aus; eine Differenzierung in Morula, Zygote usw. erfolgt nicht. Totipotente Zellen sind Zellen im frühen Embryonalstadium (4 bis 8 Zell-Stadium) mit der Fähigkeit zur vollen Differenzierung zu einem lebensfähigen Organismus nach Lösung aus dem Zellverband, vgl. auch Hans-Ludwig Günther u.a., *Embryonenschutzgesetz. Juristischer Kommentar mit medizinisch-naturwissenschaftlichen Einführungen*, Stuttgart 2008, S. 271 ff.
- <sup>17</sup> Fälle, in denen die austragende Mutter nicht zugleich die genetische Mutter ist.
- <sup>18</sup> Wenn man so zwischen Schutzwürdigkeit und Schutzfähigkeit unterscheidet, ist es zumindest vorschnell, von einem „normativ widersprüchlichen Status“ des Embryos intra- und extrauterin zu sprechen; so aber Bijan Fateh-Moghadam, *Bioethische Diskurse zwischen Recht, Ethik und Religion. Juristische Perspektiven – Zum Einfluss der Religion in bioethischen Beratungsgremien*, in: Friedemann Voigt (Hg.), *Religion in bioethischen Diskursen*, Berlin 2010, S. 31 ff. (S. 48); vgl. zum Ganzen auch Albin Eser, *Neuregelung des Schwangerschaftsabbruchs vor dem Hintergrund des Embryonenschutzgesetzes. Gedanken zur Vermeidung von Wertungswidersprüchen*, in: Heiner Bielefeldt u.a. (Hg.), *Würde und Recht des Menschen: Festschrift für Johannes Schwartländer*, Würzburg 1992, S. 183 ff. (S. 190 ff.).
- <sup>19</sup> Vgl. Günther u.a., *Embryonenschutzgesetz* (Anm. 16), S. 80.
- <sup>20</sup> Hervorhebung vom Verfasser.
- <sup>21</sup> Vgl. BGB, Buch 4 (Familienrecht), Titel 2 (Abstammung), § 1591 „Mutter eines Kindes ist die Frau, die es geboren hat.“
- <sup>22</sup> Zu weiteren nicht durch das ESchG verbotenen Manipulationen: Jochen Taupitz, *Der Status des Embryos, insbesondere die Produktion und Verwendung von Embryonen zur Forschung*, in: Hans-Ludwig Schreiber u.a. (Hg.), *Recht und Ethik im Zeitalter der Gentechnik*, Göttingen 2004, S. 96 ff. (S. 98); Weschka, *Präimplantationsdiagnostik* (Anm. 14), S. 67 ff.

- <sup>23</sup> Vgl. Konrad Hilpert, *Religion in den bioethischen Diskursen Deutschlands*, in: Voigt (Hg.), *Religion in bioethischen Diskursen*, S. 187 ff. (S. 200 f.).
- <sup>24</sup> Vgl. hierzu Eser, *Neuregelung* (Anm. 18), S. 190 ff.
- <sup>25</sup> Vgl. näher Fateh-Mogadam (Anm. 18), S. 48.
- <sup>26</sup> Näher Gunnar Duttge, *Regelungskonzepte zur Spätabtreibung im europäischen Vergleich: Ansätze zur Lösung des Schwangerschaftskonflikts?*, in Christa Wewetzer – Thela Wernstedt (Hg.), *Spätabbruch der Schwangerschaft*, Frankfurt/New York 2008, S. 86 ff.; Walter Gropp, *Strafrechtlicher Schutz des Lebens vor und nach der „Geburt“*, in: Eva Schumann (Hg.), *Verantwortungsbewusste Konfliktlösungen bei embryopathischem Befund*, Göttingen 2008, S. 19 ff. (S. 32 ff.); Thomas Hillenkamp, *Die strafrechtliche Regelung der Spätabtreibung und ihre strafrechtshistorische Entwicklung*, in: A. Katarina Weilert (Hg.), *Spätabbruch oder Spätabtreibung – Entfernung einer Leibesfrucht oder Tötung eines Babys?*, Tübingen 2011, S. 29 ff., auch zu den unterschiedlichen Ansätzen, in der Entwicklung des Embryos sukzessive Qualitätsstufen zu unterscheiden.
- <sup>27</sup> 2010 wurden 462 Fälle registriert, in denen der Schwangerschaftsabbruch nach der 22. Woche und später erfolgte, vgl. Schwangerschaftsabbrüche 2010, in: Statistisches Bundesamt Fachserie 12 Reihe 3, Gesundheit/Schwangerschaftsabbrüche, 2011, S. 9.
- <sup>28</sup> Vgl. Walter Gropp, *Der Embryo als Mensch: Überlegungen zum pränatalen Schutz des Lebens und der körperlichen Unversehrtheit*, in: GA 2000, 1 ff./2.
- <sup>29</sup> Beitrag des Abgeordneten Hüppe (CDU/CSU), BT-Plenar-Prot. 13/47 S. 3777 f.; näher zur parlamentarischen Diskussion Schumann/Schmidt-Recla MedR 1998, 499 f. mwN.
- <sup>30</sup> Näher MK-Gropp (Anm. 4), § 218a RN 68 ff.
- <sup>31</sup> Gropp, *Der Embryo als Mensch* (Anm. 28), 1 ff.
- <sup>32</sup> Vgl. MK-Gropp (Anm. 4), § 218a RN 64.
- <sup>33</sup> Vgl. MK-Gropp (Anm. 4), RN 93 f. vor §§ 218 ff.
- <sup>34</sup> Vgl. Hermann Hepp, in: *Der Gynäkologe* 2003, 572.
- <sup>35</sup> v. 9. 10. 2008 – 1 AR 678/06 – 3 Ws 139/08, NStZ 2009, 293 = MedR 2010, 36 mit krit. Anm. Spranger MedR 2010, 40.
- <sup>36</sup> NStZ 2009, 233; vgl. auch Weschka (Anm. 14), S. 41 ff.
- <sup>37</sup> BGH v. 6. 7. 2010 – 5 StR 386/09; BGHSt 55, 206 = NJW 2010, 2672 = NStZ 2010, 579; dazu Matthias Krüger – Johanna Gollnick, in: *Der Gynäkologe* 2010, 955.
- <sup>38</sup> Vgl. III 2 a der Urteilsbegründung; Schroth, NStZ 2009, 236.
- <sup>39</sup> Vgl. III 2 b der Urteilsbegründung.
- <sup>40</sup> Vgl. III 2 b der Urteilsbegründung.
- <sup>41</sup> BT-Drs 17/5451 Ulrike Flach u.a. v. 12. April 2011.
- <sup>42</sup> BGBI I 2011 vom 24. Nov. 2011 S. 2228.
- <sup>43</sup> Näher Susanne Schneider, *Präimplantationsdiagnostik und Schwangerschaftsabbruch*, in: Schreiber u.a. (Hg.), *Recht und Ethik* (Anm. 22), S. 193 ff., insbes. S. 201 ff.; kritisch Tanja Henking, *Wertungswidersprüche zwischen Embryonenschutzgesetz und den Regelungen des Schwangerschaftsabbruchs? Am Beispiel des Verbots der Präimplantationsdiagnostik*, Baden-Baden 2010, S. 244 f.
- <sup>44</sup> Vgl. Weschka, *Präimplantationsdiagnostik* (Anm. 14), S. 118 f.
- <sup>45</sup> Näher dazu Eser, *Forschung mit Embryonen* (Anm. 2), S. 284 ff.
- <sup>46</sup> EuGH Urteil vom 18. Oktober 2011 C-34/10, veröffentlicht unter [http://lexetius.com/2011\\_4884](http://lexetius.com/2011_4884) (16. 12. 2011).
- <sup>47</sup> Amtsblatt der Europäischen Gemeinschaften vom 30. Juli 1998, L 213/13(18).
- <sup>48</sup> Leitsatz 1 der Entscheidung.
- <sup>49</sup> Vgl. Leitsatz 2 der Entscheidung.
- <sup>50</sup> Leitsatz 3 der Entscheidung.
- <sup>51</sup> Hervorhebung vom Verfasser.
- <sup>52</sup> RN 27 der Entscheidung.
- <sup>53</sup> RN 36.
- <sup>54</sup> RN 37.
- <sup>55</sup> RN 38.
- <sup>56</sup> RN 33.
- <sup>57</sup> RN 34.
- <sup>58</sup> RN 35.
- <sup>59</sup> BVerfG 88, 203 (251) RN 151.
- <sup>60</sup> Vgl. Theodor Maunz – Günter Dürig-Herdeggen, Art. 1 I, Rn. 45 f.; Poscher, JZ 2004, 756 (760); Hilgendorf, JZ 2004, 331 ff. (338).

- 
- <sup>61</sup> Vgl. Landgericht Frankfurt Akt.-Z. 5/27 KLS 7570 Js 203814/03 (4/04), NJW 2005, 692 (693 ff.) mwNachw.; krit. hierzu jedoch Albin Eser, *Zwangandrohung zur Rettung aus konkreter Lebensgefahr – Gegenkritische Rückfragen zur sogenannten „Rettungsfolter“*, in: Felix Herzog – Ulfrid Neumann (Hg.): Festschrift für Winfried Hassemer, Heidelberg 2010, S. 713 ff.
- <sup>62</sup> Instruktiv Eser, *Forschung mit Embryonen* (Anm. 2), S. 285.
- <sup>63</sup> Vgl. auch Albin Eser, *Beginn des menschlichen Lebens*, in: Christoph Fuchs (Hg.): Möglichkeiten und Grenzen der Forschung an Embryonen: Symposium der Akademie für Ethik in der Medizin, Basel 1990, S. 113 ff.(S. 120 ff.); Henning Rosenau, *Der Streit um das Klonen und das deutsche Stammzellgesetz*, in: Schreiber u.a. (Hg.), *Recht und Ethik* (Anm. 22), S. 135 ff. (S. 153), der die gesetzgeberische Restriktion bei der Zulassung der Forschung mit Embryonen verfassungsrechtlich als nicht geboten betrachtet; gegen die Zuerkennung von Menschenwürde als subjektives Grundrecht Weschka, *Präimplantationsdiagnostik* (Anm. 14), S. 216.
- <sup>64</sup> Die Verwendung zu therapeutischen oder diagnostischen Zwecken, die auf den menschlichen Embryo zu dessen Nutzen anwendbar ist, kann hingegen Gegenstand eines Patents sein, vgl. Entscheidungsformel Nr. 2.
- <sup>65</sup> Erwägungsgrund 16 der Richtlinie, Amtsblatt der Europ. Gemeinschaften L 213/14 v. 30. 7. 1998: „Das Patentrecht muss unter Wahrung der Grundprinzipien ausgeübt werden, die die Würde und die Unversehrtheit des Menschen gewährleisten. Es ist wichtig, den Grundsatz zu bekräftigen, wonach der menschliche Körper in allen Phasen seiner Entstehung und Entwicklung, einschließlich der Keimzellen, sowie die bloße Entdeckung eines seiner Bestandteile oder seiner Produkte, einschließlich der Sequenz oder Teilsequenz eines menschlichen Gens, nicht patentierbar sind. Diese Prinzipien stehen im Einklang mit den im Patentrecht vorgesehenen Patentierbarkeitskriterien, wonach eine bloße Entdeckung nicht Gegenstand eines Patents sein kann.
- <sup>66</sup> Arthur Kaufmann, *Der entfesselte Prometheus. Fragen der Humangenetik und der Fortpflanzungstechnologien aus rechtlicher Sicht*, in: Rainer Flöhl (Hg.), *Genforschung – Fluch oder Segen?*, S. 299 ff. (266), zitiert bei Taupitz in Günther u.a., *Embryonenschutzgesetz* (Anm. 16), S. 81; vgl. auch Fateh-Moghadam, *Bioethische Diskurse* (Anm. 18), S. 40: „Die reflexive Leistung des Rechtsstaats besteht in der normativen Konstruktion eines Neutralitätsliberalismus“, ders. S. 45; zum Verhältnis von Recht und Ethik auch Urs Peter Böcher, *Präimplantationsdiagnostik und Embryonenschutz. Zu den Problemen der strafrechtlichen Regelung eines neuen medizinischen Verfahrens*, Göttingen 2004, S. 179.

# 5.

## Anfragen einer Juristin Statement

**Liane Wörner**

Dr. Liane Wörner (geb. 1975) ist akademische Rätin (a. Z.) und Habilitandin am Lehrstuhl für Strafrecht, Strafprozessrecht und Strafrechtsvergleichung an der Justus-Liebig-Universität Gießen. Veröffentlichungen u.a.: *The Effectiveness of Wiretapping and Electronic Surveillance to Fight against Terrorism* (Baden-Baden 2004); *Der fehlgeschlagene Versuch zwischen Tatplan und Rücktrittshorizont* (Baden-Baden 2010); *Beiträge zum deutschen und türkischen Strafrecht und Strafprozessrecht* (als Mitherausgeberin, Baden-Baden 2010).

---

*Das Statement von Dr. Liane Wörner schließt unmittelbar an die Referate des katholischen Moraltheologen Konrad Hilpert und des Juristen Walter Gropp an. Liane Wörner formuliert nun aus der Perspektive einer Juristin Fragen an die Theologie. Sie möchte (1) wissen, was die Theologie von der Jurisprudenz erwartet. Dabei muss die Theologie zur Kenntnis nehmen, dass sich das Recht nicht auf religiöse Begründungen stützen kann, da es seinen eigenen säkularen Prinzipien folgen muss. Das heißt aber nicht, dass in einer pluralistisch strukturierten Gesellschaft religiöse Argumentationen nicht bedeutungsvoll geblieben wären. – (2) Die Frage, wieweit theologische Lehren auf gesellschaftliche Veränderungen reagieren, wird am Beispiel der Entdeckung des Embryos verdeutlicht. Seitdem stellen sich Fragen auch religiöser Art, die naturgemäß vorher nicht gestellt werden konnten, z. B. wie der Embryo und seine Mutter zu schützen sind oder was beim Erkennen einer gefährlichen Erkrankung des Embryos zu tun ist. – (3) Bei der Frage, worin sich die theologischen Grundlehren in concreto unterscheiden und inwieweit dies juristisch relevant wird, lenkt sie den Blick auf die beiden großen christlichen Konfessionen in Deutschland, die beide auf der Schutzwürdigkeit des Embryos von Anfang an bestehen, während der Beginn der Schutzwürdigkeit vom Christentum, Judentum und Islam unterschiedlich angesetzt wird. – (4) Schließlich stellt Frau Wörner die Frage: Wie viel kann die Religion im Interesse der Fortpflanzung fordern und in Kauf nehmen? Sie sucht eine Antwort, indem sie hypothetisch von einer Religion ausgeht, für die die Weitergabe des Lebens eine grundlegende Aufgabe ist. Müssten sich da nicht alle Möglichkeiten, die die heutigen Wissenschaften zeigen, wahrgenommen werden, inklusive PID und IVF? – Zum Schluss fasst die Autorin zusammen, was die Forderung der Religion nach Strafbarkeit bzw. Straffreiheit in konkreten Fällen für das Recht bedeutet.*

---

### **A. Was erwartet der Theologe vom Juristen?**

Einerseits reicht die Macht des Faktischen weit. Schwangerschaftsabbruch und Reproduktionsmedizin machen mittlerweile weder vor den nationalen noch vor den

kulturellen Grenzen halt. Der nationalen Gesetzgebung und dem nationalen Recht kommen längst nicht mehr die Bedeutung bei der Gestaltung gesellschaftlicher Prozesse zu wie noch im frühen 20. Jahrhundert. Im Bereich der Medizintechnik gewinnen weitgehend wirtschaftliche Kräfte Bedeutung für die rechtlichen und ethischen Rahmenbedingungen.<sup>1</sup>

Andererseits bearbeitet und entscheidet das Recht die auftretenden Rechtsfragen zunächst gemäß seinen eigenen Prinzipien, ohne nach der religiösen Sicht zu fragen.<sup>2</sup> Wenn also auch in der jetzigen Debatte um den *richtigen* Schutz des vorgeburtlichen Lebens, sei es außerhalb oder innerhalb des Mutterleibs, betont wird, dass sich die deutsche Rechtsordnung bei historischer Betrachtung auf christlich-religiöse Ursprünge zurückführen lässt, so folgt daraus *nicht*, dass das geltende Recht durch seine Genese schon immer oder noch immer theologisch beeinflusst wäre.<sup>3</sup> Es folgt vielmehr eigenen Regeln. Ein „unmittelbarer Durchgriff“ auf religiöse Begründungsmuster erscheint in der aufgeklärten Rechtstradition eher ausgeschlossen. Hier sind die Gehalte des Rechts zumeist auf säkulare Begründungsformen umgestellt.<sup>4</sup>

Das heißt nicht, dass die religiöse Begründungsform an Bedeutung verloren hätte. Sie lässt sich allerdings nicht quantitativ, sondern nur qualitativ erfassen. Qualitativ zeigt sich sogar eine zunehmende Auseinandersetzung mit Fragen der Verfassung religiös pluralistischer Gesellschaften, und zwar in der höchstrichterlichen Rechtsprechung<sup>5</sup> wie auch in interdisziplinären Forschungsverbänden<sup>6</sup> und Projekten<sup>7</sup>. Im Recht ist der vielzitierte Bedeutungsrückgang der Religion in den Privatbereich weder im bioethischen Diskurs noch bei den Fragestellungen des pränatalen Lebensschutzes erkennbar. „Von einer (Selbst)Beschränkung der Religion(en) auf den Privatbereich [kann gar] keine Rede [sein].“<sup>8</sup>

Doch ist die religiöse Einflussnahme auf das Recht schon deshalb gerechtfertigt, weil die großen Religionen beanspruchen, an den politischen und rechtlichen Prozessen der modernen Gesellschaften aktiv und öffentlich mitzuwirken?<sup>9</sup> In der säkularen<sup>10</sup> pluralistischen Wertegesellschaft sollte es eher um *normativ übersetzte Achtung* gehen. Der Philosoph Jürgen Habermas (geb. 1929) spricht bereits von einer post-säkularen Konstellation und verlangt von der Religion wie vom Recht reflexive Leistungen in dem Sinne, dass sie das jeweils andere System erkenntnisgeleitet einbeziehen müssen.<sup>11</sup> Einen unmittelbaren Begründungsdurchgriff der Religion auf das Recht wird man also nicht erwarten dürfen.

## **B. Inwieweit reagieren theologische Lehren auf gesellschaftliche Veränderungen?**

Diese zweite Frage begrenzt und verdeutlicht den Erwartungshorizont des Juristen gegenüber dem Theologen, geht es um vorgeburtlichen Lebensschutz. Bei dem Mathematiker und Aphoristiker Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799) heißt es: „Sehr viele und vielleicht die meisten Menschen müssen, um etwas zu finden, erst wissen, dass es da ist.“<sup>12</sup> Das gilt besonders für den Foetus, der erst noch geboren wird. Die Wahrnehmung des Embryos im Mutterleib mittels Ultraschalltechnik und damit die *Sichtbarmachung des Unsichtbaren*<sup>13</sup> zeigt uns den Beginn seiner Individuation. Sie war bald verbunden mit seiner Verrechtlichung, nicht ohne Einschnitte in die Rechte der Mutter im Übrigen.<sup>14</sup> Das wirft

auch neue religiöse Fragen auf, nämlich zum Schutz der Mutter gegenüber dem (plötzlich) innerhalb und außerhalb des Mutterleibs wahrnehmbaren Embryo, aber auch Fragen zum (gleichen) Schutz männlicher und weiblicher Embryonen und zum Schutz solcher Embryonen, bei denen Ultraschall oder Genuntersuchung den Blick auf eine schwerwiegende Krankheit zulässt. Kann sich Religion jener Wahrnehmung entziehen?

Der Jurist Bernhard Schlink (geb.1944) weist darauf hin: „Als ... nach der Verantwortung der Physiker gefragt wurde, war die Atombombe längst geworfen. ... Als in den 70er Jahren die Entkoppelung von Sexualität und Fortpflanzung durch die Pille diskutiert wurde, war sie bereits vollzogen. Wenn heute auf die Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf insistiert wird ..., wachsen schon Kinder heran, die ... nur dank eines menschlichen Schöpfungsakts<sup>15</sup> entstanden sind. Die großen vergangenen und die große gegenwärtige ethische Debatte bestätigen, dass die Philosophie zum Belehren, wie die Welt sein soll, stets zu spät kommt.“<sup>16</sup> Man wird akzeptieren müssen, dass das Recht im pluralistischen Rechtsstaat nicht auf *partikular*-eindeutige Positionen beschränkt werden kann, weil es ein Meinungsspektrum abzubilden gilt. Vielmehr müssen auch die Grundrechte wachstumsfähig sein und auf gesellschaftliche und technische Herausforderungen reagieren können.<sup>17</sup> Daraus ergibt sich auch die Frage, ob die Theologie eine Beschränkung durch das Recht und die Beschränkung des Rechts akzeptieren kann? Auch die Theologie kann sich weder gesellschaftlichen Veränderungen entziehen, noch kann sie wahrgenommene Veränderungen einseitig für ihre Deutungen in Anspruch nehmen.

### **C. Worin unterscheiden sich die theologischen Grundlehren in concreto? Und inwieweit wird dies juristisch relevant?**

Wenn im Rahmen des vorgeburtlichen Lebensschutzes gesellschaftlich verbindliche Normen geschaffen werden sollen, so müssen sie mit einem Geltungsanspruch versehen werden können, der sich unabhängig von ethischen und religiösen *Partikular*vorstellungen formulieren lässt.<sup>18</sup> Denn das staatliche Neutralitätsgebot erfordert es, dass Freiheitsbeschränkungen in einer Sprache gefertigt sind, die allen Bürgern gleichermaßen zugänglich ist.<sup>19</sup>

Wenn darüber hinaus die moralische (religiöse) Rechtfertigung eine Rolle spielen soll, darf sie nicht im unverbindlichen Diskurs zwischen den Religionen enden. Bei den beiden großen christlichen Konfessionen in Deutschland lassen sich Gemeinsamkeiten im Hinblick auf den Schutz des Embryos feststellen, wenn sie von einer umfassenden Schutzwürdigkeit des Embryos ab dem Zeitpunkt der Kernverschmelzung ausgehen (selbst das ist historisch nicht unumstritten).<sup>20</sup> Dagegen soll die volle Schutzwürdigkeit im zudem stark fragmentierten Islam nach der dort vertretenen Beseelungslehre erst am 40., 80. oder 120. Tag beginnen oder aber der Beseelungslehre gar keine Bedeutung beigemessen werden.<sup>21</sup> Nach dem jüdischen Gesetz soll der Embryo erst mit der Geburt – im historischen Kontext vielleicht sogar erst danach – eigenständigen Personenstatus erhalten, allerdings bei bereits erhöhter Schutzwürdigkeit ab dem Beseelungszeitpunkt am 40. Tag.<sup>22</sup> Wird im Jüdischen weiter zwischen der Schutzwürdigkeit des Embryos außerhalb und innerhalb des Mutterleibs

unterschieden, so kommt dies den Interessen der Stammzellforschung entgegen (erlaubt sie nämlich) und zeigt sich an der entsprechenden Forschungspraxis (etwa in Israel).

Eine diskursive Auflösung scheint unmöglich. Der Einfluss einer Religion auf das Recht lässt sich in der (post)säkularen Gesellschaft jedoch nur diskursiv bestimmen und erfordert deshalb eine Auseinandersetzung mit Gemeinsamkeiten und Unterschieden.

Zentral hierfür sei schließlich als Frage formuliert:

#### **D. Wie viel kann die Religion im Interesse der Fortpflanzung fordern und in Kauf zu nehmen?**

Man stelle sich einmal abstrakt eine Religion vor, die die Fortpflanzung des Menschen und die „Weitergabe“ an kommende Generationen als die grundlegende Aufgabe ihrer Religionsgemeinschaft begreift. Paare, die in dieser Gemeinschaft leben und die auf natürlichem Wege keine Nachkommen zeugen können, kann sie schlechterdings nicht alleine lassen. Sie *muss* ihnen sogar – ist eine solche Möglichkeit entwickelt und bekannt – die künstliche Befruchtung erlauben oder gar nahe legen: „Seid fruchtbar und mehret Euch.“ Das bedeutet freilich nicht, zugleich eine Präimplantationsdiagnostik zulassen zu müssen. Doch müsste diese Religionsgemeinschaft nicht alles tun, um die Chancen eines betroffenen Paares auf die Erfüllung des Kinderwunsches und damit auf die Erfüllung der ihr grundlegend zugewiesenen Aufgabe zu erhöhen?<sup>23</sup> Ist dann nicht gerade die Präimplantationsdiagnostik das entscheidende Mittel zur Erreichung des Zwecks, indem die Erfolgsaussichten einer künstlichen Befruchtung erhöht werden?

Weitergehend: Wie viel darf man dem betroffenen Paar abverlangen? Darf es sich (der Vergleich ist bewusst schief) für einen medizinisch nicht notwendigen Wunschkaiserschnitt entscheiden, um Gefahren einer natürlichen Entbindung oder auch nur Schmerzen für die werdende Mutter abzuwenden, aber nicht vorgeburtlich den Gesundheitsstatus seines Embryos prüfen? Oder verlangt eine konsistent theologische Ausrichtung an der „Fortpflanzungsaufgabe“ dem Paar gar eine umfassende Pränatalsorge ab, um sämtliche „pränatal-programmierte“ Schäden – sei es durch Rauchen, Trinken, Stress oder „genetisch bedingte Schäden“ am Embryo – abzuwenden? Dambruchargumente muss man ernst nehmen, wie Konrad Hilpert in seinem Vortrag<sup>24</sup> einmal mehr deutlich gemacht hat. Aber besteht der Dambruch in der Zulassung von Präimplantationsdiagnostik oder findet er bereits in der Planung menschlicher Fortpflanzung statt (kann das Folgende als abundant weg?) in ihrem natürlichen Auftreten überhaupt? Und inwieweit kann sich eine Religion, die Grundsätze über Familie und Fortpflanzung formuliert, dem verschließen

#### **E. Zusammenfassung**

Die hier aufgeworfenen Fragen sind weder abschließend noch umfassend. Für den Juristen werden die Antworten der Theologie vor allem darin wesentlich, dass die pluralistische

Wertegesellschaft sich in ihrem gesetzten Recht möglichst in ihrem *vollständigen* Wertespektrum wahrnehmen kann und Wertekompatibilität ermitteln soll.<sup>25</sup>

Das Strafrecht greift mit seinem Schutz an jener Grenze bestehender Kompatibilität durch die Normierung von Verboten etwa der Tötung oder auch des Schwangerschaftsabbruchs ein. Solange die Theologie darüber noch hinausgehenden Schutz einfordert, ist das für die Betroffenen juristisch zunächst nicht problematisch. Denn dem Einzelnen ist es unbenommen, ob er/sie wegen seines/ihrer persönlichen Glaubens eine gesetzlich eingeräumte Möglichkeit, z.B. zum Schwangerschaftsabbruch nach Beratung, nicht wahrnimmt. Problematisch wird es aber dann, wenn im Diskurs der Religionen ein Werteschutz durch Schaffung von Straffreiheit bzw. umgekehrt durch Schaffung von Strafbarkeit gefordert wird. Hierfür mag die Diskussion um die Zulassung bzw. Strafbarkeit von Präimplantationsdiagnostik ein aktuelles Beispiel bilden.

---

<sup>1</sup> Ebenso deutlich Susanne Benöhr-Laqueur, *Buchbesprechung zu Oduncu/Platzer/Henn (Hrsg.) (2005) Der Zugriff auf den Embryo. Ethische, rechtliche und kulturvergleichende Aspekte der Reproduktionsmedizin*, in: *Ethik in der Medizin* 19 (2007/1), S. 70 (73) unter Verweis auf den Beitrag von Döring (im Band), *Der Embryo in China – eine Frage des Charakters?*, S. 126 (143).

<sup>2</sup> Bijan Fateh-Moghadam, *Bioethische Diskurse zwischen Recht, Ethik und Religion. Juristische Perspektiven – Zum Einfluss der Religion in bioethischen Beratungsgremien*, in: Friedemann Voigt (Hg.), *Religion in bioethischen Diskursen. Interdisziplinäre, internationale und interreligiöse Perspektiven*, Berlin/New York 2010, S. 31 (34).

<sup>3</sup> Vgl. weitergehend Thomas Gutmann, *Christliche Imprägnierung des Strafgesetzbuchs?*, in: Horst Dreier/Eric Hilgendorf (Hg.), *Kulturelle Identität als Grund und Grenze des Rechts, Akten der IVR Tagung vom 28.–30. 9. 2006 in Würzburg*, Stuttgart 2008, S. 295 (298), zur Unterscheidung zwischen Genesis und Geltung von Recht.

<sup>4</sup> Für einen umfassenden Ausschluss und allein funktionale Interpretation s. Fateh-Moghadam, *Bioethische Diskurse* (Fn. 2), S. 31 (35).

<sup>5</sup> Exemplarisch nur einige auch öffentlich diskutierte Beispiele: BVerfGE 93, 1 ff. (Kruzifix-Urteil); BVerfGE 102, 370 (Zeugen Jehovas); BVerfGE 104, 337 (Schächterverbot); BVerfGE 108, 282 (Kopftuchstreit); BVerfGE 125, 39 (Sonntagsschutz); siehe auch Fateh-Moghadam, *Bioethische Diskurse* (Fn. 2), S. 31 (37 in Fn. 27).

<sup>6</sup> Vgl. etwa das Münsteraner Exzellenzcluster „Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne“.

<sup>7</sup> Exemplarisch Voigt (Hg.), *Religion in bioethischen Diskursen*, als ein Ergebnis der Forschergruppe „Religion in bioethischen Diskursen“ an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München (aus dem Vorwort); vgl. auch Fuat S. Oduncu/Karin Platzer/Wolfram Henn (Hg.), *Der Zugriff auf den Embryo – Ethische, rechtliche und kulturvergleichende Aspekte der Reproduktionsmedizin*, Göttingen 2005, die in ihrem Projekt die bioethische Diskussion um den konkreten Kulturenvergleich ergänzen.

<sup>8</sup> Fateh-Moghadam, *Bioethische Diskurse* (Fn. 2), S. 31 (39). Anders Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt am Main 2005 (1967).

<sup>9</sup> Fateh-Moghadam, *Bioethische Diskurse* (Fn. 2), S. 31 (39).

<sup>10</sup> Zu Christentum und Säkularisierung und der notwendigen Begriffsanalyse der „Säkularisierung“ als „Wirkung der Moderne auf die religiöse Prägung der vorausgehenden Kultur“ zwischen „Entchristlichung“ und „Ent-Theologisierung“ vgl. zusammenführend Lombardi Vallauri, *Philosophisch-theologischer Prolog. Der Problemhorizont „Christentum, Säkularisation und modernes Recht“*, in: Gerhard Dilcher – Ilse Staff (Hg.), *Christentum und modernes Recht – Beiträge zum Problem der Säkularisierung*, Frankfurt am Main / Baden-Baden 1984, S. 14 (16f.); vgl. deutlich auch im gleichen Band Ilse Staff, *Zum Thema*, S. 21 (25ff.) insbesondere die Kontroverse um Einheit und Pluralität aufgreifend.

<sup>11</sup> Jürgen Habermas, *Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger*, in: ders., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 2005, S. 119 (146f.). Bereits problematisiert bei Niklas Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1993, insb. S. 25ff., 279f.

- <sup>12</sup> Georg Christoph Lichtenberg, *Der Selbstdenker*, in: ders., Dieses und Jenes, Zürich 1991 (Neudruck/Originalausgabe Stuttgart 1910 unter dem Titel „Lichtenberg. Ein verkleinertes Bild seines Gedankenlebens“), S. 27 (33).
- <sup>13</sup> Eindrücklich Barbara Duden, *Der Frauenleib als öffentlicher Ort*, München/Frankfurt am Main 1991, S. 22ff., beschrieben anhand des sog. „Nilsson-Effekts“ als ein „Sehen“ auf Befehl, bei dem die Frau letztlich zum „uterinen Versorgungssystem“ verkommt (schon S. 10).
- <sup>14</sup> Auch die ohne jede Frage vorausschauend denkende Einführung der Beratungspflicht ist insoweit nur eine Antwort auf die bereits zuvor entstandene Fragestellung.
- <sup>15</sup> Meint im Reagenzglas.
- <sup>16</sup> Bernhard Schlink, *Aktuelle Fragen des pränatalen Lebensschutzes*, Berlin 2002, S. 1, mit Verweis auf Jürgen Habermas, *Dankesrede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels* am 14. Oktober 2001, Sonderdruck des Börsenvereins des deutschen Buchhandels, Frankfurt am Main 2001, S. 53f.; auch: <http://www.glasnost.de/docs01/011014habermas.html> (27. 11. 2011).
- <sup>17</sup> Ralf Müller-Terpitz, *Recht auf Fortpflanzung*, in: Helmut Frister – Dirk Olzen (Hg.), *Reproduktionsmedizin – Rechtliche Fragestellungen*, Düsseldorf 2010, S. 9 (14), der jene Anschlussfähigkeit der Grundrechte aber selbst in Zweifel zieht, wenn er im Weiteren doch die Forderung nach einem eigenen und eigenständigen Grundrechtsparagrafen über die Fortpflanzung aufstellt (S. 25).
- <sup>18</sup> So deutlich auch Fateh-Moghadam, *Bioethische Diskurse* (Fn. 2), S. 31 (43).
- <sup>19</sup> Habermas, *Religion in der Öffentlichkeit* (Fn. 11), S. 119ff. / 126ff.
- <sup>20</sup> Vgl. nur Gerhard Höver/Ulrich Eibach, *Die aktuelle Biomedizin aus der Sicht der christlichen Kirchen*, in: Silke Schicktanz u.a. (Hg.), *Kulturelle Aspekte der Biomedizin – Bioethik, Religionen und Alltagsperspektiven*, Frankfurt am Main 2003, S. 16 (22). Auch im Rahmen der hiesigen Tagung wurde dies ausführlich diskutiert.
- <sup>21</sup> İlhan İlkilic, *Die aktuelle Biomedizin aus der Sicht des Islam*, in: Schicktanz u.a. (Hg.), *Kulturelle Aspekte der Biomedizin*, S. 56 (62ff.); im Überblick auch Fateh-Moghadam, *Bioethische Diskurse* (Fn. 2), S. 31 (42).
- <sup>22</sup> Yves Nordmann/Michel Birnbaum, *Die aktuelle Biomedizin aus der Sicht des Judentums*, in: Schicktanz u.a. (Hg.), *Kulturelle Aspekte der Biomedizin*, S. 84 (97ff.); siehe auch Lilian Marx-Stölting, *Jüdische Perspektiven auf bioethische Fragestellungen und ihre Rolle in bioethischen Diskursen in Deutschland*, in: Voigt (Hg.), *Religion in bioethischen Diskursen*, S. 267 (277f.).
- <sup>23</sup> Nach Müller-Terpitz, *Recht auf Fortpflanzung* (Fn. 17), S. 15, greifen Beschränkungen der In-Vitro-Fertilisation und der Präimplantationsdiagnostik jedenfalls mittelbar in das Grundrecht auf Fortpflanzung ein (so es sich aus Art. 6 GG ergibt) und bedürfen mithin der Rechtfertigung.
- <sup>24</sup> Konrad Hilpert, *Lebensschutz in Zeiten biomedizinischen Fortschritts*, im vorliegenden Dossier; weitergehend auch ders., *Religion in den bioethischen Diskursen Deutschlands*, in: Voigt (Hg.), *Religion in bioethischen Diskursen*, S. 187ff.
- <sup>25</sup> Zur Säkularisierung der Strafrechtsbegründung vgl. Wolfgang Naucke, *Christliche, aufklärerische und wissenschaftstheoretische Begründung des Strafrechts (Luther-Beccaria-Kant)*, in: Dilcher – Staff (Hg.), *Christentum und modernes Recht*, S. 213 (219f.): „Das Überdauernde ist die Begründbarkeit des Strafrechts. Es ändert sich nur der Rahmen, in dem die Begründung diskutiert wird.“ Vgl. auch im gleichen Band mit Bezug zum Strafrecht kritisch zum Konzept der Säkularisation: Winfried Hassemer, *Religionsdelikte in der säkularisierten Rechtsordnung*, S. 232 (239f.).

# 6.

## Wortmeldung eines evangelischen Theologen

**Hans G. Ulrich**

Prof. Dr. Hans G. Ulrich (geb. 1942) ist ehemaliger Inhaber des Lehrstuhls für Systematische Theologie II (Ethik). Nach vielen Stationen war er zuletzt an der Universität Erlangen-Nürnberg tätig. Während dieser Zeit übernahm er 1991 auch eine Lehrtätigkeit am Department for Religious Studies der University of Georgia (Athens, Ga.) und am Graduiertenkolleg "Kulturhermeneutik" an der Universität Erlangen-Nürnberg (2003-2007). Seine Forschungen und Publikationen zu Fragen der Bioethik finden weithin Anerkennung.

---

*Als evangelischer Ethiker/Sozialethiker ergänzte Prof. Ulrich auf der Münchner Tagung die Darlegungen seines katholischen Kollegen, Prof. Hilpert. Einleitend erläuterte er, dass sich evangelische Christen schon länger in vielfacher Weise mit Fragen der Ethik, die sich aus dem medizinischen Fortschritt stellen, auseinandergesetzt und auch an der ökumenischen Diskussion und am Gespräch mit dem Judentum teilgenommen haben. Die Wurzeln für die Verständigung zwischen den Wissenschaften und der evangelischen Ethik liegen für evangelische Christen in der biblischen Überlieferung und ihrer Auslegung. An dieser Norm muss sich der innerprotestantische Pluralismus messen lassen, sie ist auch grundlegend für den christlich-jüdischen Dialog. Das Juden und Christen Gemeinsame sollte für die Mitgestaltung von Recht und Gesetzgebung maßgeblich sein.*

*Die heutigen medizinischen Möglichkeiten stellen die Ethik vor völlig neue Probleme. Sie geben Anlass, auch grundsätzlich darüber nachzudenken, was denn der Mensch ist bzw. was es bedeutet, dass der Mensch Person ist. Nur so kann man zu vertretbaren Überlegungen z. B. hinsichtlich des reproduktiven Klonens oder des Umgangs mit Embryonen kommen.*

*Ferner ist das gelebte Ethos unserer Lebenswelt zu befragen, sofern es sich im Kontext des Hörens auf Gottes Wort bewegt. Dabei zeigt sich – so die These von Ulrich –, dass die Gleichursprünglichkeit der Menschen zu diesem Ethos gehört. Sie begründet die unbestreitbare Gleichrangigkeit und Einzigkeit aller Menschen, die nicht erst durch einen Akt der Anerkennung zustande kommt. Da dieses Ethos letztlich nicht rational bewiesen werden kann, trifft die evangelische Ethik keine Definition vom „Beginn des menschlichen Lebens“, sondern bezieht sich auf das gelebte Ethos. So ist z. B. eine Tötung von Embryonen grundsätzlich nicht zu rechtfertigen. Allerdings ist es immer notwendig, in Konfliktfällen Hilfestellung zu geben, die jedoch das Gebot nicht negiert oder aufgibt, auch wenn es von ihm abweicht.*

*Was das konkret, für Schwangerschaftskonflikte, den Schutz für Embryonen, die Gewinnung von Stammzellen, die Reproduktionsmedizin oder die Präimplantationsdiagnostik bedeutet, wird im Einzelnen durchdekliniert. Dabei ergeben sich eher Übereinstimmungen mit den*

*jüdischen und eher Unterschiede zu katholischen Auffassungen. Für alle Fälle gilt, dass ethisches Urteilen vom Glauben und der Hoffnung, wie sie im Wort Gottes beschlossen sind, nicht zu trennen ist.*

---

## **Disposition der Verständigungspraxis**

Evangelische Christen haben sich intensiv an den Diskussionen und Verständigungsprozessen um die Fragen und Probleme beteiligt, die mit dem medizinischen Fortschritt verbunden sind. Dies hat in vielen Gemeinden, Kliniken, Arbeitsgruppen, Konferenzen, kirchleitenden Gremien und nicht zuletzt im Religionsunterricht und in der Predigt stattgefunden. Dazu hat es auch vielfältige Gespräche mit römisch-katholischen Christen gegeben, wie nicht zuletzt in der gemeinsamen Arbeit für die „Woche für das Leben“<sup>1</sup>. So ist inzwischen ein differenzierter Kontext ökumenischer Bioethik entstanden, der auch Stimmen der orthodoxen Kirchen einschließt.<sup>2</sup> Dazu gehört auch die Verständigung innerhalb des jüdisch-christlichen Dialogs, in dem bestimmte inhaltliche und methodologische Fragen ihren besonderen Ort haben – wie grundlegende theologische Fragen zum Verständnis des Menschen im Kontext des biblischen Redens von Gott<sup>3</sup> und Fragen zum Verhältnis von biblischer Tradition und ethischer Urteilsbildung. Ebenso sind die Diskurse zwischen den beteiligten Wissenschaften zu nennen, die in Gremien (wie dem „Nationalen Ethikrat“) oder an den Universitäten stattgefunden haben.

Der Vorgang der Verständigung zwischen ethischen Traditionen und Wissenschaften selbst ist von evangelischer Seite mitverhandelt worden. Dazu gehört im Besonderen die Frage nach den *Wurzeln christlicher Ethik in der biblischen Überlieferung und ihrer Auslegung*. Mit der biblischen Überlieferung ist ein Entdeckungs- und Begründungszusammenhang der Urteilsbildung und Verständigung gegeben, der in dem Gespräch zwischen Juden und Christen immer in besonderer Weise befragt und erkundet worden ist. Dies zeigen auch die kirchlichen Denkschriften zum jüdisch-christlichen Gespräch, die artikuliert haben, wie sie dem biblischen Verständnis folgen, so dass auch dieser Zusammenhang in wichtigen Details präsent geworden ist. Der biblische Kontext ist zugleich der gemeinsame öffentliche, sofern es gilt, in ihm die Urteile zu gewinnen, die ein gemeinsames Ethos erschließen. Hier hat dann auch die Diskussion um den „Pluralismus“ in den gegenwärtigen Gesellschaften ihren Ort, der in seinen Konturen und Grenzen in Bezug auf einen artikulierbaren Konsens wahrgenommen werden muss, sonst wäre „Pluralismus“ nicht fassbar. Das gilt ebenso für die evangelische Ethik selbst, in der vielfach ein Pluralismus ethischer Auffassungen für einzelne Christen als notwendig festgestellt wurde. In den Fragen des bio-medizinischen Fortschritts geht es schließlich um erkenntnisfähige Urteile, die das gemeinsame Ethos betreffen und in diesem Sinne auch um eine „res publica“, das meint: eine öffentliche Angelegenheit, in der sich Menschen zusammenfinden. Damit verbunden ist die Aufgabe, dieses Gemeinsame in Gesetzen und im Recht zu artikulieren.

Mit dieser Disposition ist gegeben, dass es Differenzen und Spannungen geben kann zwischen dem, was im Rechtssystem festgehalten wird und dem gelebten Ethos von Juden

und Christen. Hierzu bedarf es immer neu einer Diskussion über die Aufgaben und Grenzen staatlicher Gesetzgebung in ihrem Verhältnis zu dem, was Christen wie alle Bürger als ihr Ethos gesellschaftlich realisieren. Die Diskussionen um medizin-ethische und bio-ethische Fragestellungen sind begründetermaßen an dieser Schnittstelle geführt worden. So haben evangelische Christen zu bestimmten Gesetzesvorhaben, wie z.B. zur Forschung an Stammzellen Argumente eingebracht und insofern auf einen Konsens hingearbeitet. Eine Beschreibung dieser Diskussionslage ist mit dem Hinweis auf einfache Alternativen wie „liberal“ und „konservativ“ nicht sinnvoll zu leisten. Vielmehr zeichnet sich in den kirchlichen Verlautbarungen ebenso wie in der explizit ethischen Debatte ab, dass alles darauf ankommt, in welcher Weise die je eigene Tradition des Glaubens und Hoffens Erkenntnisse erschließt, die der öffentlichen Konsensfindung und das heißt der im Konsens aufgefundenen Wahrheit dienen. Was immer an Übereinkunft für die Gesetzgebung auszuhandeln ist, kann nicht ohne Verbindung bleiben zu dem, was als Konsens aufzufinden ist, auch wenn dies nicht ohne Differenz und Spannung bleibt.

### **Neue Wege der Verständigung**

Evangelische Christen finden sich im Blick auf den biomedizinischen Fortschritts wie alle in der Situation, dass die damit verbundenen Fragen und Probleme gemessen an bisherigen Denk- und Urteilserfahrungen in vieler Hinsicht grundlegend neu sind, sofern sie die Frage betreffen, was unabdingbar zu uns Menschen gehört. Dies zu verhandeln erfordert ein entsprechendes Forum, auf dem fundamentale Fragen wie die Frage nach der *conditio humana* (der konkreten geschichtlichen Verfasstheit des Menschen) oder der „Natur des Menschen“, ihre Wahrnehmung und Bewahrung zur Sprache kommen kann.<sup>4</sup> Jedenfalls bedarf es der Klärung, inwiefern die Wahrnehmung und Bewahrung dessen, was zu uns Menschen gehört (inklusive der Veränderungen und Entwicklungen), wirklich auf der Tagesordnung ist, die sich mit dem medizinischen Fortschritt zu befassen hat. Inwiefern ist es z.B. „Die Zukunft der menschlichen Natur“<sup>5</sup>, oder wie wird das leitende Thema wirklich lauten müssen und welche weiteren Fragen und Topoi (Themen) gehören dazu?

In der Diskussion um das „reproduktive Klonen“ von Menschen hat sich z.B. abgezeichnet, dass mit dieser spezifischen medizinischen Technik die ausdrückliche Wahrnehmung von nie befragten Kennzeichen menschlicher Existenz, die das politische Zusammenleben betreffen, akut wird. Es ist in den Blick gekommen, dass die Gleichheit der Menschen, die unbedingt vorausgesetzt ist, ihrerseits die Gleichursprünglichkeit von Menschen voraussetzt, die mit dem für alle Menschen gleichen Werden gegeben ist. Würden Menschen von Menschen in bestimmter Weise „gemacht“, entstünde eine eigene Form der Ungleichheit und Abhängigkeit. Die Gleichheit der Menschen auch in der Gleichursprünglichkeit zu wahren, bleibt insofern auf der Tagesordnung, die das Zusammenleben aller betrifft. Damit folgt die Diskussion Unterscheidungen, in denen die Wirklichkeit fassbar wird, in der Menschen selbstverständlich zusammenleben und die nicht in Frage steht. Das gilt auch für andere Sachverhalte – auch wenn diese nicht nur zwingende moralische, rational fixierbare Grundlagen des politischen Gemeinwesens, sondern darüber hinaus die Bewahrung eines

gemeinsamen „Ethos“ betreffen, weil dieses „Ethos“ für das steht, was die gemeinsame „Welt“ trägt, wenn es denn nicht durch grundlegende Eingriffe verändert wird.

So hat sich in der Diskussion gezeigt, dass die verschiedenen Kriterien dafür, dass der „Embryo“ vom ersten Stadium an als Mensch zu verstehen ist und zu gelten hat, nicht für sich stehen und so nicht tragfähig sind – weder das Argument des kontinuierlichen Werdens, noch das der Identität, der Potentialität oder der Spezieszugehörigkeit.<sup>6</sup> Es zeichnet sich ab, dass das „Woraufhin“ der Konsensfindung artikuliert werden muss – und dass dies nicht in einer unüberschreitbar begrenzten rationalen Begründung zu fassen ist, sondern in einem gelebten Ethos zur Geltung kommt, also in einer Lebenswelt, die Menschen miteinander teilen – wie eben die Gleichursprünglichkeit – und die nicht zur Disposition steht. *Die Gleichursprünglichkeit gehört zu diesem Ethos und bewahrt die unbestreitbare Gleichrangigkeit und Einzigkeit aller Menschen, die nicht erst durch einen Akt der Anerkennung zustande kommt.* Dies ist Teil des gemeinsamen Ethos, für das die Christen auf ihre Weise einstehen, jenseits dessen diese gemeinsame Welt in unabsehbarer Weise eine andere wäre.

Dieses Beispiel zeigt wie die Diskussion um das Menschsein und Mensch-bleiben des Menschen auf ein gelebtes Ethos verwiesen bleibt, das zwar rational nachzuvollziehen, nicht aber rational begründet werden kann. Wegen dieser Nicht-Begründbarkeit hat die evangelische Ethik in bestimmten Diskussionen, wie den um den „*Beginn menschlichen Lebens*“, keine definitiven Aussagen getroffen, sondern ist dabei geblieben, das gelebte Ethos im Kontext des zu hörenden Wortes Gottes zu beschreiben und zu bestimmen. In Bezug darauf ist durchaus ein Konsens gegeben, in dem es jedenfalls keine Rechtfertigung für die Tötung von „Embryos“ geben kann. Wer Gründe dafür angeführt hat, musste dies im Widerspruch dagegen tun. Davon zu unterscheiden ist die Aufgabe, Hilfestellung in Konfliktlagen zu geben, auch Hilfestellung durch ethische Beratung. Damit können nicht irgendwie faktisch gegebene Konfliktlagen gemeint sein, sondern solche, die sich wiederum mit ethischen Kriterien fassen lassen. Dies bedeutet keineswegs, dass damit die Ethik zu einer Art „Güterabwägung“ oder zu einer Kompromissethik übergeht. Konfliktbearbeitung und Güterabwägung folgen in der Argumentation gänzlich verschiedenen, ja widersprüchlichen Logiken. Konflikte sind dann gegeben, wenn eben keine Güterabwägung möglich ist. In der evangelischen Ethik ist auch der *Schwangerschaftsabbruch im Sinne einer ethischen Konfliktbearbeitung* verhandelt worden. Das Gebot nicht zu töten wird in seiner Geltung dadurch nicht relativiert, vielmehr wird – im Gegenteil – versucht, zu helfen, dieser Geltung auch in spezifischen Konfliktlagen zu entsprechen. Ethische Konfliktbearbeitung führt nicht notwendig in eine Art von „Situationsethik“, die im Gegensatz zu einer Prinzipienethik steht. Evangelische Ethik lässt sich nicht in solchen Alternativen erfassen, sofern sie ihrer Tradition entsprechend dabei bleibt, Ethik eines gelebten, von Gottes Wort bestimmten Ethos zu sein. Sofern auf Seiten der akademischen Ethik andere Auffassungen vertreten werden, verbleiben diese in den Grenzen von Argumentationsstrategien, die spezifische Begründungsziele verfolgen.<sup>7</sup>

Auch die rechtliche Regelung des Schwangerschaftsabbruchs (wie auch das *Embryonenschutzgesetz*) bewahrt die Grundlinie des unbedingten Schutzes des „Embryos“, sofern sie bei aller Differenzierung im Einzelnen prinzipiell am Tötungsverbot für

Embryonen festhält, auch wenn sie – in den Grenzen rechtlicher Regelung – Notausgänge für spezifische, definierte Einzelfälle freilässt, deren Benutzung aber mit keiner letztgültigen Rechtfertigung versehen ist. Darin ist der Unterschied gesetzt zwischen gesetzlichen Regelungen, die notvolle Konflikte von Rechtssubjekten betrifft und die bestimmte Schutzfunktionen übernimmt, gegenüber solchen Regelungen, die weitgreifende, allgemeine Konfliktlagen zu fassen suchen und aufheben.

Die Aufgabe einer Ethik der Konfliktbearbeitung ist von evangelischer Seite auch in Bezug auf die neuen Techniken der sog. „Reproduktionsmedizin“ wahrgenommen und diskutiert worden. Auch hier ist die Grenze zu markieren zwischen dem, was zu begründen oder zu rechtfertigen ist und dem, was ethisch als Konflikt zu bearbeiten ist.<sup>8</sup> Deutlich ist, dass „künstliche Befruchtung“ – auch im ethischen Sinne – eine therapeutische Bedeutung hat, die einer spezifischen ärztlichen Indikation entspricht. Es ist auch hier wieder entscheidend, dass sich die Ethik an ein gelebtes Ethos hält – hier auch an das ärztliche Ethos –, das in seiner eigenen Logik konsistent ist, sofern der Arzt keinen anderen Zielsetzungen dienen kann als therapeutischen. Dies gilt, solange „künstliche Befruchtung“ eine ärztlich-medizinische Praxis bleibt. Hier kann die evangelische Ethik einer klaren Grundlinie folgen.

Diese Unterscheidungen betreffen schließlich auch andere akut gewordene medizinische Möglichkeiten, wie die *Präimplantationsdiagnostik*. Die gegensätzlichen Voten, die der Nationale Ethikrat dazu vorgelegt hat, zeigen, dass auf der einen Seite evangelische und katholische Mitglieder des Ethikrates eine gemeinsame Grundlinie verfolgen, die zur Ablehnung der Präimplantationsdiagnostik führt, weil sie nach dem Urteil dieser Ratsmitglieder keine Konfliktlösung darstellt.<sup>9</sup> Sie formulieren: „Unstrittig ist in dieser Debatte, dass Wege gesucht werden müssen, betroffenen Paaren zu helfen, soweit es medizinisch möglich sowie ethisch und sozial verantwortbar ist. Strittig ist, ob die PID eine Lösung dieser bedrängenden Probleme sein kann und darf. Die Unterzeichner dieses Votums vertreten die Auffassung, dass dies nicht der Fall ist.“ (112). Damit ist deutlich, dass das Kriterium der Konfliktbearbeitung entscheidend bleibt, so dass geprüft werden muss, inwiefern medizinische Techniken dem entsprechen können.

### **Urteilen – eine gemeinsame Welt in der Perspektive von Glaube und Hoffnung**

Wenn darüber diskutiert wird, wie Christen urteilen, dann setzt dies voraus, dass den Christen ein solches Urteil im Besonderen zukommt, weil sie gefragt sind, wie sie in ihrem Urteil dem entsprechen, was sie glauben und hoffen. Dies ist vor allem dort der Fall, wo Urteile anstehen, die die menschliche Existenz, die *conditio humana* und die damit gegebene menschliche Lebensform betreffen. Dies gilt auch für den jüdisch-christlichen Dialog, der hierzu geführt worden ist.<sup>10</sup> *Ethisches Urteilen ist vom Glauben und der Hoffnung, wie sie im Wort Gottes beschlossen sind, nicht zu trennen*, weil das Urteilen ohne die Bindung an den Glauben und die Hoffnung ohne ein gegebenes Woraufhin und so auch ohne bestimmten Inhalt wäre. Urteilen erfolgt in Unterscheidungen, in denen die Wirklichkeit erscheint, die von dem bestimmt ist, was im Glauben und in der Hoffnung von Gott präsent wird.<sup>11</sup> Entsprechend ist auch vom „Menschen“ urteilend in Unterscheidungen zu reden. Evangelische Ethik hat daher

nicht direkt von der menschlichen „Natur“ gesprochen, sondern davon, wie innerhalb des Redens von Gottes Wirken vom Menschen und von dem, was zu ihm gehört und was sein Leben trägt, zu reden ist.

Zentral diskutiert wurde auch in der evangelischen Ethik die Unterscheidung zwischen "menschlichem Leben" und einem „Menschen“, der nicht nur Exemplar einer Spezies ist. Mit „menschlichem Leben“ wird etwas Gegebenes bezeichnet, an dem Menschen Anteil haben, im Unterschied zu der Rede von einem „Menschen“, der für einen anderen ein singuläres Du ist. Diese Unterscheidung, die auch als *Unterscheidung von „menschlichem Leben“ und „Person“* entfaltet worden ist (was einen entsprechenden Begriff vom Person-Sein voraussetzt), ist mit dem Glauben und der Hoffnung gegeben, dass „Menschen“ nicht allein im Blick auf den Verlauf einer bestimmten, von Bedingungen abhängigen Prozedur in ihrem Entstehen zu begreifen sind, sondern „von Anfang an“ als Menschen im Werden erscheinen, als Menschen, denen „von Anfang an“ Gottes Verheißung gilt, dass sie berufen sind, Gottes Geschöpfe und Gottes Kinder zu sein.<sup>12</sup> „Von Anfang an“ – das heißt: Es macht für diesen so artikulierten Glauben keinen Sinn, davon zu sprechen, dass erst ab einem bestimmten Entwicklungspunkt Gottes Verheißung gelten würde. Damit ist auch festgehalten, dass vom „Menschen“ nicht zu reden ist, indem seine wie auch immer bedingte physische Existenz abgetrennt würde davon, was seine Bestimmung und Berufung ist. Wer vom „Embryo“ oder von „befruchteten Eizellen“ spricht, löst eben diesen Zusammenhang auf, sodass nicht mehr gesagt werden kann, was „seine“ Berufung ist. Wenn ein „Embryo“ eingefroren wird, dann ist er de facto durch menschlichen Eingriff seines Werdens und seines Lebenszusammenhanges beraubt, auch wenn der menschliche Eingriff selbst nicht darauf zielt. Es ist daraus gefolgert worden, dass eben dann von „menschlichem Leben“ zu reden ist, mit dem auf eigene Weise verfahren werden kann – nicht wie mit einem Menschen.<sup>13</sup> Doch damit wird weg-interpretiert, was faktisch vorliegt, nämlich „Embryos“, die in diesen Status durch menschlichen Eingriff gekommen sind und so auch in die direkte menschliche Verantwortung. Diese trifft hier auf Grenzen moralischer Rechtfertigung.

Grenzen moralischer Rechtfertigung und ethischer Begründbarkeit<sup>14</sup>, die hier sichtbar werden, sind auch mit Grenzen des Machbaren verbunden, so hier mit Grenzen im Verfahren der künstlichen Befruchtung. Auf Grenzen des Machbaren und des jeweiligen Wissens und Verstehens verweist auch die von wissenschaftlicher Seite vielfach, aber nicht ausschließlich vertretene Auffassung, dass der „Verbrauch“ von „Embryonen“ – auch bei der *Gewinnung von Stammzellen* – unverzichtbar ist. Dagegen jedoch steht die Frage nach Alternativen für die Forschung und damit auch die Frage nach der gezielten Erforschung dieser Alternativen. Dies wiederum ist verbunden mit der Frage, in welchen Zeiträumen und in welcher Perspektive Erfolge erwartet werden, bzw. in welcher Weise hier ein Wettlauf entsteht, der seine eigene Dynamik hat. Der Verweis auf die Freiheit wissenschaftlicher Forschung, d.h. die Freiheit der Forschung gegenüber dem gesetzgeberischen Eingriff, bleibt unreflektiert, wenn diese Freiheit nicht zugleich im Blick auf ethische Grenzen, auch unabhängig von einer gesetzgeberischen Kontrolle, betrachtet wird. Die aufzufindende Begrenzung ist nicht nur ein Problem der eingesetzten Mittel, sondern ein Problem der Setzung von Forschungszielen in der ganzen Reichweite einer Wissenschaft, auch in ihrer zeitlichen Erstreckung. Es ist für die Forschung selbst von besonderem Interesse, diese ethische Bedingtheit zu verstehen, und die

Forschung selbst trägt zum Verstehen und Erfassen dessen bei, was es zu schützen gilt.<sup>15</sup> Das setzt voraus, dass die von der Forschung mitgetragene gemeinsame Urteilsfindung diesen Weg nicht abkürzt, sondern bereit, ja daran interessiert ist, dieser Urteilsfindung Zeit und Raum zu lassen. Für die evangelische Ethik ist dies insofern im Besonderen im Blick, als sie nicht allgemein vom Menschen und seiner „Subjektstellung“ als Akteur sprechen kann, deren Reichweite unbestimmt bleibt, sondern von dem Menschen, dem die Verheißung Gottes gilt, dass er dazu berufen ist, in allem, was ihm aufgetragen ist, Gottes Geschöpf und Gottes Kind zu bleiben.

Daraus folgt eine Praxis der Verständigung, die darauf setzt, im Konsens aufzufinden, was die gegebene Wirklichkeit ist, die in Gottes Geschichte ihre Konturen hat und der seine Verheißung gilt. Was sich daraufhin dann als Differenz abzeichnet, verbleibt jedenfalls innerhalb dieser mit dem Wort Gottes gegebenen Wirklichkeit, die nicht durch menschliche Grenzziehungen definiert ist. Differenzen können nicht mit dem Verweis auf „Pluralismus“ stehen bleiben, sofern sie ein anderes „Woraufhin“ der Verständigung und andere Verständniswege voraussetzen, um die gestritten werden kann. So kann nicht stehen bleiben, dass sich die einen auf die „*Vernunft*“ berufen, die anderen auf ein „*Gewissen*“ und wieder andere auf den „*Glauben*“. Es geht mit dem Glauben und der Hoffnung – das werden evangelische Christen auf ihre Weise unterstreichen – um eine auch vom Glauben und der Hoffnung her urteilend erschlossene gemeinsame Welt, die dann schon im Verfahren nicht mehr in den Blick kommen kann, wenn dies nicht als unabdingbares Ziel gilt, sondern „etwas“ anderes in den Vordergrund rückt, dessen Geltung oder Bedeutung behauptet werden soll.

### **Ein gemeinsames Projekt**

So kann von evangelischer Seite die Aufgabe in einer Konsensfindung gesehen werden, an der per se alle beteiligt sind, die urteilend die Welt zu erfassen suchen. Dieser Konsens ist nicht herzustellen oder auszuhandeln, sondern durch ein Aufeinander-Hören und ein gemeinsames Suchen aufzufinden. Daher werden alle Perspektiven gebraucht, die in einem solchen Konsens zusammenlaufen können. Dies ist denn das weitreichende Projekt, das vor Augen steht und viele Lücken und Bruchstellen aufweist. Das betrifft z.B. die Folgerungen, die sich auch den Erkenntnissen zu den komplexen genetischen Bedingungen von Behinderung und Krankheit ergeben. Das Verstehen dieser Zusammenhänge ist erst am Anfang, wie an dem Projekt „Encode“ zu sehen ist. Dies kann manche Erwartungen oder Befürchtungen in Bezug auf das Sichtbarwerden und Prognostizieren von Erbkrankheiten grundlegend verändern.

Dass zugleich in der Gesetzgebung und in richterlichen Urteilen entschieden werden muss, heißt nicht, dass damit die Welt „gesetzt“ wird, die es zu erkunden gilt. Nicht überraschend zeigt der Vergleich zwischen verschiedenen Kontexten der Gesetzgebung – unabhängig von ihren konstitutionellen Voraussetzungen – wie z.B. der Vergleich zwischen Israel und Deutschland eine komplexe Vielfalt von Differenzen und – mehr noch – Überschneidungen.<sup>16</sup> Dies kann als Zeichen dafür verstanden werden, dass wir uns in einem solchen gemeinsamen

Projekt befinden, das – wie zu hoffen ist – so weitergeführt wird und nicht mit den Entscheidungen als erledigt gelten kann, die so oder so getroffen worden sind.

Wenn von verschiedenen Perspektiven die Rede sein soll, und somit auch von einer „evangelischen“ im Sinne einer evangelischen kirchlichen Lehrbildung, dann ist vorausgesetzt, dass die Verständigung auf Konsensfindung im Verstehen der Wirklichkeit zielt, wie sie uns gegeben ist. Das heißt *nach evangelischem Verständnis, es gilt die Perspektive auf eine Welt, die Gott mit sich versöhnt hat*<sup>17</sup>, sichtbar werden zu lassen. Diese Welt ist nicht in diesen oder jenen von Menschen gesetzten Zielen zu fassen, die eben allzu rasch dazu führen können, dass sie im Gegeneinander dieser Zielsetzungen auseinanderfällt. Vor allen Aufgaben, diese Welt durch welche Vorsichtsmaßnahmen auch immer zusammenzuhalten, steht die begründete Hoffnung, diese gemeinsame Welt im Konsens<sup>18</sup> aufzufinden und zu verstehen. Was in der Diskussion um eine evangelische Ethik strittig bleibt, kann sinnvoll nur innerhalb dieser begründeten Hoffnung verhandelt werden. Daher ist auch nicht von „Positionen“ zu sprechen, die nebeneinander oder gegeneinander stehen. Dies verbleibt in einer Beobachterperspektive, auf die sich keine Ethik beschränken kann, die auf einen Konsens zielt. Die Frage „Was zu uns Menschen gehört“, die mit der Entwicklung der Medizin immer neu akut wird, bleibt daran gebunden zu verstehen, was innerhalb dessen, was von Gott und seinem Wirken zu sagen ist, vom Menschen kenntlich wird. Hier laufen durchaus viele Fäden evangelischer Ethik zusammen, sie verbinden evangelische Ethik mit den Diskursen in der medizinischen Ethik.

---

<sup>1</sup> Siehe dazu auch: Schlögel, Herbert; Hoffmann, Monika (2009): Lebensschutz: Annäherungen und Entfremdungen im Feld ökumenischer Nachbarschaft. In: Hilpert, Konrad (Hg.): Forschung contra Lebensschutz? Der Streit um die Stammzellforschung. Freiburg im Breisgau: Herder (Quaestiones disputatae, 233), S. 99–118. Zum Thema Anfang und Geburt des Menschen: Deutsche Bischofskonferenz; Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.) (2006): Von Anfang an uns anvertraut. Menschsein beginnt vor der Geburt; Leitthema 2005–2007: Kinder-Segen – Hoffnung für das Leben; Woche für das Leben 29. April bis 6. Mai 2006. Bonn; Hannover.

<sup>2</sup> Siehe den ausführlichen Bericht von Sardaryan, Diradur (2008): Bioethik in ökumenischer Perspektive. Offizielle Stellungnahmen der christlichen Kirchen in Deutschland zu bioethischen Fragen um den Anfang des menschlichen Lebens im Dialog mit der orthodoxen Theologie. Univ.-Diss., München, 2007. Berlin: Logos-Verl.

<sup>3</sup> Siehe die grundlegende Studie, auch zu biblischen Texten, von Kraus, Wolfgang (1999): Christen und Juden vor den Herausforderungen neuer Technologien. In: Kraus, Wolfgang (Hg.): Bioethik und Menschenbild bei Juden und Christen. Bewährungsfeld Anthropologie. In Verbindung mit Günter Altner und Meier Schwarz. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl, S. 6–16.

<sup>4</sup> Es ist die Frage, inwiefern die neuen Formen der Institutionalisierung diesem Erfordernis gerecht werden und wo eben diese ihre Grenzen haben. Siehe dazu: Hilpert, Konrad (2006): Institutionalisierung bioethischer Reflexion als Schnittstelle von wissenschaftlichem und öffentlichem Diskurs. In: Hilpert, Konrad; Mieth, Dietmar (Hg.): Kriterien biomedizinischer Ethik. Theologische Beiträge zum gesellschaftlichen Diskurs. Freiburg im Breisgau: Herder (Quaestiones disputatae, 217), S. 356–379.

<sup>5</sup> Habermas, Jürgen (2001): Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

<sup>6</sup> Siehe die Diskussion in: Damschen, Gregor; Schönecker, Dieter (Hg.) (2003): Der moralische Status menschlicher Embryonen. Pro und contra Spezies-, Kontinuums-, Identitäts- und Potentialitätsargument ; [DFG-Rundgespräch, Halle-Wittenberg, 23.–24. Februar 2002]. Berlin: De Gruyter (De-Gruyter-Studienbuch). Siehe auch die Diskussion in: Dabrock, Peter; Klinnert, Lars; Schardien, Stefanie (2004): Menschenwürde und Lebensschutz. Herausforderungen theologischer Bioethik: Gütersloher Verlagshaus, Kaiser, München.

<sup>7</sup> Siehe z.B. Kreß, Hartmut (2001): Reproduktionsmedizin im Licht theologischer Ethik. In: Grünwaldt, Klaus; Hahn, Udo (Hg.): Was darf der Mensch? Neue Herausforderungen durch Gentechnik und Biomedizin: Lutherisches Verlagshaus, S. 121–141.

<sup>8</sup> Siehe dazu umfassend: Hofheinz, Marco (2008): Gezeugt, nicht gemacht. In-vitro-Fertilisation in theologischer Perspektive, Münster: LIT (Ethik im theologischen Diskurs, 15).

<sup>9</sup> Deutscher Ethikrat: Präimplantationsdiagnostik. Stellungnahme (2011). Berlin, S. 111–114.

<sup>10</sup> Siehe dazu auch: Kraus, Wolfgang (Hg.) (1999): Bioethik und Menschenbild bei Juden und Christen. Bewährungsfeld Anthropologie. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl.

<sup>11</sup> Siehe dazu auch: Honecker, Martin (2010): Evangelische Ethik als Ethik der Unterscheidung. Mit einer Gesamtbibliographie. Münster u. a.: LIT (Ethik im theologischen Diskurs, 20).

<sup>12</sup> Zur theologischen Klärung siehe: Ulrich-Eschemann, Karin (2000): Vom Geborenwerden des Menschen. Theologische und philosophische Erkundungen. Münster: LIT (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 27).

<sup>13</sup> Siehe zur Diskussion: Anselm, Reiner; Körtner, Ulrich H. J.; Rendtorff, Trutz (2003): Streitfall Biomedizin. Urteilsfindung in christlicher Verantwortung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; siehe auch: Dabrock, Peter; Klinnert, Lars; Schardien, Stefanie (2004): Menschenwürde und Lebensschutz.

<sup>14</sup> Siehe zur Diskussion auch in Bezug auf die Forschung an Stammzellen: Wilholt, Torsten (2012): Die Freiheit der Forschung. Begründungen und Begrenzungen. 1. Aufl. Berlin: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 2040). Wilholt stellt fest: „Ein kategorisches moralisches Recht auf freie Forschung an embryonalen Stammzellen gibt es nicht.“ (S. 310)

<sup>15</sup> Siehe dazu auch: Ulrich, Hans G.: Research on Human Life – New Demands for Moral and Ethical Discourses, in: Walter Doerfler, Hans G. Ulrich, Petra Böhm (Eds.): Medicine at the Interface between Science and Ethics. Leopoldina Symposium May 30 to June 1, 2007 Weißenburg, Bayern, NOVA ACTA LEOPOLDINA Abhandlungen der Deutschen Akademie der Naturforscher Leopoldina, NF No. 381, Band 98, 2010, 167-176, und: Heuser, Stefan: Dialogue between science and ethics, ebd., S. 177–190.

<sup>16</sup> Siehe: May, Ulrich (2003): Rechtliche Grenzen der Fortpflanzungsmedizin. Die Zulässigkeit bestimmter Methoden der assistierten Reproduktion und der Gewinnung von Stammzellen vom Embryo in vitro im deutsch-israelischen Vergleich. Berlin [u.a.]: Springer (Institut für Deutsches Europäisches und Internationales Medizinrecht Gesundheitsrecht und Bioethik, 15).

<sup>17</sup> Dies hat Dietrich Bonhoeffer als Angelpunkt christlicher Ethik markiert. Vgl. Bonhoeffer, Dietrich (1992): Christus, die Wirklichkeit und das Gute. In: Bonhoeffer, Dietrich: Ethik. München: Kaiser (Werke, / Dietrich Bonhoeffer. Hrsg. von Eberhard Bethge ... ; Bd. 6), S. 31–61. Siehe dazu: Wüstenberg, Ralf K. (Hg.) (2010): Bonhoeffer and the biosciences. An initial exploration. Frankfurt am Main: Lang (International Bonhoeffer Interpretations, 3).

<sup>18</sup> Vgl. Sauter, Gerhard (1981): Konsens als Ziel und Voraussetzung theologischer Erkenntnis. In: Lengsfeld, Peter; Stobbe, Heinz-Günther (Hg.): Theologischer Konsens und Kirchenspaltung. [erste wissenschaftliche Konsultation der Societas Oecumenica, Europäische Gesellschaft für Ökumenische Forschung, die vom 15. Bis 19. September in Münster stattfand]. Stuttgart: Kohlhammer, S. 52–63.

# 7.

## Ethische Grundlegung Hinführung zu einer jüdischen Hermeneutik

### Jonah Sievers

Jonah Sievers (geb. 1971) ist seit 2009 Landesrabbiner in Niedersachsen. Zuvor war er sechs Jahre Rabbiner in Braunschweig. Er ist Geschäftsführer der Allgemeinen Rabbinerkonferenz Deutschlands. Sein Spezialgebiet ist jüdisches Recht. Mitarbeit am neuen Jüdischen Gebetbuch, dem liberalen Siddur (2009/2011).

---

*Der liberale Rabbiner Jonah Sievers fragt sich, warum seiner Erfahrung nach Juden und Christen bei aller Übereinstimmung in vielen grundsätzlichen Fragen so oft aneinander vorbeireden, wenn es ums Konkrete geht, also auch um bioethische Fragen am Lebensanfang. Den Grund findet er in der unterschiedlichen Methodik bei ethischen Fragestellungen. Darum bietet er in seinem Referat eine kurze Einführung in die Grundsätze jüdischer Hermeneutik, um auf dieser Basis die bioethischen Positionen der anderen jüdischen Beiträge richtig zu verstehen.*

*Mit der Tradition geht Sievers von der Halacha aus, die Fragen des jüdischen Rechts in einer eigenen Methodologie abhandelt. Die Unterschiede im Offenbarungsverständnis zwischen dem traditionellen und liberalen Judentum, aber auch deren Gemeinsamkeiten werden am Beispiel des jüdischen Präzedenzrechts kurz aufgezeigt. Beide Positionen gehen, wenn auch unterschiedlich, in Präzedenzfällen von den traditionellen Gesetzen aus, respektieren sie und treffen in voller Verantwortung gegenüber der Halacha eigene, auch neue Entscheidungen. Jeder entscheidet als jüdisches Selbst, aber zugleich als einer, der ganz in der Tradition steht. Auf diese Weise wird die Tradition fortgeschrieben.*

*An drei Fallbeispielen wird diese Methodik durchgespielt und anschaulich gemacht: (1) Der misstratene Sohn, (2) die Todesstrafe, (3) die Vernichtung von Amalek. Dabei zeigt sich, dass die detailgetreue Auslegung des Textes, wenn sie kasuistisch vorgeht, sogar Möglichkeiten der Deutung bietet, die den Wortlaut des Gesetzes ernst nimmt und zugleich den Text völlig umdeutet. Mit Maimonides hält Sievers nicht nur Umdeutungen eines Textes für möglich und berechtigt, sondern gelegentlich auch dessen Verkehrung ins Gegenteil. Diese halachisch gut begründete Position geht davon aus, dass eine ethisch unverantwortbare Handlung nicht durch Texte geboten sein kann. Sie betrachtet jeweils das ethische Tun selbst als ausschlaggebend für die Auslegung eines Textes.*

*Leider fehlte bei der Tagung in München ein katholisches oder evangelisches Korreferat zu Fragen einer christlichen Hermeneutik, das auf die Frage einging, ob eine jüdische und christliche Hermeneutik miteinander vereinbar sind oder nicht. Hier tut sich ein weiteres Feld im jüdisch-christlichen Gespräch auf.*

---

Relativ leicht gelingt der jüdisch-christliche Dialog, wenn es ums Grundsätzliche geht. Doch wenn es ums Konkrete geht, reden Juden und Christen häufig aneinander vorbei. Das ist seit Jahren meine Erfahrung. Sie bestätigt sich auch bei dieser Tagung über die Bioethik im Bereich des vorgeburtlichen Lebens. Das hat zur Folge, dass ich bei solchen Fachgesprächen gleichsam ein Lexikon mitnehme – oder im Hinterkopf habe, damit ich den Ausführungen besser folgen kann. Das liegt meines Erachtens nicht am schwierigen Vokabular und Sprachduktus, vielmehr ist die Methodik, die Hermeneutik, ethische Probleme anzugehen, grundverschieden. Deshalb haben wir bei der Konzeption dieser Tagung eine Einführung in die jüdische Hermeneutik angesetzt, bevor die nachfolgenden Referate die aktuellen Sachthemen behandeln. Um Wiederholungen zu vermeiden und mich möglichst kurz zu fassen, beschränke ich mich auf die generellen Grundsätze jüdischer Ethik, die auch für das Gebiet der Bioethik zutreffen.

Es gibt keinen hebräischen Begriff für Ethik, *ethica* gibt es erst im modernen Hebräisch, aber das ist kein biblischer Begriff. Bioethik, Kriegsrecht und alle anderen ethischen Themen sind Fragen der Halacha (= der einzuschlagende Weg), Fragen des jüdischen Rechts. Deshalb werden sie mit einer eigenen rechtlichen Methodologie abgehandelt.

In einem ersten Schritt soll das unterschiedliche Verständnis der Halacha im traditionellen und im liberalen Judentum verdeutlicht werden. In einem zweiten Schritt ist die beiden Schulen gemeinsame, aber sehr unterschiedlich konzipierte Methodik des typisch jüdischen „Präzedenzrechts“ vorzustellen, um schließlich an drei Fallbeispielen diese Methodik durchzuspielen.

## **1. Die Halacha im traditionellen und im liberalen Judentum**

Der Unterschied zwischen beiden Positionen liegt im tiefsten an der Auffassung, was Offenbarung bedeutet.

Nach traditioneller Sicht erfolgte zu einer bestimmten Zeit der Geschichte die göttliche Offenbarung am Sinai. Damals wurde dem Volk durch Mose sowohl die schriftliche als auch die mündliche Tora geoffenbart. Die schriftliche Tora finden wir kodifiziert in den fünf Büchern Moses. Begleitend jedoch gab es eine mündliche Überlieferung, die mündliche Tora. Man könnte diesen Zusammenhang vergleichen mit einer Vorlesung und deren Mitschrift, die nur das Wesentliche festhält, um die gesamte Vorlesung aus den Notizen rekapitulieren zu können. Wenn also ein Gebot in der mündlichen Tora tradiert wird, hat es den gleichen verpflichtenden Charakter wie eine Vorschrift, die tatsächlich in der schriftlichen Tora niedergelegt ist. Die mündliche Tora umfasst die Schriften des Talmud, der im siebten Jahrhundert abgeschlossen wurde. Es ist offensichtlich, dass die mündliche Tora der flexible Teil ist, der es ermöglicht, die Halacha an moderne Fragen anzubinden, etwa an die Erörterung heutiger bioethischer Fragen. Die Weiterentwicklung des jüdischen Rechts erfolgte sodann im Mittelalter in vielen Kommentaren zum Talmud und durch eine Literatur von rabbinischen Rechtsgutachten und Gesetzescodices.

Die liberale Auffassung der Halacha geht davon aus, dass es eine sich fortentwickelnde Offenbarung gibt. Die Historizität der Offenbarung am Sinai ist kein Problem. Sie stellt für sie nur die Wiedergabe des Dialogs des jüdischen Volkes mit Gott zu einem bestimmten Zeitpunkt dar – in einem Prozess, der bis heute fortschreitet. Grundvoraussetzung für das Gelingen eines Dialogs im Sinne Martin Bubers ist die Autonomie der Dialogpartner, die sich gegenseitig befragen. Daher kann die traditionelle Halacha für das liberale Judentum nicht den gleichen Stellenwert haben wie nach traditioneller Auffassung. *Salomon B. Freehof*, einer der einflussreichsten liberalen Halachisten, formuliert es so: „The Halacha has a vote but not a veto – die Halacha hat ein Vorschlags-, aber kein Vetorecht.“ Trotz der Relativierung der Halacha setzen sich auch liberale Rabbiner mit der ganzen jüdischen Rechtstradition gründlich auseinander. Wie sonst sollten sie authentisch aus der Tradition eine jüdische Antwort auf moderne Probleme geben? Wenngleich beide Richtungen dieselben Quellen konsultieren, fällt die Bewertung der Quellen unterschiedlich aus.

## **2. Jüdisches Präzedenzrecht**

Nach *Louis E. Newman* (Professor für Religious Studies) ist die Aufgabe eines jüdischen Ethikers, sprich: eines Halachisten, sich auf drei methodische Schritte zu konzentrieren: Identifizierung von Präzedenzfällen, Herleitung von Prinzipien aus ihnen und Anwendung dieser Prinzipien auf eine neue Sachlage.<sup>1</sup>

Der Oxford-er Rechtsphilosoph *Ronald Dworkin* (amerikanischer Rechtsphilosoph, 1931–2013) beschreibt treffend die Aufgabe eines Richters – man könnte auch sagen: eines Rabbiners – durch den Vergleich mit einem Dichter, der ein Werk fortschreibt, für das schon viele Generationen ihre Kapitel verfasst haben:

„Über schwierige Rechtsfälle zu entscheiden ist fast wie eine fremdartige literarische Übung. Die Ähnlichkeit ist am offensichtlichsten, wenn Richter Fälle des Gewohnheitsrechts angehen und entscheiden; das heißt, wenn kein Rechtsprinzip (statute) zentral in der rechtlichen Angelegenheit vorkommt und das Argument sich den Prinzipien und Regeln des Gesetzes zuwendet, die bei ähnlichen Fällen von anderen Richtern in der Vergangenheit ‚untergeschoben‘ wurden. Jeder Richter ist wie ein Romanschriftsteller (novelist) in einer Kette. Er bzw. sie muss lesen, was andere Richter in der Vergangenheit geschrieben haben, und nicht nur herausfinden, was diese gesagt haben oder in welchem Zustand sie waren, als sie dies gesagt haben, sondern sie müssen sich eine Meinung bilden, was diese Richter gemeinsam *getan* haben, so dass jeder unserer Romanschriftsteller sich eine Meinung bildet über die bis dahin fortgeschriebene kollektive Novelle. Jeder Richter, der gezwungen ist, einen Rechtsfall zu entscheiden, wird – wenn er in die anerkannten Bücher schaut – Aufzeichnungen zu vielen ähnlich argumentierenden Fällen finden, die vor Jahrzehnten oder Jahrhunderten durch viele andere Richter verschiedener Stile und verschiedener rechtlicher oder politischer Philosophien entschieden worden sind, und dies in Perioden verschiedener Orthodoxien bezüglich des Vorgehens und der rechtlichen Konvention. Jeder Richter muss sich selbst, wenn er einen neuen Fall entscheidet, als Partner in einer komplexen Unternehmenskette betrachten, in der unzählige Entscheidungen, Strukturen, Konventionen

und Praktiken insgesamt die Geschichte sind; es ist seine Aufgabe, diese Geschichte in die Zukunft fortzusetzen durch das, was er an diesem Tag tut. Er *muss* interpretieren, was vorher passiert ist, weil er eine Verantwortung hat, das Unternehmen behutsam voranzubringen, anstatt eine ganz neue eigene Richtung einzuschlagen. So muss er nach seinem eigenen Urteil bestimmen, wie weit die früheren Entscheidungen gekommen sind und was genau der erreichte Punkt bzw. das Thema der ganzen bisherigen Praxis ist.

Diese Flexibilität scheint den Unterschied, auf dem ich beharre, einzuebnen zwischen der Interpretation und der frischen Entscheidung, die reinen Tisch macht mit dem, was das Gesetz sein sollte. Aber es gibt trotzdem diesen übergeordneten Zwang. Das Verständnis eines jeden Richters bezüglich des entscheidenden Punktes oder der Funktion eines Gesetzes, von dem jeder Aspekt seines Zugangs zur Interpretation abhängt, wird eine Konzeption von Integrität und Zusammenhang (coherence) des Gesetzes als einer Institution einschließen oder beinhalten, und diese Konzeption wird seine Arbeitstheorie schulen und ihn nötigen – das heißt, er hat seine Überzeugung daran zu messen, wie genau die Interpretation zu einem früheren Gesetz passen muss und inwiefern und auf welche Weise.<sup>2</sup>

Der Text erklärt auch, was zumal für liberale Juden von besonderer Wichtigkeit ist, wie Präzedenzfälle einzuordnen sind: nicht als Fessel, die keinen Bewegungsraum zulässt, aber auch nicht als bloße Erinnerung an Vergangenes. Jeder neue Richter entscheidet, wie *Eugene Borowitz* (US-amerik. Philosoph, geb. 1924) sagt, als jüdisches Selbst und zugleich als jemand, der durch die Tradition in einer Geschichte steht, die ihn in Pflicht nimmt.<sup>3</sup> In diesem Sinne sage ich als Landesrabbiner jedem neuen Rabbiner bei der Amtseinführung: „Jeder Richter muss so entscheiden, wie er es vor seinen Augen hat.“ (u.a. bSanh. 6b)

Die beschriebene Spannung zwischen der Verpflichtung des Rabbiners auf die Tradition, die er fortzuschreiben hat, und dem eigenständigen Urteil, das er in jeder neuen Situation selbst treffen muss, wird nicht selten zu Konflikten führen. Wie soll er in einer schwierigen Situation entscheiden, wenn schon der Präzedenzfall, auf den er sich bezieht, schwierig, um nicht zu sagen problematisch ist? Wie soll er zu einem Urteil kommen, wenn in der schriftlichen und mündlichen Tora überhaupt kein Präzedenzfall vorliegt, an dem er sich orientieren könnte? Gibt es überhaupt eine Ethik außerhalb der Tora?

Bevor wir diese Fragen an drei Fallstudien durchspielen, sei noch grundsätzlicher gefragt: Wie soll der Rabbiner verfahren in einem Konflikt zwischen dem überlieferten Gebot Gottes und einem ethischen Grundsatz? Gibt es diesen Konflikt überhaupt? Dazu werden im Judentum vier Wege beschritten:

- Nach dem Grundsatz „Divine commands define morality – Gottes Gebote definieren, was moralisch gut ist“ kann es unmöglich einen Konflikt zwischen Gottes Gesetzen und ethischen Normen geben. Denn Gott ist vollkommen, darum sind auch seine Gebote vollkommen.
- Für andere Autoren steht Gottes Gebot über den ethischen Normen. Weil Gott etwas sagt, ist es gut, selbst wenn es im Widerspruch zu einem ethischen Grundsatz steht.

- Die Ethik steht über dem Gebot Gottes. Gott kann nur anordnen, was gut ist. Und es bliebe auch dann gut und wäre ethisch verpflichtend, wenn Gott es verbieten würde. Das wäre, so *Eugene Cohen*, eine häretische Argumentation was auch das traditionelle Judentum wahrscheinlich so sieht.
- Die vierte, vom Judentum bevorzugte Methode ist die Kasuistik, die ethisch problematische Positionen durch Interpretation entschärft und akzeptabel macht.<sup>4</sup>

### **3. Drei Fallstudien**

Da sich eine Methode vor allem an besonders schwierigen Fällen bewähren muss, soll sie an drei Grenzfällen erprobt werden. Die ersten Fallstudien behandeln einen Präzedenzfall aus dem Strafrecht mithilfe der kasuistischen Methode.

#### *Der missratene und widerspenstige Sohn*

„Wenn jemand einen missratenen und widerspenstigen Sohn hat, der auf die Stimme seines Vaters und auf die Stimme seiner Mutter nicht hören will, und sie züchtigen ihn und er hört dennoch nicht auf sie. So sollen ihn sein Vater und seine Mutter ergreifen und ihn vor die Ältesten seiner Stadt und an das Tor seines Wohnortes führen und zu den Ältesten seiner Stadt sprechen: ‚Dieser unser Sohn ist missraten und widerspenstig, er will nicht auf unsere Stimme hören, ist ein Schlemmer und Säufer.‘ Und alle Leute aus seiner Stadt sollen ihn steinigen, dass er sterbe; so sollst du das Böse aus seiner Mitte hinwegschaffen, ganz Israel aber soll es hören und sich fürchten.“ (Dtn 21,18–21)

Diese bekannte Passage ist selbstredend eine ethisch problematische Situation, nicht nur im Rückblick auf biblische Zeiten, sondern erst recht als Maßstab für heutiges Handeln. Es kann doch einfach nicht wahr sein, dass Eltern ihren widerspenstigen Sohn so hart bestrafen! Aber mit diesem ethischen Urteil ist für die Rabbiner der Fall keineswegs geklärt, kann der Text nicht einfach als irrelevant beiseitegeschoben werden. Er ist ja Gottes Wort, steht in der Tora. Deshalb muss am Text gearbeitet werden, was die Rabbiner im Talmud Bavli, Traktat Sanhedrin, Kapitel 8 geleistet haben.<sup>5</sup>

In ihrer Auslegung folgen die Rabbiner der Leserleitung des Textes, die Strafe an einige Bedingungen zu knüpfen, anstatt pauschal anzuordnen: Widerspenstigkeit wird mit Steinigung bestraft. Sie folgen dieser Spur und fügen weitere Hürden hinzu: Es muss ein Sohn sein, kein Mädchen – ein religionsmündiger Sohn, kein Kind oder Erwachsener – er muss Fleisch gegessen und Wein getrunken haben, denn er wird ja bezeichnet als „Schlemmer und Saufbold“ – Vater und Mutter müssen ihn gemeinsam der Strafe ausliefern, sonst gilt er nicht als widerspenstig usw. Man sieht, das Netz wird immer enger, so dass unmissverständlich klar wird: Die Steinigung findet nicht statt.

Aber wozu diese akribische Kasuistik, wo das Ergebnis doch von vorneherein absehbar ist? Ist das nicht Formalismus? Ja, das ist so. Es ist halt die traditionelle Art von Juden, mit

Texten umzugehen, von denen sie glauben, dass Gott sie ihnen gegeben hat. So heißt es im zitierten Traktat Sanhedrin: Der Fall vom „missratenen und widerspenstigen Sohn ist nie geschehen und wird nie geschehen; er ist nur deshalb niedergeschrieben worden, damit man für die Schriftforschung eine Belohnung erhalte“ (bSanh. 71a).

Im liberalen Judentum würde man sich hingegen jedoch eher auch die allgemeine Ethik berufen, um diese Regelung als nicht akzeptabel zu charakterisieren. Dies ist möglich, da, wie wir oben gesehen haben, der Offenbarungsbegriff ein dynamischer ist.

### *Die Todesstrafe*

Ein anderes, weniger provokantes Beispiel betrifft die Todesstrafe. Die Bibel kennt sie, aber die Rabbinen hatten immer ein Problem mit ihr. Deshalb haben sie es durch prozedurale Hürden so schwierig gemacht, die Todesstrafe zu verhängen, dass sie praktisch nie stattgefunden hat. Es ist berichtet, dass Rabbi Akiva und Rabbi Tarfon gesagt haben: Wenn wir im Sanhedrin (zu Gericht) sitzen, wird nie jemand zum Tode verurteilt. (mSanh. 1:10) Hierauf wird im Talmud die Frage aufgeworfen: Wie kann das denn sein? Das ist doch vorgeschrieben! Und sie sagen, sie hätten die Zeugen so lange befragt, bis sie sich in Widersprüche verwickelt hätten; und so konnte die Verurteilung zum Tode nicht erfolgen, weil sie dafür, nach klassischem biblischem Recht zwei Augenzeugen benötigen, die den Beschuldigten vorher gewarnt haben. Man sieht, dieser Fall ist nicht so eindeutig wie der erste, denn man kann sich vorstellen, dass die Hürden doch gerissen sind und die Todesstrafe vollstreckt wird. Aber dieses Beispiel zeigt, wie die Rabbiner durch diese Art der Interpretation ein ethisches Problem gelöst haben.

### *Vernichtung von Amalek<sup>6</sup>*

Die dritte Fallstudie ist nicht nur aus einem anderen Sachgebiet, dem Kriegsrecht, gewählt als die anderen Beispiele. Sie ist methodisch von anderer Qualität.

Mehrfach wird in der Bibel die von Gott angeordnete Vernichtung der Amalekiter bei der Landnahme erwähnt. Wie an den anderen Völkern, die das Land in Besitz hatten, das Gott seinem Volk Israel als Erbe zugesagt hatte, sollte auch an Amalek der Bann vollstreckt werden. Dieser räuberische Nomadenstamm, dessen Stammvater Esau war (Gen 36,12), galt als der Erzfeind Israels, hatte er doch die Israeliten bereits auf dem Weg zum Sinai angegriffen (Ex 17,8–16). Eingedenk dieses Frevels ordnet Gott vor dem Einzug ins Gelobte Land an:

„Denke an das, was dir Amalek unterwegs getan, als ihr aus Ägypten zog. Wie er dir unterwegs entgegentrat und die Ermatteten in deiner Nachhut von dir abschnitt, du aber warst matt und müde; und er fürchtete sich nicht vor Gott. Wenn nun der Ewige, dein Gott, dir vor allen deinen Feinden ringsum Ruhe verschafft, in dem Lande, das der Ewige, dein Gott, dir zum Erbe und zum Besitz gibt, dann lösche das Andenken Amaleks unter dem Himmel aus! Du sollst nicht vergessen!“ (Dtn 25,17–19)

Dieser Abschnitt gehört zu den ethisch problematischsten Stellen der Bibel. Es kann doch nicht sein, dass jemand oder ein Volk immer noch für die Frevel haften soll, die seine Vorfahren vor Jahrhunderten begangen haben. Muss man nicht die Vernichtung Amaleks und der anderen in Kanaan ansässigen Völker als Genozid oder ethnische Säuberung bezeichnen? Steht sie nicht in Widerspruch zur gesamten jüdischen Tradition, die dem menschlichen Leben einen absoluten Stellenwert einräumt? Die Halacha verbietet den Mord sogar, um das Leben anderer zu schützen. Mord gehört wie Götzendienst zu den Geboten, die man selbst bei Lebensgefahr nicht übertreten darf. Einzig als Notwehr ist die Tötung eines Angreifers erlaubt, und selbst das nur als letzter Ausweg, wenn keine andere Rettung möglich scheint.

Dennoch gibt es in den rabbinischen Schriften Versuche, die Vernichtung von Amalek zu rechtfertigen. Rabbi *Nachmanides* argumentiert, Amalek, der Nachkomme Esaus, sei der Erzfeind Israels, er sei von Grund auf böse. Selbstschutz könnte man die Vernichtung des Erzfeindes nennen; denn wenn Amalek zerstört sei, könne Israel aber in Zukunft allen Feinden entgegentreten, die es vernichten wollen. Doch hier handelt es sich nicht um einen Fall von Notwehr, die nur gegen einen aktuellen Angreifer erlaubt ist, nicht aber präventiv gegen eventuelle zukünftige Feinde. *Abrabanel*, ein anderer Rabbiner, schreibt: Amalek führte ungerechten Krieg mit ungerechten Mitteln; deshalb sei diese Strafe gerechtfertigt. Man könnte auch die Kasuistik wie beim missratenen Sohn bemühen und den Text so uminterpretieren, dass der Vollzug der Strafe obsolet würde. Für diesen Weg könnte man sich etwa auf ein Diktum von Rabbi *Joshua* (Berachot 28a) berufen, der sagt, dass Sanherib, der Herrscher des Neuassyrischen Reichs im 7. Jahrhundert, die Völker vermischt habe, so dass man seitdem nicht mehr identifizieren könne, wer zu welchem Volksstamm gehöre. Die Erzfeindschaft zu Amalek sei ein Anachronismus geworden.

Doch alle diese Erklärungsversuche können nicht recht überzeugen. Denn es bleibt das Problem im Kern bestehen, dass Gott etwas Unmoralisches geboten haben könnte. Erst *Moses Maimonides*, der bedeutendste jüdische Gelehrte des Mittelalters (12. Jahrhundert), hat einen völlig neuen Weg gebahnt durch eine radikale Neuinterpretation der folgenden biblischen Passage:

„Wenn du dich einer Stadt näherst, sie zu bekriegen, so rufe sie zum Frieden auf. Und es soll geschehen, wenn sie dir in Frieden erwidert und sich dir öffnet, so soll das ganze Volk, das in ihr wohnt, dir zinsbar sein und dir dienen. Wenn sie aber nicht Frieden macht mit dir, sondern Krieg mit dir führt und du belagerst sie, und der Ewige, dein Gott, gibt sie in deine Hand, so sollst du erschlagen alle ihre Männer mit der Schärfe des Schwertes. Nur die Frauen und die Kinder und das Vieh und alles, was in der Stadt sein wird, alle ihre Beute plünderst für dich, und verzehrst die Beute deiner Feinde, die der Ewige, dein Gott, dir gegeben. Also tue all den Städten, die sehr entlegen sind von dir, die nicht sind von den Städten dieser Völker hier. Jedoch von den Städten dieser Völker, die der Ewige, dein Gott, dir zum Besitz gibt, sollst du keine Seele leben lassen.“ (Dtn 20,10–16)

Die traditionelle Interpretation legt der ersten und letzten Vers wortwörtlich aus: Das Friedensangebot gilt ausschließlich den Völkern, die nicht in dem Land wohnen, das Gott Israel versprochen hat. Wie legt hingegen Maimonides diese Weisung Gottes aus? Seine Antwort lautet:

„Es wird kein Krieg gegen irgendeine Nation erklärt, ohne dass dieser vorher ein Friedensangebot gemacht wurde. Dies gilt sowohl für optionale Kriege als auch für einen gebotenen Krieg, wie geschrieben steht: ‚Wenn du einer Stadt nahe kommst, um gegen sie zu kämpfen, so sollst du ihr Frieden anbieten‘ (Dtn 20,10). Wenn die Einwohner Frieden anbieten und die sieben Gebote annehmen, die den Nachkommen Noachs auferlegt sind, dann wird keiner von ihnen erschlagen, sie werden aber tributpflichtig.“<sup>7</sup>

Maimonides zitiert zwar weiterhin den Text, aber interpretiert die Weisung Gottes völlig neu, wendet ihn ins Gegenteil des Wortlauts. Für ihn zählt nicht, welchem Stamm der Feind zuzurechnen ist. Nicht die Abstammung zählt, sondern allein das Tun, das friedfertige oder feindliche Verhalten. Ist das Verhalten ethisch in Ordnung, greift das Gebot Amaleks nicht mehr.

Das ist eine grundlegende Neuerung. Die Position von Maimonides ist halachisch ausschlaggebend geworden und hat sich allgemein durchgesetzt. Er führt zwar nicht explizit ethische Einwände gegen das biblische Gebot als Grundlage seiner Lehrmeinung an. Doch gibt es bereits in der rabbinischen Literatur Präzedenzfälle, die ethische Bedenken artikulieren mit der Folge, dass sich Gott ihnen anschließt mit der Begründung, dass die Pfade der Tora nicht unfreundliche Wege, sondern Wege des Friedens sind. Dies belegt das folgende Zitat:

„Der Heilige, gelobt sei Er, sprach zu Mose, die Städte zu zerstören, wie geschrieben steht: ‚Der Vernichtung weihen musst du sie, die Hetiter und Amoriter, Kanaaniter und Peresiter, Hiwiter und Jabusiter, wie dir geboten der Ewige, dein Gott‘ (Dtn 20,17). Aber Mose tat [vorerst] nicht so, sondern er sagte: Soll ich nun gehen, sie zu erschlagen, wo ich doch nicht weiß, wer gesündigt und wer nicht gesündigt hat? Ich werde mich ihnen [hingegen] mit friedlichen Absichten nähern, wie geschrieben steht: Und ich sandte Boten von der Wüste Kedemot an [den Amoriter] Sichon, König von Heschbon, Worte des Friedens also (Dtn 2,26). Und da er sah, dass er nicht in Frieden kam, erschlug er ihn, wie geschrieben steht: ‚Und sie schlugen ihn und seine Söhne und sein Volk, so dass keiner ihm entkommen konnte, und sie nahmen sein Land in Besitz‘ (Num 21,35). Da sprach der Heilige, gelobt sei Er, zu ihm: Ich habe dir doch gesagt: ‚Jedoch von den Städten dieser Völker, die der Ewige, dein Gott, dir zum Besitz gibt, sollst du keine Seele leben lassen‘ (Dtn 20,16), du aber tratst ihnen im Frieden entgegen. Bei deinem Leben, ich werde so wie du getan hast handeln, so wie geschrieben steht: ‚Wenn du dich einer Stadt näherst, sie zu bekriegen, so rufe sie zum Frieden auf‘ (Dtn 20,10). Deshalb heißt es auch: ‚Ihre Wege sind freundliche Wege, und all ihre Pfade Frieden‘ (Spr 3,17).“<sup>8</sup>

Kommen wir abschließend auf die Frage zurück, ob es in der jüdischen Tradition ethischen Fortschritt gibt, eine Ethik außerhalb der Tora bzw. nach dem Abschluss der rabbinischen Literatur. Für mich markiert wie kein anderer Maimonides einen solchen Fortschritt. Denn zum einen versucht er nicht nur, wie in den ersten beiden Fallbeispielen gezeigt, eine Uminterpretation, die dem Text die Schärfe nimmt, vielmehr nimmt er eine radikale Neuinterpretation vor, die zum gegenteiligen Sinn wie der Wortlaut führt. Er postuliert ein neues hermeneutisches Prinzip: Tun statt Abstammung, und er legt mit diesem hermeneutischen Schlüssel den Text völlig neu aus. Zum anderen wagt er eine in der talmudischen Epoche nicht gekannte Methode, wie sie aber zu seiner Zeit, in der Epoche der

Scholastik, generell in der Wissenschaft gilt: Nicht nur Sichtung der Quellen unter Beifügung der eigenen These, sondern kritische Abwägung unterschiedlicher, ja gegensätzlicher Autoritäten und Argumente, zur einer eigenen These zu gelangen, die wiederum zur Diskussion steht.

Ich komme zu dem Schluss, dass es eine Ethik außerhalb der Tora durchaus gibt, die auch Einfluss auf die weitere rechtliche Entwicklung genommen hat. Als liberaler Rabbiner habe ich mit dieser Position keine Schwierigkeiten, da ich frühere Texte und Thesen historisch relativieren kann – etwa durch den heute durch archäologische Funde und historische Forschungen allgemein akzeptierte Befund, dass die Vernichtung der in Kanaan ansässigen Bevölkerung überhaupt nicht stattgefunden hat. Dennoch muss ich auch als liberaler Rabbiner ernst nehmen, dass solch widerständige Texte der Tora Teil unserer Tradition sind, die mich in Pflicht nimmt. Damit wir relevant bleiben, können wir nicht anders, als unsere Präzedenzfälle ernst zu nehmen, im Zweifel vielleicht davon abzuweichen. Andernfalls haben wir keine authentische jüdische Antwort. Das ist unsere Tradition, anders als die Ihre, aber nicht weniger wert als Ihre. Über Fragen der Hermeneutik müssen wir weit mehr als bisher das Gespräch suchen, damit wir nicht aneinander vorbeireden.

---

<sup>1</sup> Louis E. Newman, „Woodchopper and Respirators: The Problem of Interpretation in Contemporary Jewish Ethics“ in: Elliott N. Dorff / Louis E. Newman, *Contemporary Jewish Ethics and Morality*, Oxford 1995, S. 141ff

<sup>2</sup> Ronald Dworkin, *A matter of principle*, Cambridge 1985, S. 159, 161, zitiert nach: Elliott N. Dorff / Louis E. Newman, *Contemporary Jewish Ethics and Morality*, Oxford 1995 (Übersetzung von Hrsg.).

<sup>3</sup> Eugene B. Borowitz, *Renewing the Covenant: A Theology for the Postmodern Jew*, Philadelphia 1991.

<sup>4</sup> Vgl. Eugene Korn, „Moralization in Jewish Law: Genocide, Divine Commands and Rabbinic Reasoning“, in: *The Edah Journal* 5:2 (Sivan 5766).

<sup>5</sup> Zur Illustration ein Ausschnitt im Wortlaut: „Wenn sein Vater es will und seine Mutter nicht, oder wenn sein Vater nicht will und seine Mutter wohl, so gilt er nicht als missratener und widerspenstiger Sohn; nur wenn beide es wollen. Rabbi Judah sagte: Ist seine Mutter nicht für seinen Vater geeignet, so gilt er nicht als missratener und widerspenstiger Sohn. Ist einer von ihnen einhändig, lahm, stumm, blind oder taub, so gilt er nicht als missratener und widerspenstiger Sohn, denn es heißt: ‚sein Vater und seine Mutter sollen ihn ergreifen‘, keine Einhändigen; ‚sie sollen ihn hinausführen‘, keine Lahmen; ‚sie sollen sprechen‘, keine Stummen; ‚dieser unser Sohn‘, keine Blinden; ‚er hört nicht auf unsere Mahnungen‘, keine Tauben...“

<sup>6</sup> Dieser Abschnitt ist eine Zusammenfassung von: Eugene Korn, „Moralization in Jewish Law: Genocide, Divine Commands and Rabbinic Reasoning“, in: *The Edah Journal* 5:2 (Sivan 5766).

<sup>7</sup> *Mischne Torah*, Hilchot Melachim 6,1.

<sup>8</sup> *Midrasch Tanchuma* (Martin Buber), Paraschat Zaw §5; kleine stilistische Änderungen von Hrsg.

# 8.

## Abtreibung Eine jüdische Stellungnahme

*Tom Kučera*

Tom Kučera, geb. 1970 in Tschechien, studierte 2 Jahre in Jerusalem Tora und Talmud. Danach wurde er am Potsdamer Abraham Geiger Kolleg in dreijährigem Studium zum Rabbiner ausgebildet. 2006 wurde er unter großer Beachtung der deutschen Öffentlichkeit in der Neuen Synagoge Dresden zum Rabbiner geweiht. Er gehört zu den drei Rabbinern, die nach dem Holocaust zum ersten Mal in Deutschland wieder ausgebildet und ordiniert wurden. Heute er ist Rabbiner der Liberalen Jüdischen Gemeinde Beth Shalom in München.

---

*Rabbiner Kučera wählt aus dem breiten Spektrum der Tagungsfragen zum Lebensbeginn das Problem Abtreibung aus. Er zeigt, welche unterschiedliche Stellungnahmen in der langen Geschichte der orthodoxen jüdischen Literatur zu finden sind und wie sie – z. T. kontrovers – diskutiert wurden. Er beginnt seine Ausführungen mit Aussagen der Tora und führt dann über die Mischna/den Talmud sowie mittelalterliche Lehrer und Schulen bis zu Responsen im 20. Jahrhundert. Die vier dort genannten Rabbiner (z. B. sephardisch, aschkenasisch usw.) zählen alle zur heutigen Orthodoxie, wie Kučera überhaupt nur orthodoxe Quellen vorstellt. Am Ende wird deutlich, welche beiden Schulrichtungen heute maßgeblich sind.*

---

### Die benutzten Quellen

Das Leben, auf Hebräisch *chajim*, ist ein im Judentum so grundlegendes Konzept, dass man sich sogar als Trinkspruch *le-Chajim* wünscht, d.h. „Auf das Leben!“ Grundsätzlich wird das Leben mit dem Attribut heilig, *kadosch*, verbunden. Wenn wir uns jedoch an die Grenzen des Lebens begeben, entstehen wesentliche ethische Herausforderungen. Bei der jüdischen Sicht zum Lebensanfang soll die chronologische Entwicklung der Quellen in der Reihenfolge betrachtet werden: die Tora (die fünf Bücher Mose), die rabbinischen Werke, die sogenannte Mischna und der Talmud (die rabbinischen Quellen aus dem 2. bis 6. Jh. n.d.Z.), das mittelalterliche jüdische Denken (Rambam, bekannt als Maimonides aus dem 12. Jh.), der Kodex des jüdischen gesetzlichen (halachischen) Denkens (Schulchan Aruch, d.h. „Gedeckter Tisch“, von Joseph Caro; 16. Jh.) und die Responsa-Literatur (spätere gesetzliche Entscheidungen), die im 20. Jh. geschrieben worden sind.

### Die Tora

Aus der *Tora* muss zunächst der folgende Vers zitiert werden (Ex 21:22 ff): „Wenn Männer miteinander streiten und dabei eine schwangere Frau stoßen, sodass ihr die Frucht abgeht, und es geschieht kein *asson*, so soll man ihn bestrafen. ... Entsteht ein *asson*, sollst du geben

*nefesch* für *nefesch*.” Das Wort *asson* bedeutet ein „Unfall“ oder ein „Unglück“. Im Zusammenhang des Textes kann sich dieses Wort nicht auf den Fötus beziehen. In der Tat haben schon die mittelalterlichen jüdischen Kommentatoren, z. B. Raschi (11. Jh., einer der bedeutendsten jüdischen Lehrer des Mittelalters) das Wort *asson* mit der Situation der Frau verbunden, unabhängig vom Fötus. Die Tora betrachtet hier den Fötus nicht als eine *nefesch*, eine unabhängige Entität des Lebens.

Die *Septuaginta*, die griechische Tora-Übersetzung, die seit dem 3. Jh. v.d.Z. in Ägypten entstand, unternimmt eine eigene Interpretation, indem sie die zwei in der Tora erwähnten Situationen (es geschieht ein *asson*, oder es geschieht kein *asson*) als zwei unterschiedliche Phasen der embryonalen Entwicklung definiert, allerdings ohne einen genaueren Zeitrahmen vorzugeben: Entweder ist der Fötus vollkommen oder unvollkommen gebildet. Im ersten Fall erfolgt eine finanzielle Strafe, der zweite Fall ist ernsthafter. Der deutsche liberale Rabbiner *Benno Jacob* (1862–1945) vermutete, dass diese Interpretation – angenommen, dass der griechische Übersetzer die hebräische Vorlage kannte – auf eine Einwirkung der sumerischen (19. Jh. v.d.Z.) oder hetitischen (14. Jh. v.d.Z.) Kultur hinweist, die später das griechische Denken beeinflusste (Jacob, Das Buch Exodus, S. 665).

Eine neuere Septuaginta-Übersetzung von Ex 21, 22f. lautet: „Wenn aber zwei Männer raufen und eine schwangere Frau stoßen und dabei ihr *noch nicht ebenbildliches* Kind abgeht, so soll er mit einer Geldstrafe bestraft werden; was der Mann (ihm) auferlegt, soll er nach rechtlicher Festlegung geben. Wenn *es aber ausgebildet ist, so soll er* Leben für Leben geben.“ (Septuaginta Deutsch, hg. von W. Kraus und M. Karrer, Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart 2009, 77 – dort ebenfalls kursive Hervorhebung; Anmerkung Kraus/Karrer zur Stelle: noch nicht ebenbildliches Kind: Gemeint ist ein nicht voll ausgebildetes Kind, das noch nicht die menschliche Gestalt eignende Gottesebenbildlichkeit erkennen lässt; vgl. Gen 1, 27).

## **Die Mischna – der Talmud**

Die *Mischna*, das erste rabbinische Werk aus dem 2. Jh. n.d.Z., betont die primäre Position der Frau in einem ganz konkreten Fall und sagt: „Hat eine Frau eine schwere Geburt, kann man das Kind in ihrem Leib zerstören und herausnehmen, weil ihr Leben seinem Leben vorgeht. Ist der größere Teil herausgekommen, darf man es nicht verletzen, denn man darf nicht eine Existenz für eine andere aufgeben“ (Ohalot 7:6). Dieser Text stellt eine Hierarchie des Lebens auf, in der der Fötus niedriger als die Frau steht, die in einer für sie lebensbedrohlichen Situation geschützt werden muss. Die gleiche Situation wird jedoch nach dem zitierten Text radikal anders gesehen, wenn der größere Teil des Fötus nicht mehr im Körper ist.

Der *Talmud*, das nächste rabbinische Werk aus dem 6. Jh. n.d.Z., setzt den größeren Teil mit dem Kopf gleich (San 72b). Der erwähnte Kommentator *Raschi* (zu der erwähnten Stelle im Talmud) verstand es als einen Kontakt mit der Luft der Welt. Ob damit das Atmen verbunden sein kann, ist spekulativ. Jedoch ist das Wort für den Atem (*neschima*) sehr nahe am Wort für die Seele (*neschama*). Dieser Vermutung gemäß würde das Atmen ein Zeichen einer unabhängigen, schutzbedürftigen Existenz sein. Dies trifft nach dem Talmud nicht zu, wenn

der Kopf nicht sichtbar ist. Gleichzeitig muss betont werden, dass auch dem Fötus eine gewisse Lebensform zugesprochen wird, weil sein Leben mit dem Leben der Frau verglichen wird. Diese Ambivalenz, genauso wie die Tatsache, dass es sich im gegebenen Fall um eine Krisensituation im Notfall handelt, trägt zu der späteren Polarisierung bei, wie der folgende talmudische Text (San 72b) zeigt.

„*Rav Huna* (3. Jh.) sagte: Wenn ein Minderjähriger ein *rodef* (Verfolger) ist, so kann er getötet werden, um den Verfolgten zu retten. *Rav Chisda* (3. Jh.) wandte gegen *Rav Huna* ein: Ist der Kopf hervorgekommen, so darf man ihm nichts mehr tun, weil man kein Leben für ein anderes opfern darf. Weshalb nun? Es ist ja ein *rodef*! Anders ist es hierbei, wo die Verfolgung vom Himmel aus erfolgt.“ Diese anscheinend verwirrende Geschichte ist indirekt ziemlich entscheidend. Sie wirft eine originelle Idee auf, die inhaltlich diskutiert wird und am Ende das Altbekannte bestätigt: Der Fötus bewirkt nichts direkt und kann nicht als *rodef* gelten – die Frau ist aus einer anderen Sphäre verfolgt. Die Kategorie von *rodef* kann also nicht angewandt werden, sie wurde jedoch schon erwähnt.

### **Maimonides und Schulchan Aruch – Mittelalter**

Obwohl an dieser Stelle verworfen, wurde die Bezeichnung *rodef* in der späteren Zeit noch einmal aufgegriffen und in vollem Ausmaß benutzt. Sowohl *Rambam* (=Maimonides) (*Rozeach* 1:9) als auch *Schulchan Aruch* (*CH.M.* 425:2) nehmen ohne jede Erklärung an, der Fötus sei ein *rodef*. „Wenn eine Frau Geburtsprobleme hat, kann sie den Fötus in ihrem Leib zerstören, weil er als *rodef* gilt, der ihr eigenes Leben bedroht.“ Gleichzeitig wird jedoch die Position der Mischna betont: „Wenn der Kopf hervorgekommen ist, darf man ihm nichts mehr tun, weil man kein Leben für ein anderes opfern kann, und dies ist der natürliche Weg der Welt.“ Die Benutzung der Kategorie des *rodef* in diesen Quellen kann als eine zusätzliche Bedingung verstanden werden: Der Fötus kann nicht entfernt werden, weil er keine *nefesch* wäre, sondern weil er gleichzeitig ein *rodef* ist.

Aufgrund dieser Erweiterung der Bedingungen lassen sich in der späteren halachischen Responsa-Literatur zwei Schulen verfolgen, die auf folgende Weise beschrieben werden: die *Raschi-Schule*, die den Fötus nicht als eine *nefesch* betrachtet und ihm keinen Status zuschreibt. Dagegen legt die *Rambam-Schule* den Schwerpunkt nicht auf den Status, sondern auf die Aktivität des Fötus: Er muss ein *rodef* sein, damit er entfernt werden darf.

### **Noch einmal: Talmud**

Bevor ich beide Schulen an den konkreten Beispielen der halachischen Persönlichkeiten aus dem 20. Jh. dokumentiere, müssen zusätzlich zwei Talmudstellen zitiert werden, die zwei Grenzpunkte im pränatalen Leben festlegen. Auch wenn sie den Kenntnissen der modernen Embryologie nicht entsprechen, nehmen sie einen großen Einfluss auf das gesetzgebende jüdische Denken. Der erste Grenzpunkt wird mit dem vierzigsten Tag festgelegt, weil nach dem Talmud ein Embryo vorher nur wie Wasser ist (*Jewamot* 69b). Der zweite Grenzpunkt

sind drei Monate, ab denen der Fötus physisch im Leib der Frau erkennbar ist (Nida 8b). Beide Aussagen wurden höchstwahrscheinlich empirisch getroffen.

Demnach sieht eine jüdische Einstellung einen moralischen und legalen Unterschied zwischen der befruchteten Eizelle (bis zum vierzigsten Tag), dem erkennbaren Fötus (nach drei Monaten) und dem Kind bei der Geburt (nachdem der Kopf erschienen ist).

### **Lehrer in der Neuzeit**

Das erste Beispiel ist *Ben-Zion Uziel* (1880–1953), sephardischer Oberrabbiner von 1939 bis zum Ende seines Lebens, der den Fall einer Frau beurteilte, die unter einer Ohrenkrankheit litt. Nachdem sie schwanger geworden war, steckte sie sich mit einer gefährlichen Krankheit an. Die Ärzte sagten ihr, dass sie ohne eine Abtreibung auf beiden Ohren taub werde. In seinem Responsum (*Mischpetej Uziel CH.M. 3:46*) betont Rabbiner Uziel das Tötungsverbot des Fötus, es sei denn, es liegt eine Notwendigkeit vor, die sogar weniger substanziell sein darf (*zorech afilu kalusch*), wie z. B. die Verunglimpfung der Frau. Ohne diese Notwendigkeit wäre eine Abtreibung verboten, weil sie ein potenzielles Leben (*efscharut hachajim*) verhindert und zerstört. Weiterhin weist Uziel darauf hin, dass es keine größere Verunglimpfung für die Frau geben kann, als wenn sie für ihr ganzes Leben invalide wird, was sie in ihren eigenen und in den Augen ihres Mannes verunglimpfen wird. Rabbiner Uziel folgert: „Meiner bescheidenen Meinung nach scheint mir die Abtreibung erlaubt zu sein, wenn sie von den Fachärzten gemacht wird.“

Das zweite Beispiel ist *Isser Yehuda Untermann* (1886–1976), der aschkenasische Oberrabbiner von 1964 bis zu seinem Tod, der als erster überhaupt nach einer embryonalen Krankheit gefragt wurde, hier nach der Rubeola (Röteln), die zwar schnell vorbeigeht, doch eine wesentliche Gefahr für den Fötus darstellt. Rabbiner Untermann betont (Noam VI, 1963), dass die Abtreibung zwar keine Todesstrafe verdient, sie seiner Meinung nach aber nahe bei Mord anzusetzen sei. Auch wenn es sicher wäre, dass der Fötus sowohl körperlich als auch seelisch behindert wäre, erlaubt Rabbiner Untermann keine Abtreibung, nicht einmal vor dem vierzigsten Tag: Auch wenn der Fötus noch kein *nefesch* ist, würde er es eines Tages doch werden. Wir sollen an die Zukunft denken (*alejnu ladun al ha-atid*).

Das dritte Beispiel ist *Mosche Feinstein* (1895–1986), die weltweit anerkannte Hauptpersönlichkeit der modernen amerikanischen Orthodoxie. Ähnlich wie Rabbiner Untermann betrachtet er den Fötus als etwas Lebendiges, und seine Abtreibung bringt auch Mosche Feinstein in Zusammenhang mit dem Mord-Verbot (*lo tirzach*). Konkret wurde er nach der Gefahr der Tay-Sachs-Krankheit (bringt Intelligenzminderung und rasche Erblindung mit sich) gefragt (*Iggerot Moshe Y.D:2:60, E.H. 4:69*). Auch in diesem Fall verbietet Feinstein die Abtreibung, weil seiner Meinung nach dabei den Eltern keine Gefahr droht und der Fötus kein *rodef* ist. Er verbietet dies, auch wenn er zugesteht, dass diese Krankheit den Eltern ein sehr großes Leiden bereiten und sie beide sogar krank machen kann. Zusätzlich verbietet er den religiösen Ärzten, die Tests für diese Krankheit durchzuführen.

Das vierte Beispiel ist *Eliezer Waldenberg* (1917–2006), Präsident des rabbinischen Obergerichtes in Jerusalem von 1957 bis zu seinem Tod. Er wurde auch nach der Tay-Sachs-Krankheit gefragt, deren Testergebnisse oft erst nach drei Schwangerschaftsmonaten zu erhalten sind, was nach der letzten zeitlichen im Talmud erwähnten Grenze liegt. Rabbiner Waldenberg (*Tzitz Eliezer* XIII:102) erlaubt im Falle dieser Krankheit die Abtreibung bis zum siebten Monat der Schwangerschaft (*ad schiwa chodaschim*), wenn dabei keine Gefahr für die Mutter entsteht. Nach dieser Grenze sieht er die Abtreibung als problematisch. Er argumentiert: Wenn überhaupt die halachische Kategorie von der großen Notwendigkeit (*zorech gadol*) anzuwenden wäre, zusätzlich zu all den Schmerzen und Leiden, dann wäre dies der primäre Fall, weil es keinen anderen Ausweg gibt, um bei der Tay-Sachs-Krankheit die große seelische Spannung zu überwinden.

## Zwei verschiedene Schulen

An diesen vier Beispielen sehen wir die konkrete Anwendung der zwei unterschiedlichen Schulen im jüdischen Denken, die sich in Bezug auf die Abtreibung herauskristallisiert haben. In beiden sehen wir letztendlich willkürliche, obwohl sicher verantwortungsvolle Entscheidungen, die zwar von den primären Quellen ausgehen, gelegentlich jedoch Aussagen treffen, die entweder in den traditionellen Quellen nicht zu finden sind oder sogar diesen zuwiderlaufen.

*Die Raschi-Schule* (hier vertreten durch Ben Zion-Uziel und Eliezer Waldenberg) konzentriert sich auf die Lage der Frau und ihr Leiden und fordert das Vorliegen einer definierten und großen Not (*zorech gadol*)

*Die Rambam-Schule* (hier vertreten durch Isser Yehuda Untermann und Mosche Feinstein) konzentriert sich auf das verbindliche Potenzial des Fötus und hebt seinen unbedingten Schutz hervor. Mit diesen beiden Schulen wird auch angedeutet, dass die gesetzlichen Implikationen im Judentum wesentlich von der Autorität und dem Einfluss der konkreten rabbinischen Persönlichkeit abhängen, die mit all seiner Integrität lebenswichtige Entscheidungen treffen muss.

## Zusammenfassende Schlussbemerkung

Vom rabbinischen Standpunkt her muss jeder Fall mit Vorsicht behandelt werden, weil jede Entscheidung einen gesellschaftlichen Einfluss hat. Die jüdische Tradition erlaubt die Abtreibung im Fall einer Lebensgefahr für die Frau, selbst sehr nahe an dem Geburtstermin. Trotzdem würden nur wenige, ja selbst liberale jüdische Gesetzgeber behaupten, dass das jüdische Gesetz die Abtreibung ohne einen hinreichenden Grund unterstütze. Die nachsichtige Halacha unterscheidet sich von der strikten darin, dass sie ein breiteres Spektrum der annehmbaren Gründe für die Abtreibung zulässt. Gleichzeitig schätzt das Judentum das Potenzial des Lebens. Obwohl eine Abtreibung kein Mord ist, bedeutet sie einen ernsthaften Verlust eines möglichen Lebens, das ein Recht hat, geboren zu werden. Aus dieser Sicht wäre eine Abtreibung ohne Begründung nicht erlaubt. Auch die Annahme, die Frau habe das

*Aktuelle Probleme am Anfang des Lebens*

Recht, ihren eigenen Körper zu kontrollieren und die Abtreibung zu wählen, ist aus jüdischer Sicht nicht annehmbar. Die authentische jüdische Tradition beinhaltet die Möglichkeit der Abtreibung, unterstützt sie jedoch unter Umständen nicht.

# 9.

## Jüdische Überlegungen zur Reproduktionsmedizin

### Ein Interview mit Rabbiner *Julien Chaim Soussan*

Rabbiner Soussan ist 1968 in der Nähe von Freiburg i. Br. geboren. Nach dem Abitur in Freiburg studierte er Volkswirtschaft und Judaistik in Heidelberg. Er war viele Jahre als Lehrer für jüdischen Religionsunterricht tätig, bevor er eine Ausbildung zum Rabbiner in Jerusalem machte, wo er 2003 ordiniert wurde. Danach war er bis 2011 orthodoxer Rabbiner der Einheitsgemeinde in Düsseldorf, der drittgrößten jüdischen Gemeinde Deutschlands. Heute ist er Rabbiner der traditionsreichen jüdischen Gemeinde Mainz/Worms. Seit Jahren ist er auch Vorstandsbeirat der orthodoxen Rabbinerkonferenz Deutschlands.

---

*Rabbiner Julien Chaim Soussan nahm im Rahmen der Münchener Tagung in einem Statement Stellung zu Fragen am Lebensanfang eines Menschen, so zur Präimplantationsdiagnostik (PID) und In-vitro-Fertilisation (IVF). Er ergänzt damit die Referate des Rabbiners Jonah Sievers zu Fragen der jüdischen Hermeneutik in ethischen Fragen und des Rabbiners Tom Ku\_era zur Abtreibung. So bieten diese drei Beiträge die jüdische Sicht der Tagungsproblematik. Das hier publizierte Interview führte Prof. Dr. Hanspeter Heinz, Augsburg, nach der Tagung.*

---

**Heinz:** *Wie kommt es, dass katholische Bischöfe und orthodoxe Rabbiner sich über die ethischen Fragen am Anfang des Lebens so schwer einigen können, die Antworten miteinander unvereinbar erscheinen? Ist das auch Ihre Erfahrung?*

**Soussan:** Vielleicht haben Juden eine „pragmatischere“ Sicht der Dinge auf die wichtigen Fragen des Lebens als katholische Bischöfe. Unsere Religion/Ethik muss „alltagstauglich“ sein, soll keine zu hohen Ideale formulieren. Beispiel: Seitdem die Ehe im Paradies eingesetzt wurde, ist sie zugleich Geschenk und Verpflichtung für alle. Auch die Rabbiner sollen verheiratet sein, während im Katholizismus die Ehelosigkeit als Weg zur Vollkommenheit empfohlen wird und die katholischen Priester zölibatär leben sollen. Juden erscheint christliche Ethik oft wie eine wenig geerdete Spiritualität, ihre Theologie wie eine Spekulation über Gott und Glaube. Gott offenbart zwar sich selbst, aber keine theologischen Systeme über Gott. Das Judentum ist eher eine Handlungsreligion: Wie handelt Gott in der Geschichte – wie sollen wir handeln als sein Volk, was ist erlaubt bzw. nicht erlaubt? Die entscheidende Frage für mich als Rabbiner lautet: Was ist der Wille Gottes, der mich/uns in Pflicht nimmt? Die Frage nach dem Wesen Gottes hingegen ist nicht Thema meiner

Predigt/Unterweisung. Ich halte mich an unsere Tradition, die außer der *Halacha*, der Gesetzesauslegung, auch die *Aggada*, also Erzählungen überliefert. Transparenz durch Erzählungen, narrativ – das ist der erste Schritt. Der zweite Schritt lautet: *Panim* und *pnim*, d.h. das Äußere und das Innere müssen übereinstimmen, innere Einstellung und Tat. Darum zerquälen wir uns nicht mit unfruchtbaren Gewissenskonflikten. Ein Beispiel aus dem Talmud: Ein Rabbiner hat an sich gezweifelt, ob er aus tiefster Überzeugung handelt oder nur weil er Anteil an der kommenden Welt haben will. Stimme von oben: Du hast keinen Anteil. Er erleichtert, weil er sich jetzt nicht mehr um die kommende Welt kümmern muss. Stimme: Du hast wohl einen Anteil. Es sollte dir nur dein unbegründeter, selbstzerstörerischer Zweifel genommen werden. Jetzt weißt du: Du kannst sicher sein, dass du richtig gehandelt hast. Mach weiter so!

*Auf welche Autorität stützen Sie sich als orthodoxer Rabbiner?*

Ich stehe in der Tradition des rabbinischen Judentums. Da die Bezeichnung „orthodoxes Judentum“ von außen kommt, spreche ich lieber vom „traditionellen Judentum“, aber wenn schon, würde ich mich (in Anlehnung an den englischen Sprachgebrauch) als *modern-orthodox* bezeichnen. Für uns sind die *fünf Bücher Mose* das Offenbarungszeugnis par excellence; sie sind für uns die älteste und darum höchste Autorität. Es ist unser Glaube, dass diese Schriften von Gott selbst dem Mose offenbart worden sind. Doch diese Autorität führte bei den Rabbinen nicht zu einem buchstabengläubigen Fundamentalismus in Glaubens- und Praxisfragen. Die Rabbinen bestanden darauf, dass sich die volle Offenbarung Gottes nicht nur auf die Tora oder auf die ganze Bibel beschränkt. Sie lehrten den Grundsatz von der „zweifachen Tora“: Gleichzeitig mit der „geschriebenen Tora“ hat Gott auch die „*mündliche Tora*“ geoffenbart, die schließlich in der rabbinischen Literatur ihren schriftlichen Niederschlag gefunden hat und durch die allein die geschriebene Tora richtig verstanden werden kann.

*Was sagen Sie zu dem gängigen Vorbehalt, das Judentum sei eine Gesetzesreligion, während das Christentum auf Gnade und Glaube baut?*

Für uns die Gesetzgebung, die *Halacha*, die Richtschnur allen Lehrens und Handelns. Dieses Wort bedeutet soviel wie Gehen, Wandern, Weg. Diese Auffassung ist nicht zu verwechseln mit einer starren Gesetzesreligion.

Die Aufgabe lautet: Die Rangordnung der 613 Gebote und Verbote beachten, ferner die Verhältnismäßigkeit in der Anwendung berücksichtigen. Und vor allem gilt: Durch die Gebote lebt ihr! Die Gebote sind uns nicht drückendes Joch, sondern Lebenshilfe, Lebensmittel. So heißt es im Talmud: „Die Pflicht, ein Leben zu retten, überwiegt alle anderen Gebote, wie geschrieben steht: ‚Beachtet meine Gesetze und Rechtsvorschriften, wer sie hält, wird durch sie leben‘ (Lev 18,5); also nicht wegen ihnen sterben“ (Joma 85a). Dies ist der wesentlichste Satz in der Tora in Bezug auf die Frage, was erlaubt ist und was nicht. Dieses Grundprinzip der Ethik, speziell der Medizinethik, nennt man *Pikuach Nefesch*, d.h. *Lebensrettung*. Ein weiteres entscheidendes Bibelzitat lautet: „Stehe nicht still beim Blute deines Nächsten“ (Lev 19,16). Das erlaubt die Übertretung fast sämtlicher Gebote, um Leben zu retten, ausgenommen Götzendienst, Mord und verbotene sexuelle Beziehungen, wie etwa

Inzest. So gibt es beispielsweise genaue Regeln, wann man den heiligen Sabbat brechen darf/soll. Dieses Grundprinzip bedeutet nicht: ein Auge zudrücken, dann macht man das halt, sondern Pflichterfüllung, aber man muss wohlüberlegt Prioritäten setzen in der Ordnung der Gebote. Fast alles ist in Kauf zu nehmen, um ein Leben zu retten, aber nicht Mord. Beispiel: Wenn eine Gruppe von Menschen in Geiselhaft ist und der Feind sagt: Gebt irgendeinen heraus, dann seid ihr anderen alle frei, darf man das nicht tun. Auch nicht wenn früher ein Gestapomann von einer Mutter verlangte, sie solle eines ihrer Kinder auswählen, damit die anderen gerettet werden. Diese Entscheidung muss man verweigern.

*Was heißt für Sie „das Leben weitergeben“?*

Das Gebot „*Pru Urwu*“ („Seid fruchtbar und mehret euch“, Gen 1,28) meint zunächst die Verpflichtung, Kinder zu zeugen. Aber darüber hinaus besteht Recht auf die Erfüllung der Ehepflichten unabhängig vom Zeugungsgedanken. Zur Zeit des Talmud galt: Ein Rabbiner muss verheiratet sein, muss Sexualität leben, er muss ja alles kennen, das Leben verstehen, um die Menschen unterweisen zu können. Heute gilt diese Vorschrift, also verheiratet zu sein, als unabdingbare Voraussetzung, um den Titel des Rabbiners zu erlangen, so nicht mehr. Aber es ist nach wie vor eine heilige Pflicht, dass der Mann seiner Frau gegenüber seinen „ehelichen Pflichten“ nachkommt. (Wobei dies unromantischer klingt, als es im Judentum gemeint ist; Sexualität wird als gleichzeitiger Ausdruck und Garant für eine tiefe gegenseitige Liebe verstanden). Dennoch, Leben weitergeben ist weit mehr als Sexualität. Es bedeutet, Kinder zeugen, lieben und erziehen und auf jegliche Weise Leben, Lebensmut und Lebenskraft zu fördern. Leben und Tod sind im Judentum mit Religion verknüpft. Beispiel: Unterscheidung von rein und unrein. Wer mit dem Tod in Berührung kommt, bekommt eine religiöse „Auszeit“ bis zur Trennung von dieser Todeserfahrung – bei Priestern zur Zeit des Tempels und bis heute bei den Frauen durch rituelle Reinigung. Die Mikwe, das traditionelle Tauchbad, das sich aus einer natürlichen Wasserquelle speist, erinnert auch an die Welterschöpfung. Als die Welt noch „wüst und öd“ war, „schwebte der Geist Gottes über dem Wasser“ (Gen 1,2). Das erste Element war also Wasser, erst dann beginnt der Schöpfungsteil in dem Gott die Welt ordnet. In die Mikwe einzutauchen bedeutet also auch immer wieder ein Art Zurücksetzen zum Ausgangspunkt, in den Urzustand von potenzieller Schöpfung zurückkehren. Danach wird erst wieder zugelassen, neues Leben zu schaffen, zu ermöglichen. Ich erinnere an den ersten Satz im Vortrag von Rabbiner Ku\_era: „Das Leben, auf Hebräisch *chajim*, ist im Judentum ein grundlegendes Konzept ... Grundsätzlich wird das Leben mit dem Attribut heilig, *kadosch*, verbunden.“

*Und was bedeutet für Sie „Leben“?*

*Leben* heißt nicht nur physisches Leben, sondern aufrechter Gang. Prägende Situation ist die geschichtliche Erfahrung der Knechtschaft in Ägypten (Negativbeispiel). Daher solltest du nicht Sklaventreiber werden, sondern Waisen, Witwen und Fremden beistehen aufgrund eurer eigenen Erfahrung der Knechtschaft. Du sollst Leben wertschätzen. Wer ein Leben rettet, rettet die ganze Welt. Das ist wohl spätestens seit dem Film „Schindlers Liste“ zum Thema Judenrettung in der NS-Zeit allgemein bekannt. Dieses Gebot ist herzuleiten aus Adams Zeiten. Aus Adam ist eine ganze Welt entstanden. Hätte man ihn umgebracht, wäre die Welt nicht entstanden. So ist jeder Mensch potenziell ein Adam, aus dem eine ganze Welt entsteht.

Die andere Schlussfolgerung des Talmud zur selben Stelle zielt auf Ebenbürtigkeit: Wenn einer sagt: Ich bin besser als du, denn mein Vater ist besser, er war ein König, deiner nur ein Sklave. So antworte: Mein Urgroßvater war Adam, deiner auch.

*Ab wann ist für Sie der menschliche Embryo eine Person?*

Nach geltender jüdischer Lehre muss man zwischen dem Beginn der biologischen Existenz und der rechtlichen Existenz unterscheiden. Das volle Recht als Person erlangt das Kind erst mit der Geburt. Vorher kennen wir eine rechtsrelevante Zäsur in der Tradition: Vor Ablauf der ersten 40 Tage der Schwangerschaft und danach bis zur Geburt.

Dennoch wird der Embryo als potentieller Mensch betrachtet und gilt daher selbstverständlich als schützenswert. Der Embryo verdient von Anfang an Achtung, doch sein Rechtsschutz wächst bis zur Geburt: Erst mit der Geburt liegt vollwertiges menschliches Leben vor. Bis dahin wird er in der Rechtsbezeichnung auch als „Teil der Mutter“ definiert. Daraus folgt nach unserer Tradition: Ist das Leben der Mutter in Gefahr, hat die Rettung ihres Lebens Vorrang vor dem Leben des Kindes. Somit lassen sich demnach auch Abtreibungen rechtfertigen, wenn es zwingende Gründe gibt. So das *Prinzip*. Doch immer ist die *Einzelfallentscheidung* gefordert: Sie soll nicht alleine getroffen werden, sondern in Rücksprache mit der zuständigen Autorität. Für religiöse Juden ist diese Autorität der Rabbiner. Leider trauen sich viele Frauen nicht, nehmen vielleicht auch an, dass der Rabbiner grundsätzlich gegen Abtreibung votieren muss. Daher kann man sich heutzutage anonym auch durch das Internet beraten lassen, wenngleich die im Internet antwortenden Rabbiner immer auch zum persönlichen Gespräch, zumindest telefonisch, raten. Freilich gibt es auch Fälle, in denen der Rabbiner eine Abtreibung als gerechtfertigt bzw. gar notwendig erachtet. Dies nimmt häufig auch einen ungeheueren moralischen Druck von den betreffenden Frauen.

*Ab wann wird in der jüdischen Tradition der werdende Mensch beseelt?*

Wann ein Mensch beseelt wird, ist keine Frage, die naturwissenschaftlich zu beantworten ist. Seele ist eine religiöse Vorstellung. Die Antwort kann nur die Tradition geben. Die Seele wird nach allgemeiner Auffassung der Antike und des Mittelalters graduell verliehen. Der Talmud benennt den 40. Tag nach Empfängnis als Tag der Beseelung. Am plausibelsten erscheint mir auch die traditionelle Antwort, die unter anderem von Maimonides so überliefert wird: Gott nimmt aus der Welt der Seelen eine Seele heraus und teilt sie einem bestimmten Menschen zu. Beim Tod kehrt die Seele wieder zu Gott, in die Welt der Seelen zurück. Die Kabbala erläutert: Es gibt ein erstes Lebensprinzip: *Nefesch/Leben*, auch bei Tieren – *Ruach/Geist* (laut einiger Kabbalisten bleibt dieser auch nach dem Tod noch eine Weile beim Grab) – mit der *Neschima/dem Atem* kehrt auch die *Neschama/Seele* zu Gott zurück.

*Werden wir konkreter: Was halten Sie von In-vitro-Fertilisation und Präimplantationsdiagnostik? Können Sie zu diesem medizinischen Fortschritt Stellung nehmen?*

Nach den Grundprinzipien der Tora (*Pikuach Nefesch* und *Pru Urwu*) müssen wir alles tun, um Leben zu retten. Wenn jemand keine Kinder bekommen kann, sollen wir helfen, das

Gebot zu erfüllen und dafür den wissenschaftlichen Fortschritt in Dienst nehmen. Im ersten biblischen Schöpfungsbericht heißt es: „Macht euch die Erde untertan“ (Gen 1,28). Ich erkläre das den Leuten so: Ihr sollt die Welt erobern, d.h. die Möglichkeiten der Welt nutzen. Erobern heißt aber nicht niedermetzeln, sondern positiv gestalten. Statt erobern kann man auch sagen verwalten. Daher sind wir verpflichtet, die Möglichkeiten, die die moderne Medizin bietet, zu nutzen. Dazu gehören *IVF* und *PID*. Also *grundsätzlich ja*. Aber es ist jeweils der Einzelfall entscheidend, bzw. die Bedingungen sind zu prüfen. Wenn es beispielsweise um künstliche Befruchtung geht, ist eine feste Bindung zwischen Mann und Frau eine notwendige Voraussetzung für mich als Rabbiner. Wenn es um die Träger von genetischen Krankheiten geht, sind wir verpflichtet zu helfen, damit die Übertragung von Krankheiten und Tod vermieden werden. Als Beispiel dient in der rabbinischen Diskussion eine spezifische jüdische Erbkrankheit, das Tay-Sachs-Syndrom: Wenn beide Eltern Träger des schadhafte Genoms sind, können ihre Kinder an diesem schrecklichen Syndrom erkranken. Bei ihnen kommt es dann nach der Geburt zu einem tragischen Krankheitsverlauf mit Muskelschwund, Krämpfen, rascher Erblindung, der immer letal in den ersten Lebensjahren endet. Dieses Gen ist schon bei der *PID* feststellbar. Angenommen man hat nun also die Wahl zwischen dem Einsetzen einer gesunden befruchteten Eizelle und einem mit Tay-Sachs behafteten Präembryo, würde man ja sicherlich das gesunde wählen. Also: Es gibt keinen Freibrief für äußerliche Gestaltungswünsche von Kindern nach Aussehen oder Geschlecht, wohl aber immer die konkrete Einzelfallprüfung, ob eine medizinische Notwendigkeit für den Eingriff vorliegt.

*Bedeutet nicht die modernen Möglichkeiten von PID und IVF, dass der Mensch unbefugt in die Schöpfung Gottes eingreift?*

Nein. Da möchte ich auf einen Artikel zum Thema „Menschen als Mitschöpfer“? von *Lilian Marx-Stölting*, einer jüdischer Biologin und Bioethikerin, verweisen, der sich voll mit meiner Meinung deckt. Sie arbeitet am Interfakultären Zentrum für Ethik in den Wissenschaften der Universität Tübingen. Sie schreibt im September 2008 in der *Jüdischen Zeitung*, Berlin:

„Die Mehrheit der halachischen Autoritäten steht modernen Reproduktionstechniken aus mehreren Gründen grundsätzlich positiv gegenüber: Zunächst gilt die Fortpflanzung als Mitzwa (göttliches Gebot), sie ist sowohl ein göttlicher Segen als auch Gebot (Gen 1,28: ‚Seid fruchtbar und mehret euch‘). Daher ist Unfruchtbarkeit im Judentum traditionell ein sehr schwerwiegendes Problem, und Kinderlosigkeit wird sogar als Scheidungsgrund anerkannt. Außerdem wird auch die Medizin grundsätzlich positiv gesehen. Für die Mitzwa der Rettung von Menschenleben (hebr.: ‚pikuach nefesch‘) dürfen fast alle anderen Gebote und Verbote ignoriert werden. Schließlich wird der Mensch als Partner Gottes bei der Aufgabe der Verbesserung der Welt gesehen. Der Mensch ist in diesem Sinne ein Mit-Schöpfer. Wissenschaften und technische Fortschritte sind Ausdruck der kreativen Schöpferkraft des Menschen. Da sie jedoch immer auf der Weiterentwicklung bereits existierender Prozesse basieren, werden Eingriffe nicht als Infragestellung der Macht Gottes gesehen. Daher werden Eingriffe in biologische Abläufe im Kontext von Schwangerschaft und Geburt nicht als unerlaubtes ‚Gott spielen‘ gewertet, sondern als legitim angesehen. Hinzu kommt noch die Annahme einer abgestuften, graduell ansteigenden Schutzwürdigkeit des sich entwickelnden Embryos. Erst ab der Geburt kommen dem Neugeborenen die volle

*Aktuelle Probleme am Anfang des Lebens*

Menschenwürde und die volle Schutzwürdigkeit zu. Eine Zerstörung von Embryonen in ihren frühen Entwicklungsstadien wird daher nicht als Mord gewertet. Der genaue Status und die Schutzwürdigkeit von Embryonen sind jedoch auch im Judentum umstritten.“

*Herr Rabbiner! Haben Sie Dank für dieses Gespräch.*

# 10.

## „Brave New Israel“

### Rechtliche und religiöse Aspekte medizinisch assistierter Reproduktion in Israel

**Sarah Werren**

Sarah Werren (lic. phil, geb. 1979) studierte an der Universität Bern Religionswissenschaft, Evangelische Theologie und Vorderasiatische Archäologie. Zwischen 2002 und 2003 erfolgte ein Studienaufenthalt in Wien am Institut für Judaistik. Ihre Lizentiatsarbeit verfasste sie zum Thema „Judentum, Halacha und Bioethik: Jüdisch-orthodoxe Textauslegung in bioethischen Entscheidungsprozessen“. Seit 2013 ist Sarah Werren Doktorandin am Zentrum für Jüdische Studien in Basel. Sie arbeitet an einer Dissertation, die bioethisch relevante Handlungs- und Autorisierungsstrategien in jüdisch-orthodoxen und liberalen Religionskulturen thematisiert.

---

*Sarah Werren greift ein Thema auf, das in der ganzen Reihe nicht unbeachtet bleiben sollte, nämlich die Einstellung des Staates Israel zu bioethischen Problemen am Lebensanfang. Sie zeigt, dass Israel bei diesen Themen in seiner Rechtsprechung eine auffällige Sonderstellung einnimmt. Er fördert Forschungsvorhaben, die in europäischen Ländern meist restriktiv behandelt werden, und lässt rechtliche Regulierungen bioethischer Maßnahmen zu, die sonst weithin verboten sind. Die Autorin führt dies auf eine andersartige Herangehensweise an diese Probleme zurück, in der halachische Bestimmungen einen starken Einfluss haben, so etwa das biblische Gebot „Seid fruchtbar und mehret euch“ oder die Nachahmung Gottes, des Schöpfers.*

*Die enge Verquickung ethischer, politischer, gesellschaftlicher und halachischer Erwägungen durchzieht ihren ganzen Essay. Exemplarisch analysiert sie das Thema ausführlich an zwei gewichtigen Problemfeldern: (1) der Leihmutterschaft und (2) der Geschlechtsselektion.*

---

#### **I. Die Sonderstellung Israels**

Israel ist international eines der führenden Länder in der Forschung und Entwicklung von Methoden der assistierten Reproduktion. Gemessen an seiner Bevölkerungszahl verfügt Israel zudem über die größte Dichte an In-Vitro-Fertilisationskliniken (IVF) weltweit und jedes größere Krankenhaus ist mit Abteilungen und Laboren ausgestattet, die sich ausschließlich der künstlichen Befruchtung widmen. Die hohen Kosten, die speziell bei IVF-Behandlungen anfallen, werden bis zu sieben Zyklen von der Krankenkasse übernommen.

Israel war zudem der erste Staat überhaupt, der ein Gesetz zur Regulierung der Leihmutterschaft erlassen hat: dies geschah bereits 1996. Des Weiteren ist in Israel im

Rahmen der Präimplantationsdiagnostik (PID) seit 2005 auch die Geschlechtsselektion möglich. In Einzelfällen werden hierbei sogar nicht medizinisch indizierte, d. h. sozial oder religiös begründete, Absichten als legitim erachtet. Auch wenn alle diese medizinischen Verfahren im Zusammenhang mit vorgeburtlichem Leben strengen Kontrollen durch die staatliche Gesetzgebung unterworfen sind und durch Psychologen, Sozialarbeiter, Ärzte, Ethikkommissionen und diverse andere Ausschüsse vor Missbräuchen geschützt werden - während in Europa, je nach Staat, nicht einmal die PID im Vorfeld einer IVF zur Erkennung von Erbkrankheiten erlaubt ist, scheinen in Israel praktisch alle Maßnahmen im Kampf gegen Unfruchtbarkeit und Kinderlosigkeit in die medizinische Alltagspraxis übersetzt worden zu sein. Die schwerwiegenden ethischen Vorbehalte um die Anwendung der neuen Technologien im Bereich des vorgeburtlichen Lebens, die manch europäischen Gesetzesdiskurs dominieren (v.a. *slippery slope*-Argumentation<sup>1</sup>), scheinen in Israel nicht in demselben Maße ausgeprägt zu sein.

Der folgende Beitrag setzt sich spezifisch mit den Fallbeispielen der gesetzlichen Regelung der Leihmutterchaft und der Geschlechtsselektion unter Einbezug religiöser Positionierungen auseinander.

In einem Artikel zum israelischen Diskurs zu Bioethik stellt Michael Barilan fest, dass sich deutsche und israelische Herangehensweisen bei ethischen Beurteilungen stark voneinander unterscheiden:

„Therefore, while contemporary German ethicists are highly attuned to potential ‚slippery slopes‘, Israeli thinkers emphasize the importance of proportionate judgement.“<sup>2</sup>

Während Barilan hier implizit deutsche von israelischen Geisteshaltungen unterscheidet, verweist er letztlich auf unterschiedliche Methodologien, die bei der ethischen Beurteilung biomedizinisch relevanter Themen angewandt werden. Sicherlich, israelische Diskurse und rechtliche Regulierungen biomedizinischer Anwendungen erlauben keinen direkten Rückschluss auf jüdische Zugänge zu Bioethik im Allgemeinen; ebenso wenig lassen sich religionsgesetzliche (halachische) Vorgaben mit der israelischen Gesetzesrealität gleichsetzen. Der israelische Pronatalismus<sup>3</sup> lässt jedoch, wenn eben auch nicht ausschließlich, starke Einflüsse jüdischer Ethik erkennen.

## **II. Lebensbeginn und Reproduktionstechnologie aus jüdischer Sicht**

Im Folgenden sollen deshalb kurz einige grundlegende Aspekte jüdischer Herangehensweisen in Bezug auf den Lebensbeginn und das vorgeburtliche Leben erläutert werden:

### **1. P’ru ur’vu: „Seid fruchtbar und mehret euch“**

Dieses biblische Gebot bezieht sich auf die Pflicht des Mannes, sich fortzupflanzen.<sup>4</sup> Die Erfüllung dieser *mitzwa* (Gebot, religiöse Pflicht) obliegt allerdings nur den Männern. Die Weisen des Talmuds schlossen Frauen von dieser religiösen Pflicht aus, da Schwangerschaft und Geburt potentiell lebensgefährliche Situationen darstellen, deren Einforderung nicht verlangt werden kann. Die *mitzwa* von *p’ru ur’vu* gilt dann als erfüllt, wenn ein Mann mindestens einen Sohn und eine Tochter gezeugt hat, die ihrerseits Kinder auf die Welt

bringen. Im Zuge der Entwicklung von Methoden zur künstlichen Befruchtung wurde deshalb unter den Rabbinern diskutiert, ob ein Mann dieses Gebot auch dann erfüllt, wenn die Zeugung eines Kindes ohne Geschlechtsverkehr geschieht. Die meisten halachischen Entscheidungsträger beantworten diese Frage positiv. Für einen zeugungsunfähigen Mann bedeutet dies hingegen nicht, dass er sich aufgrund des hohen Stellenwerts von *pr'u u'rvu* zwingend einer Behandlung unterziehen muss. Die Erfüllung dieser *mitzwa* wird nur von Männern erwartet, die uneingeschränkt zeugungsfähig sind.

## **2. Imitatio Dei: Die Nachahmung Gottes durch den Menschen**

Der Mensch gilt als Partner Gottes in der Schöpfung der Welt. Auch für das orthodoxe Judentum stehen die diversen Technologien zur Überwindung von Unfruchtbarkeit (IVF, Insemination etc.) keineswegs im Widerspruch zu der fundamentalen Überzeugung, dass Gott der alleinige Schöpfer der Welt und des Menschen ist. Die Menschen werden als Partner Gottes in der Verbesserung und Perfektion der Welt angesehen, weil sie als „Abbild Gottes“ (*imago Dei*) geschaffen wurden und angehalten werden „auf Gottes Wegen zu wandeln“ (*imitatio Dei*). Die Tatsache, dass der Mensch neben Gott das einzige Wesen ist, das einen Intellekt besitzt, befähigt ihn zur kreativen Teilnahme an der Schöpfung. Der Rabbiner und Bioethiker Abraham Steinberg stellt fest, dass die Technologien der medizinisch assistierten Reproduktion schon alleine deshalb erlaubt seien, weil der Mensch durch sie keine *creatio ex nihilo*<sup>5</sup> vollziehe, zu der nur Gott fähig sei, sondern einer schöpferischen Tätigkeit mit bereits vorliegendem Material nachgehe.<sup>6</sup>

Dem „Playing God“ Argument, welches oft in christlichen (meist evangelikal)en Diskursen über diese neuartigen medizinischen Anwendungen als Gegenstimme zu hören ist, wird deshalb in jüdischen Ethikkonzeptionen nicht besonders zugesprochen. Es gibt jedoch Autoritäten, welche die ethische und halachische Zulässigkeit assistierter Reproduktion trotzdem bestreiten.

## **3. Künstlichkeit vs. Natürlichkeit**

Aus der Partnerschaft von Gott und Mensch bei der Weiterentwicklung der Schöpfung, ergibt sich, dass nicht von einem schöpferischen Urzustand der Welt ausgegangen werden kann, den man durch Eingriffe welcher Art auch immer grundsätzlich verletzen würde. Natürlichkeit und Künstlichkeit stehen sich nicht frontal gegenüber und sind keine ethisch unvereinbaren Entitäten. Somit gilt im Allgemeinen: ist eine medizinische Behandlung oder ein bestimmter Aspekt einer solchen halachisch nicht verboten, so ist sie erlaubt.<sup>7</sup>

## **4. Hintergründe für den israelischen Pronatalismus**

Der Pronatalismus und die hohen Fertilitätsraten in Israel sind teils dem eben angesprochenen biblischen Gebot „seid fruchtbar und mehret euch“ zuzuschreiben, das in der jüdischen Ethik eine äußerst wichtige Rolle einnimmt, da es sowohl die Zentralität des menschlichen Fortpflanzungswunsches betont als auch auf die Wichtigkeit der kommunalen Existenzsicherung verweist. Biologische und soziale Reproduktion werden, und das zeigt die jüdische Geschichte eindrücklich, als miteinander zusammenhängend betrachtet. Die Traumata des Holocaust und die Ideologie des Zionismus haben überdies zu einer Betonung

der Regeneration durch Reproduktion beigetragen, um die Kontinuität des jüdischen Volkes und das politische Überleben Israels langfristig zu sichern.<sup>8</sup> Somit beruht der allgemeine pronatalistische Tenor, der bereits bei Ben Gurion deutlich vernehmbar war, auch auf politischen und demographischen Interessen des Staates. Dies bedeutet gleichzeitig, dass nicht auf der Basis religiöser Ethik allein bestimmt wird, ob technologische Innovationen (wie z.B. IVF, PID, Stammzellforschung etc.) erlaubt werden sollen oder nicht; ebenso relevant sind kulturelle und soziale Normen und Erwartungshaltungen, die in einer Gesellschaft verankert sind. So sind in Israel Elternschaft und Familie nicht nur in religiösen, sondern auch in säkularen Kontexten zentrale soziale Werte, die im legalen und moralischen Diskursfeld um Schwangerschaft, Kinderlosigkeit und Unfruchtbarkeit mitgedacht werden müssen. Dieser idealisierten Norm nicht zu entsprechen, kann für Frauen und Paare großen emotionalen Stress und soziale Marginalisierung bedeuten.<sup>9</sup>

Da sich dieser Beitrag um die Auseinandersetzung von religiöser Ethik mit Gesetzesrealitäten in Bezug auf den Lebensbeginn befasst, sollen im Folgenden zwei Fallbeispiele eingehender betrachtet werden: die Leihmutterschaft und die Geschlechtsselektion.

### **III. Brave New Israel: Zwei Beispiele**

#### *1. Leihmutterschaft*

##### **1.1 Der Weg zur Gesetzgebung**

Unter einer Leihmutterschaft wird das Einverständnis einer Frau verstanden, für jemand anderen ein Kind auszutragen und dieses nach der Geburt an die Auftraggeber abzugeben. 1996 hat das israelische Parlament, die Knesset, das Gesetz zur Legalisierung der Leihmutterschaft verabschiedet (*Embryo Carrying Agreement Law*). Um sowohl die gesetzlichen als auch die religiösen Argumente besser nachvollziehen zu können, sollen erst einige allgemeine Erklärungen zu den Möglichkeiten der Leihmutterschaft gemacht werden.

Bei der sogenannten traditionellen Leihmutterschaft wird die Befruchtung der Frau durch eine intrauterine Insemination (IUI) vorgenommen, bei welcher der Samen des vorgesehenen Vaters in den Uterus der Leihmutter eingebracht wird. Die Verschmelzung der Eizelle mit dem Sperma geschieht im Anschluss, anders als bei der IVF, auf „natürliche“ Weise. Die Leihmutter wäre in diesem Fall genetisch die Mutter des Kindes, und der Samenspender der genetische Vater (im Idealfall natürlich der Auftraggeber). Bei der vollen Leihmutterschaft stammt die zu befruchtende Eizelle nie von der Leihmutter selbst. Bei dieser kann es sich sowohl um eine Eizelle der Frau handeln, die zusammen mit ihrem Ehemann eine Leihmutterschaft in Anspruch nimmt oder um eine gespendete Eizelle. Somit ist die Leihmutter nicht die genetische Mutter des Kindes, welches sie austrägt. Wie bei der traditionellen Leihmutterschaft besteht auch hier die Möglichkeit, entweder den Samen des Ehemanns oder Spendersamen zu verwenden.

Der Weg hin zur Inkraftsetzung des israelischen Gesetzes über die Leihmutterschaft (1996) begann 1991 mit der Einberufung einer öffentlichen Kommission zur Evaluation und Beurteilung der sozialen, rechtlichen, ethischen und religiösen Aspekte der In-Vitro-

Fertilisation und all ihrer Anwendungsbereiche. Obwohl sich die Kommission unter dem Vorsitz des pensionierten Richters Shaul Aloni (deswegen Aloni-Kommission genannt) mit den unterschiedlichsten Methoden und Perspektiven medizinisch assistierter Reproduktion auseinandersetzte<sup>10</sup>, zog die Diskussion um die Leihmutterschaft bei Weitem die grösste öffentliche Aufmerksamkeit auf sich.

Die Kommission kam zum Schluss, dass Vereinbarungen zur Leihmutterschaft einerseits nicht strafgesetzlich verboten werden sollten, andererseits aufgrund der offensichtlichen gesetzlichen und ethischen Komplexität auch nicht ohne Restriktionen erlaubt werden könnten. Als Leitprinzipien bei der Beurteilung galten den Mitgliedern der Kommission das fundamentale Recht auf Privatsphäre in der Familie und die Wahrung der Autonomie in allen Angelegenheiten der Reproduktion. Um Missbräuchen sowie unrechtmäßigen Motivationen bei der Schließung von Leihmutterschaftsvereinbarungen vorzubeugen, wurde ein *Approving Committee* eingefordert, welches alle Leihmutterschaftsanträge begutachtet und über deren Annahme oder Ablehnung entscheidet.<sup>11</sup> So muss z. B. ein medizinischer Bericht darüber vorliegen, dass die Auftraggeberin unmöglich schwanger werden kann (z. B. bei einer fehlender Gebärmutter), das Kind nicht bis zur Geburt austragen kann oder eine Schwangerschaft ein schwerwiegendes Risiko entweder für ihre Gesundheit oder gar ihr Leben darstellt. Diesem Komitee obliegt u. a. die Aufgabe, illegale Kommerzialisierung zu verhindern.<sup>12</sup> Aus diesem Grund müssen sowohl die Auftraggeber als auch die Leihmutter im Besitz der israelischen Staatsbürgerschaft sein.

## 1.2 Die Aloni-Kommission und der Fall Nahamani

Interessanterweise hat in Israel zwischen 1991 und 1997, im Zeitraum kurz vor der Einberufung der Aloni-Kommission und der Verabschiedung des *Embryo Carrying Agreement Law*, ein emotional stark aufgeladener Rechtsfall für weiteren Aufwind in der Debatte um die Leihmutterschaft gesorgt: Der Fall Nahmani. Dieser soll nachfolgend kurz wiedergegeben werden, da die ethischen, religiösen und sozialen Aspekte, die mit ihm verbunden waren, Einfluss auf Israels Regulierung der Leihmutterschaft hatten.

Das Ehepaar Ruti und Dani Nahmani reichte Anfang 1991 beim Gesundheitsminister eine Petition ein, in welcher dieser um eine Stellungnahme gebeten wurde, warum es ihnen nicht erlaubt sei, die Eizellen der Frau mit dem Spermia des Ehemannes zum Zwecke einer anschließenden Implantation in die Gebärmutter einer Leihmutter vorzunehmen.<sup>13</sup> Ruti Nahmani war es aufgrund einer krebisbedingten operativen Entfernung der Gebärmutter nicht mehr möglich, Kinder zu empfangen, weswegen die einzige Möglichkeit genetisch eigene Nachkommen zu zeugen, eine IVF mit anschließender Leihmutterschaft war. Da es in Israel zu diesem Zeitpunkt keine gesetzliche Regelung von Leihmutterschaftsvereinbarungen gab, nahmen die Nahmanis über eine Vermittlungsagentur in Kalifornien Kontakt zu einer potentiellen Leihmutter auf. Die In-Vitro-Fertilisation wollten sie aus Kostengründen jedoch in Israel vornehmen, was ihnen letztlich auch zugestanden wurde. Kurze Zeit nachdem Ruti Nahmani in mehreren Zyklen genügend Eizellen zur Kryokonservation entnommen wurde und ein erstes Treffen mit einer Leihmutter aus den USA bevorstand, trennte sich Dani von seiner Frau.<sup>14</sup> Mitte 1992 verklagte Ruti ihren Ehemann, dem sie die Scheidung verweigerte, und forderte die Implantation der befruchteten Eizellen in die Gebärmutter der Leihmutter ein. Gut ein Jahr später gewann Ruti diesen Fall beim Stadtgericht in Haifa. Dieser

Rechtsstreit wäre allerdings nicht so spektakulär gewesen, hätte Dani Nahmani das Urteil akzeptiert. Er legte beim Obersten Gerichtshof Berufung ein, worauf im März 1995 zu seinen Gunsten entschieden und verordnet wurde, die befruchteten und kryokonservierten Eizellen müssten vernichtet werden. Ruti Nahmani und ihre Anwältin wiederum erreichten, dass der Fall vom Obersten Gerichtshof noch einmal angehört wurde. Das Gericht machte Anfang 1997 das Urteil rückgängig und erteilte Ruti Nahmani die Erlaubnis zur Implantation der befruchteten Eizellen in den Uterus einer Leihmutter. Leider schlugen alle Versuche einer erfolgreichen Implantation fehl und Ruti Nahmani entschied sich schließlich für die Adoption eines Mädchens.<sup>15</sup>

Ein Einfluss des Nahmani-Falls auf die Erweiterung der gesetzlichen Regulierung für reproduktionsmedizinische Eingriffe besteht in der heute gängigen Praxis von IVF-Kliniken, vom männlichen Partner nebst den üblichen Einverständniserklärungen zusätzlich die Unterzeichnung eines Formulars zu verlangen, in dem er der weiblichen Partnerin das Recht überträgt, mit den befruchteten Eizellen nach ihren Vorstellungen zu verfahren.

### **1.3 Kernpunkte des israelischen Gesetzes**

Das israelische Gesetz zur Leihmutterschaft besteht aus zwei Teilen: der erste handelt von den Bestimmungen und Verfahrensweisen des *Approving Committees* in Bezug auf die Leihmutterschaftsvereinbarung und der zweite vom Status des Kindes und der Bestimmung von Elternschaft. Im Folgenden sollen einige Kernpunkte dieses Gesetzes etwas genauer betrachtet werden.

Die gesetzliche Regelung der assistierten Reproduktion gründet, ebenso wie das israelische Ehe- und Scheidungsrecht, in den religiösen bzw. halachischen Bestimmungen und Definitionen von verwandtschaftlichen Beziehungen.<sup>16</sup> Die Entstehung und Umsetzung des Leihmutterschaftsgesetzes konnte deshalb auch nur unter der Einbindung des jüdisch-orthodoxen Establishments geschehen.<sup>17</sup> Zentrale Punkte des Gesetzes bilden deshalb der Zivilstand und die Religionszugehörigkeit der Leihmutter. Diese darf erstens in keinem verwandtschaftlichen Verhältnis zu den Auftraggebern stehen, muss derselben Religion angehören und darf nicht verheiratet sein.<sup>18</sup> Dieser letzte Punkt unterscheidet die israelische Regelung von anderen Modellen, wie sie etwa in den USA gängig sind und verheiratete Frauen als Leihmütter die Regel darstellen und nicht die Ausnahme.<sup>19</sup>

Wie bereits erwähnt, wird zwischen der traditionellen Leihmutterschaft, bei der die Befruchtung der Frau durch eine intrauterine Insemination vorgenommen wird und der vollen Leihmutterschaft, bei der die Eizelle(n) nicht von der Leihmutter selbst stammt, unterschieden. Das israelische Gesetz erlaubt jedoch nur die zweite Vorgehensweise. Dies hat zur Folge, dass nur die Eizellen der Auftraggeberin verwendet werden dürfen und im Anschluss an die Befruchtung mit dem Samen des Ehemanns (In-Vitro) in den Uterus der Leihmutter transferiert werden.<sup>20</sup>

Im Unterschied zu der Positionierung der Aloni-Kommission, die die Entscheidung, welche Variante der Leihmutterschaft gewählt wird, den Vereinbarungen der potentiellen Eltern und der Leihmutter überlassen hätte, bietet das Gesetz keine Wahlmöglichkeit. Carmel Shalev zufolge, die ein Mitglied der Kommission war, gründet diese Bestimmung nicht in der

Halacha, sondern ist auf eine Petition zurückzuführen, die eine Lobby kinderloser Paare beim Gesundheitsministerium einreichte, nachdem die Aloni-Kommission ihren Bericht abgeschlossen hatte. Das Hauptargument bestand in deren Überzeugung, eine Leihmutter, die mit dem Fetus genetisch nicht verwandt sei, würde während der Schwangerschaft eine weniger starke emotionale Bindung zu dem Kind aufbauen und es somit nach der Geburt einfacher an die Eltern abgeben können. Es bestand wohl im Vorfeld die Sorge, dass es wie im Fall von Baby M in den USA gehäuft zu verweigerten Übergaben kommen könnte.<sup>21</sup>

Trotzdem stellt sich hier die Frage, wie sich die halachische Auswertung zu diesem genetischen Modell der Mutterschaft stellt, weil das Leihmutterschaftsgesetz die genetische Mutter (aufgrund der verwendeten Eizelle(n) der Auftraggeberin) als Mutter des Kindes festlegt. Des Weiteren gilt es zu bedenken, dass dieses Gesetz keine halachische Verbindlichkeit besitzt. Im Gegenteil: Unter den Rabbinern besteht ein Dissens darüber, ob bei Infertilitätsbehandlungen, die einen Eizellentransfer einschließen, die genetische oder die das Kind gebärende Frau halachisch als Mutter zu betrachten ist. Wie bei anderen Anwendungsbereichen moderner Medizin auch, stellt die eindeutige Bestimmung der Mutterschaft für den halachischen Entscheidungsfindungsprozess eine Herausforderung dar, weil aus der Traditionsliteratur oftmals keine sinnvollen Analogieschlüsse gezogen werden können.

#### 1.4 Unterschiedliche Bestimmungen der Mutterschaft

Ohne die weitreichenden ethischen, religiösen und sozialen Fragen, welche die Reproduktionstechnologie hervorruft, war bis anhin immer sicher, um wen es sich bei der Kindsmutter handelt. Dies ist mitunter auch ein Grund dafür, dass die Religionszugehörigkeit eines Kindes im orthodoxen Judentum über die Mutter hergestellt wird.<sup>22</sup> Um im Zusammenhang mit der Leihmutterschaft die Frage beantworten zu können, ob genetische Faktoren oder der Geburtsprozess Mutterschaft konstituieren, werden unterschiedliche Talmudstellen herangezogen.<sup>23</sup> Halachische Autoritäten, die mit derart neuen Problemstellungen konfrontiert werden, besitzen eine sehr tiefgreifende Kenntnis der Traditionsliteratur, einen umfangreichen medizinischen Sachverstand sowie eine von der Religionsgemeinschaft anerkannte Autoritätsstellung.

Teilweise kommen Rabbiner bei der Auslegung derselben Stelle auf unterschiedliche Ergebnisse<sup>24</sup>; eine Tatsache, die aufgrund der dialektischen Eigenschaften des Talmuds nicht besonders erstaunt. Im Wesentlichen lassen sich für die beiden Positionen folgende Unterschiede nennen:

a) Mutterschaft wird **biologisch-genetisch** konstituiert: Einer der bekannteren Vertreter dieser Haltung war Rabbi Shlomo Goren, Oberrabbiner für Israel zwischen 1973 und 1983. Seiner Ansicht zufolge ergeben sich Mutterschaft und Vaterschaft gleichermaßen zum Zeitpunkt der Verschmelzung von Eizelle und Spermium. Somit tragen beide Elternteile durch die Kombination ihres genetischen Materials zu der Erschaffung eines Kindes bei. Im Falle einer Leihmutterschaft wird deshalb die Eizellenspenderin, d. h. die Auftraggeberin, auch halachisch als Mutter anerkannt.

b) Mutterschaft wird durch **Schwangerschaft und Geburtsvorgang** konstituiert: Für die Mehrheit der rabbinischen Autoritäten gilt halachisch als Mutter, wer ein Kind gebärt. Das Verhältnis der genetischen Identität zwischen Mutter und Kind ist, ganz im Gegensatz zum Vater, bei der Bestimmung von Mutterschaft nicht von Bedeutung. Nebst vielen anderen Gründen wird das Argument vorgebracht, ein Fetus sei bis zur Geburt ein Teil der schwangeren Frau (*ubar yerekh imo*).<sup>25</sup> Für die Ablehnung der ersten Sichtweise spricht des Weiteren das Argument, dass die Eizelle in der rabbinischen Konzeption von Mutterschaft kein bestimmender Faktor gewesen sein kann, weil die Weisen des Talmuds keine Kenntnis von den weiblichen Eizellen und deren Funktion besaßen.<sup>26</sup>

c) Zusätzlich zu diesen beiden Varianten vertreten einige Rabbiner, z. B. Rav Eliezer Yehuda Waldenberg, die Meinung, ein durch IVF gezeugtes Kind hätte weder Vater noch Mutter. Dieser Überzeugung setzen einige Autoritäten jedoch eine weitere Möglichkeit entgegen; aufgrund der Tatsache, dass Mutterschaft unter diesen Umständen nicht auf einen Zeitpunkt oder einen Hauptdeterminanten reduzierbar ist, wird die **Möglichkeit einer Doppelmutterschaft** in Erwägung gezogen.<sup>27</sup>

Das israelische Gesetz wiederum anerkennt nur die Eizellenspenderin, d. h. die genetische Mutter, als Mutter an. Auch wenn keine klare Entscheidung vorliegt, so tendieren die meisten religiösen Autoritäten dazu, die Leihmutter als Mutter zu bestimmen. Die daraus erwachsenden Schwierigkeiten für die soziale und zugleich genetische, aber eben nicht halachisch anerkannte Mutter, sind nicht unbedingt im Sinne der Erfindung. Der Abschluss eines Leihmutterschaftsvertrags beabsichtigt ja nicht die Bestätigung der Mutterschaft der Leihmutter. Dieser Vertrag bzw. die Vereinbarung zwischen den Auftraggebern und der Leihmutter stellt aus halachischer Perspektive ein weiteres Problem dar: denn das jüdische Religionsgesetz anerkennt keinen Vertrag, dessen verhandelter Gegenstand zum Zeitpunkt des Abschlusses nicht existiert. Die Leihmutterschaftvereinbarung ist nicht gültig, weil das Kind bei Vertragsabschluss noch nicht existiert.<sup>28</sup>

### **1.5 Leihmutterschaft und die Religionszugehörigkeit des Kindes**

Die Bestimmung von Mutterschaft ist auch deswegen zentral, weil mit ihr die Frage der Religionszugehörigkeit des Kindes zusammenhängt. Das Gesetz legt fest, dass die Auftraggeber und die Leihmutter derselben Religion angehören müssen. So darf nur eine jüdische Leihmutter ein Kind austragen, das für ein jüdisches Ehepaar bestimmt ist. Wie oben bereits kurz erwähnt, wird die Religionszugehörigkeit im Judentum über die Mutter hergestellt. Für diejenigen, die die genetische Mutter (die Eizellenspenderin) als Mutter anerkennen, wäre die Forderung über die gemeinsame Religionszugehörigkeit gar nicht mehr nötig, da nicht Schwangerschaft oder Geburt die Hauptdeterminanten für Mutterschaft darstellen, sondern die Verwendung des weiblichen genetischen Materials. Somit wäre ein Kind automatisch jüdisch, solange die Eizelle einer jüdischen Frau für die Implantation in die Leihmutter, die in diesem Fall auch nicht-jüdisch sein könnte, verwendet wird. Da nun aber die meisten religiösen Autoritäten die Faktoren Schwangerschaft und/oder Geburt bei der Bestimmung von Mutterschaft mindestens als Teilvoraussetzung verlangen, muss auch die Leihmutter jüdisch sein, will man eine Konversion des Kindes von Anfang an verhindern.

### 1.6 Eine Furcht – Das Kind als *mamzer*

Ein wesentlicher Aspekt des Leihmutterchaftsgesetzes, bei welchem die religiösen bzw. halachischen Normen explizit berücksichtigt wurden, bezieht sich auf die Verwendung des Spermias. Während die Aloni-Kommission keine Restriktionen in Bezug auf die Kombination des genetischen Materials verlangte, schreibt das Gesetz die ausschließliche Verwendung der Keimzellen der Auftraggeber vor. Somit ist die Befruchtung der Eizelle mit Spendersamen nicht erlaubt, die genetische Verwandtschaft zwischen Vater und Kind jedoch garantiert. Indem das Gesetz dieses Vorgehen vorschreibt, berücksichtigt es die religiös begründeten Befürchtungen, das Kind könnte als *mamzer* gelten. Üblicherweise wird dieser Begriff auf Kinder angewendet, die aus einer inzestuösen oder halachisch verbotenen Beziehung eines Mannes zu einer verheirateten jüdischen Frau hervorgehen. Jüdische Autoritäten haben sich deshalb mit der Frage auseinandergesetzt, ob der Status eines *mamzers* auch auf ein Kind zutrifft, das durch die Methoden der künstlichen Befruchtung mit Spendersamen gezeugt wurde. Die überwiegende Mehrheit der halachischen Autoritäten kam jedoch zum Schluss, dass ein Kind, welches nicht durch Geschlechtsverkehr gezeugt wurde, kein *mamzer* ist, weil der verbotene sexuelle Akt einer halachisch illegitimen Beziehung in diesem Fall nicht stattfindet. Die säkulare Gesetzgebung verbietet die Verwendung von Spendersamen aber trotzdem und berücksichtigt die strengere halachische Beurteilung, nach welcher bereits die Kombination von genetischem Material im Labor *mamzerut* konstituieren könnte.<sup>29</sup>

Ein weiteres Problem im Zusammenhang mit möglicher *mamzerut* betrifft die Anonymität des Samenspenders. Da die Identität eines Spenders auch in Israel geschützt wird, besteht die Sorge, dass ein Kind, dessen Vater nicht bekannt ist, später unwissentlich eine Halbschwester oder einen Halbbruder heiraten könnte. Die Kinder, die wiederum aus dieser illegitimen Verbindung hervorgehen würden, wären *mamzer* und somit von einer Eheschließung mit einem Juden oder einer Jüdin ausgeschlossen. Um allfällige Komplikationen in Bezug auf den Status des Kindes, auch wenn sie theoretisch noch so unwahrscheinlich sind, zu verhindern, schließt das Leihmutterchaftsgesetz Behandlungen mit Spendersamen und die Vereinbarungen mit bereits verheirateten Frauen aus.<sup>30</sup>

### 1.7 Schlussfolgerungen

Als Kompromisslösung, in die säkulare Geisteshaltungen sowie halachische Bestimmungen Eingang fanden, hat das israelische Leihmutterchaftsgesetz folgende Konsequenzen für die Gesellschaft: Einerseits wird es unterschiedlichen Interessen gerecht und bildet eine gute Voraussetzung für die breite Akzeptanz sowohl durch säkulare als auch religiöse Israelis. Andererseits – und dies ist die Schattenseite jedes Kompromisses – entbehrt es wahrscheinlich der vollumfänglichen Zustimmung der einzelnen Interessensgemeinschaften.

Religiöse, v.a. ultra-orthodoxe Juden, die solche Entscheidungen mit halachischen Autoritäten absprechen, stellt das Konzept Leihmutterchaft im Allgemeinen sowie das Gesetz im Speziellen vor folgende Herausforderungen:

- a) Der Vertragscharakter der Vereinbarung zwischen Auftraggeber und Leihmutter.
- b) Nach der Mehrheit der rabbinischen Meinungen wird in einem Leihmutterchaftsverhältnis die Mutterschaft der Leihmutter und die Vaterschaft des Auftraggebers bestätigt, die im

Gegensatz zur Mutterschaft genetisch konstituiert ist. Die genetische Mutter und Eizellenspenderin (Auftraggeberin) hingegen müsste medizinische Eingriffe vornehmen lassen, ohne am Schluss halachisch als Mutter akzeptiert zu werden.

Nehmen wir einen Perspektivenwechsel vor und richten den Blick für einen Moment auf eine andere Situation, die zudem öfter vorkommt als die der Leihmutterschaft: Die Verwendung von Spendereizellen bei Frauen, die aufgrund von hormonellen oder anatomischen Störungen keine befruchtungsfähigen Eizellen bilden können. In diesem Fall würde die Eizellenempfängerin, obwohl genetisch nicht mit dem Kind verwandt, sowohl halachisch als auch zivilrechtlich als Mutter des Kindes anerkannt.<sup>31</sup> Was im Rahmen der staatlichen Gesetzgebung möglich ist, entspricht jedoch nicht der halachischen Vorgehensweise. Erstere richtet sich in ihrem Zuspruch von Mutterschaft nach dem Kinderwunsch der Auftraggeber; das Bestreben besteht in der Zusammenführung von „zivilrechtlicher“ und sozial Mutterschaft. Im halachischen Problemlösungsprozess zur Bestimmung von Mutter- und Elternschaft kann das Ergebnis hingegen nicht antizipiert werden. Die Desiderata einzelner Interessensparteien (Eizellenspenderin, Leihmutter, Empfänger) spielen keine Rolle.

c) Viele einflussreiche religiöse Autoritäten lehnen die Leihmutterschaft ab. Rav Auerbach, einer der wichtigsten ultra-orthodoxen Autoritäten in Israel äusserte sich wie folgt zur Frage der Legitimität von Leihmutterschaften:

„Rav Auerbach zt“l wrote to me (Rabbi A. S. Avraham; S. W.) that his opinion is also that the procedure must not be carried out for it will lead to a mix-up and confusion and this is not the Torah view.“<sup>32</sup>

So mag man sich fragen, warum halachische Bestimmungen schließlich einen derart starken Einfluss auf das Gesetz genommen haben, obwohl für halachisch lebende Juden allgemeine Einwände gegen die Inanspruchnahme der Leihmutterschaft bestehen.

Erstens handelt es sich beim Judentum nicht nur um eine Glaubensgemeinschaft im christlichen Sinne, sondern ebenso um ein Volk, dem man durch Geburt oder Konversion angehört. Des Weiteren muss bedacht werden, dass familienrechtliche Angelegenheiten wie z.B. Eheschließungen und Scheidungen in Israel halachisch bestimmt sind und nur von orthodoxen Rabbinern vollzogen werden dürfen. Die Befürchtung, im Zuge der vielfältigen Möglichkeiten der Reproduktionsmedizin könnten die Grenzen zwischen jüdisch und nicht-jüdisch, *mamzer* und Jude verwischt werden, ist vor diesem sozio-kulturellen Hintergrund durchaus verständlich; denn es betrifft die gesamte israelisch-jüdische Gesellschaft, unabhängig vom Grad der individuellen religiösen Observanz.

Die halachischen Bestimmungen, die Eingang in das Leihmutterschaftsgesetz gefunden haben, betreffen säkulare jüdische Israelis aber genauso wie religiöse. Auch wenn orthodoxe Rabbiner von der Inanspruchnahme einer Leihmutterschaft abraten – diejenigen, die sich für diesen Weg entschieden haben, sind zur Einhaltung der stark religiös determinierten Gesetzgebung und der damit verbundenen moralischen Vorgaben verpflichtet. Säkulare lebende Israelis werden somit, obwohl sie keine religiöse Autorisierung suchen, durch die halachische Einflussnahme auf das säkulare Recht prinzipiell zur Einhaltung der religiösen Gesetzgebung verpflichtet.

## 2. Geschlechtsselektion

### 2.1 Gründe für die Geschlechtsselektion

Für den Wunsch, das Geschlecht der eigenen Kinder zu bestimmen, gibt es diverse Gründe. Wenn medizinisch veranlasst, besteht die Motivation in der Verhinderung der Geburt von Kindern mit geschlechtsgebundenen Störungen. Einige schwere genetische Krankheiten wie etwa die Bluterkrankheit (Hämophilie) oder die Duchenne's Muskeldystrophie treten fast ausschließlich bei Männern auf. Mithilfe der Präimplantationsdiagnostik (PID) können somit die durch eine In-Vitro-Fertilisation gewonnenen Embryos auf ihr Geschlecht hin untersucht werden. In Staaten, welche Geschlechtsselektionen dieser Art erlauben, ist es betroffenen Familien möglich, nur die weiblichen Embryonen implantieren zu lassen.

Während die Geschlechtsbestimmung in diesem Fall als Mittel zur Verhinderung von Krankheit und Leid dient, werden auch andere, meist soziale Faktoren als Beweggründe für diesen Wunsch vorgebracht. In westlichen Gesellschaften wird Geschlechtsselektion aus nicht medizinischen Gründen im Allgemeinen jedoch als unethische Handlungspraxis empfunden. Das moralische Unbehagen ergibt sich aus der Befürchtung, dass die Geschlechtsselektion zu einem demographischen Missverhältnis von Frauen und Männern führen könnte und schlimmstenfalls gar sexistisch motiviert ist. Ohne Eingriffe betragen die Geburtsraten weltweit ungefähr 106 Jungen zu 100 Mädchen, wobei die Sterberate der Männer größer ist als die der Frauen. In den USA z.B. beträgt das Verhältnis bei 25-44 Jährigen nur noch 97 Männer zu 100 Frauen und zwischen 65 und 69 Jahren verschiebt es sich gar hin zu 80 zu 100. In Ländern wie China oder Indien hingegen, in denen der selektive Schwangerschaftsabbruch weiblicher Feten oder der Infantizid von Mädchen praktiziert wird, beträgt das Verhältnis bei der Geburt 119 Jungen zu 100 Mädchen (Beijing), 159 zu 100 in ländlichen Gegenden Chinas bis hin zu 166 zu 100 in den indischen Bundesstaaten Bihar und Rajastan.<sup>33</sup>

Vielen nicht medizinisch begründeten Fällen von Geschlechtsselektion liegt das Bedürfnis des *family balancing* zugrunde, d. h. dem gezielten Ausgleichen der Geschlechterverhältnisse in einer Familie. In den USA wird eigens für diesen Zweck eine Methode verwendet, die ursprünglich für die Geschlechtsselektion bei Nutztieren entwickelt wurde. Mit dieser Methode, die sich bei der Anwendung am Menschen *Micro Sort* nennt, wird das Spermium in seine X- und Y-Spermatozoen aufgeteilt, gefolgt von einer Insemination oder IVF des „gewünschten“ Spermiums.<sup>34</sup>

### 2.2 Sozial motivierte Geschlechtsselektion

In Israel war die Geschlechtsselektion aus nicht medizinischen Gründen bis 2005 ausnahmslos verboten. In diesem Jahr jedoch teilte das Gesundheitsministerium allen IVF Kliniken in einem Rundschreiben mit, dass dieses allgemeine Verbot in Ausnahmefällen und unter bestimmten, klar definierten Bedingungen aufgehoben werden kann. Für die Beurteilung aller Gesuche zur Geschlechtsselektion mit PID ist ein interdisziplinäres Komitee zuständig. Dieses überprüft, ob die im Zirkular genannten Voraussetzungen erfüllt werden und ob zusätzliche Faktoren, z. B. eine gleichzeitig aus medizinischen Gründen veranlasste PID, vorliegen.<sup>35</sup>

Im Folgenden sollen diese Voraussetzungen kurz benannt und erläutert werden:

a) Erstens müssen beide Elternteile über die Einzelheiten des Eingriffs, über die Risiken und Erfolgchancen, aufgeklärt werden, mit der Geschlechtsselektion einverstanden sein und der IVF zustimmen. Sie müssen zudem darüber informiert werden, dass, sollte keine der befruchteten Eizellen das gewünschte Geschlecht aufweisen, eine weitere IVF erst wieder durchgeführt werden darf, sobald alle Embryonen dieses Zyklus' für reproduktive Zwecke genutzt worden sind.

b) Eine wichtige Bedingung für die Erlaubnis zur Durchführung besteht im Nachweis der Antragsteller, dass eine reale und substantielle Gefahr für das Wohlbefinden des Kindes besteht, oder mindestens ein Elternteil psychisch und emotional Schaden nehmen könnte, sollte die Geschlechtsselektion nicht vorgenommen werden. Dieser Punkt gibt allerdings Anlass zur Frage, wie das Wohl eines noch ungezeugten Kindes aufgrund seines Geschlechts überhaupt als stark gefährdet eingestuft werden kann, und ob die Geschlechtsselektion legitim ist, wenn sie lediglich der Befriedigung von Desiderata von Eltern dient, die ihre geistige Gesundheit durch die Geburt eines Kind mit dem „falschen“ Geschlecht beschädigt sehen.

c) Des Weiteren muss das Paar zusammen (Stiefkinder werden nicht mitgezählt) bereits vier Kinder desselben Geschlechts gezeugt haben. Allerdings besteht die Möglichkeit, in begründeten Ausnahmefällen von dieser Forderung abzusehen.<sup>36</sup> Die Regulierung, die in Israel für diese Art von geschlechtsselektiven Eingriffen besteht, beruht nicht allein auf dem Argument des *family balancing*.

## **2.3 Zwei Fallbeispiele**

Anhand der folgenden zwei Fallbeispiele soll gezeigt werden, dass das Komitee auch religiös bestimmte Gründe für die Bevorzugung entweder eines Sohns oder einer Tochter anerkennt. In beiden Einzelfällen war das Ehepaar jüdisch-orthodox sozialisiert.<sup>37</sup>

### **2.3.1 Familiäres Zusammenleben**

Beim ersten Fall handelte es sich um ein Paar, das aufgrund der Unfruchtbarkeit des Ehemannes infolge einer Krebsbehandlung eine Insemination der Frau mit Spendersamen<sup>38</sup> durchführen lassen wollte. Mit der Verwendung von Spendersamen für die Befruchtung sieht sich das religiöse Ehepaar allerdings mit halachischen Konsequenzen für das Familienleben konfrontiert, die sich mit denen einer Adoption eines Kindes vergleichen lassen. In beiden Fällen gilt der Ehemann halachisch nicht als Vater, weshalb die Familie beim Aufziehen eines Mädchens strenge Vorkehrungen treffen müsste, um *yichud* zu verhindern. Das Verbot von *yichud* bedeutet, dass sich ein Mann und eine Frau, die nicht miteinander verheiratet sind, nicht unbeaufsichtigt alleine in einem privaten, d. h. nicht-öffentlichen, Raum zusammen aufhalten dürfen. Dies dient als Vorsichtsmaßnahme zur Vermeidung von Ehebruch. Dies betrifft zwar nicht die eigenen Kinder des anderen Geschlechts, nach der Meinung der meisten Autoritäten aber die Adoptivkinder, weil diese weder biologisch noch halachisch mit dem Adoptivvater verwandt sind.<sup>39</sup> Diejenigen halachischen Entscheidungsträger, welche die Anwendung der *yichud* Gesetze in Familien mit Adoptivkindern verlangen, fordern diese auch für die Beziehung des Mannes mit einem Mädchen, das infolge einer Befruchtung mit

Spendersamen zur Welt kommt. Im Gegensatz zur Situation mit einem Adoptivsohn, ist die Frau als Mutter eines Sohnes von diesen Einschränkungen nicht betroffen.

Hätte dieses Ehepaar nun also ein Mädchen bekommen, wäre die Lebenssituation innerhalb der Familie kompliziert gewesen. Um diese Situation zu vermeiden und die üblichen familiären Interaktionen erlauben zu können, bestand die für diesen Fall zuständige halachische Autorität, die auch der Behandlung mit Spendersamen zustimmte, auf der durch die PID ermittelten Auswahl eines männlichen Embryos.

### **2.3.2 Die Rolle eines Priesters**

Der zweite Fall, dem ebenfalls religiöse Gründe für die Geschlechtsselektion zugrunde lagen, teilt mit dem ersten die Gemeinsamkeit, dass dem Ehepaar wegen der Unfruchtbarkeit des Mannes die Verwendung von Spendersamen für die Befruchtung der Eizellen der Ehefrau erlaubt wurde. Somit ist auch hier der Ehemann nicht der halachische Vater des Kindes. Die Komplexität dieses Falls ergab sich aufgrund der priesterlichen Abstammung des Mannes. Die *kohanim*, die Priester also, nehmen im orthodoxen Judentum noch heute eine besondere Rolle ein, die sich u.a. in den Gottesdiensten bemerkbar macht. So darf z.B. nur ein *kohen* (oder mehrere gleichzeitig) den Priestersegen über die Gemeinde sprechen und wird bei der Toralesung immer als erster aufgerufen, gefolgt von den Leviten und dann den Israeliten.

Der Ehemann bat um die Erlaubnis, eine Geschlechtsselektion zugunsten eines Mädchens durchführen zu dürfen, weil die Geburt eines Jungen aus Spendersamen bedeutet hätte, die ganze Gemeinde darüber informieren zu müssen, dass sein Sohn kein *kohen* ist. Denn der Status eines *kohen* wird über den Vater weitergegeben und als Nicht-*kohen* hätte der Junge diese Rolle nicht übernehmen können. Um seine Privatsphäre in dieser Angelegenheit wahren zu können, bat der Ehemann um eine Geschlechtsselektion durch PID, welche die Geburt eines Mädchens sicherstellen sollte.<sup>40</sup>

Vergleicht man diesen Fall mit dem letzten, so fällt natürlich auf, dass auch dieses Paar durch die Geburt eines Mädchens mit dem Verbot von *yichud* konfrontiert worden wäre. Leider gehen die Autoren<sup>41</sup>, denen die Darstellung dieser Beispiele entnommen wurde, auf diese halachische Komplikation nicht ein. Somit muss auch die Frage unbeantwortet bleiben, inwiefern das Argument des Schutzes der Privatsphäre überhaupt greift, da das Einhalten des *yichud* Verbots auf Dauer wohl kaum unbemerkt bliebe. Eine denkbare Möglichkeit, warum *yichud* in diesem Fall keine Rolle spielte, könnte unter Umständen auf die Entscheidung der zuständigen halachischen Autorität zurückgeführt werden, sollte diese die *yichud*-Regeln im Zusammenhang mit der Verwendung von Spendersamen nicht anwenden.

Bei diesem Fall zumindest ist bekannt, dass die oben genannte Anforderung, ein Paar müsse bereits vier Kinder desselben Geschlechts bekommen haben, um bei einem weiteren eine Geschlechtsselektion durchführen zu dürfen, nicht zutrifft.<sup>42</sup>

## **IV Schlussbemerkung**

Der fortgeschrittene Status der Reproduktionsmedizin und das hohe Niveau der diversen Behandlungsmethoden, welche im Erfolgsfall die vielseitigen Probleme der Unfruchtbarkeit

zu lösen vermögen, beinhalten sowohl positive als auch negative Aspekte. Einerseits werden in Israel diverse Eingriffe von der Krankenkasse übernommen, was nicht nur finanziell gut gestellten Personen den Zugang zu Reproduktionstechnologie ermöglicht.

Andererseits besteht die Gefahr, dass der soziale Druck auf Menschen ohne Kinder steigt und alternative Lebensstile nicht mehr erwogen werden. Da die Anwendung der neuen Technologien auch in finanzieller Hinsicht kein grundlegendes Hindernis mehr darstellt, könnte es schwieriger werden, Kinderlosigkeit als Abweichung von der Norm zu akzeptieren.

Ein weiterer Punkt, der meines Erachtens in dieser Diskussion nicht fehlen darf, betrifft die zunehmende Selbstverständlichkeit einer unhinterfragten Medikalisierung des weiblichen Körpers. Wie anhand der gesetzlichen Regelung der Leihmutterschaft in Israel gezeigt wurde, wird die volle Leihmutterschaft vorgeschrieben. Anstatt einer simplen Insemination der Leihmutter mit dem Sperma des vorgesehenen Vaters wird die medizinisch massiv aufwendigere Methode verlangt, die die Entnahme der Eizellen der Auftraggeberin, die Befruchtung In-Vitro und schließlich den Embryonentransfer in den Uterus der Leihmutter zur Folge hat. Der Wunsch nach genetisch eigenen Kindern macht diese Prozedur unumgänglich; diese aber als einzige Methode gesetzlich festzuschreiben, weil eine *mögliche* emotionale Bindung der Leihmutter zum Fetus die Übergabe an die Eltern gefährden *könnte*, wirft die Frage nach einer gesunden Verhältnismäßigkeit auf.

---

<sup>1</sup> In der Ethik postulieren *slippery slope*-Argumente, dass die Akzeptanz gewisser Praktiken in der Konsequenz zur Akzeptanz von Konzepten führt, die für absolut unethisch gehalten werden. Klassische *slippery slope*-Argumente kommen z. B. in Debatten um den Schwangerschaftsabbruch oder die Sterbehilfe zur Anwendung. Im zweiten Fall würde diese etwa lauten: „Wenn eine Gesellschaft die Praxis des assistierten Suizids oder die Tötung auf Verlangen erlaubt, dann führt diese Haltung zur allgemeinen Akzeptanz der unfreiwilligen Euthanasie.“

<sup>2</sup> Barilan 2003, S. 59. Natürlich werden nicht nur in Deutschland *slippery slope*-Argumentationen vorgebracht; diese sind auch in anderen nationalen Diskursfeldern zu bemerken.

<sup>3</sup> Der Pronatalismus ist eine Haltung, die eine positive Einstellung zur biologischen Reproduktion vertritt. Es gibt Staaten, die mit einer pronatalistischen Bevölkerungspolitik demographische Interessen verfolgen. Zudem stellt die aktive Befürwortung der menschlichen Fortpflanzung und des Geburtenreichtums für viele Religionen und Kulturen einen wichtigen Wert dar.

<sup>4</sup> Dies bedeutet gleichzeitig auch die Pflicht zum Geschlechtsverkehr mit der Ehefrau.

<sup>5</sup> Theologischer Fachbegriff für die Schöpfung Gottes aus dem Nichts.

<sup>6</sup> Siehe Steinberg 2003, Bd. 2, S. 575.

<sup>7</sup> Ebd., S. 576.

<sup>8</sup> Siehe Birenbaum-Carmeli 2007, S. 24.

<sup>9</sup> Siehe Remennick 2006, S. 25.

<sup>10</sup> Die Kommission betonte die Wichtigkeit des fundamentalen Rechts einer Person auf Privatsphäre, das Prinzip der informierten Zustimmung (*informed consent*) bei medizinischen Behandlungen, Experimenten oder innovativer Therapie. Des Weiteren wurden die Themen Gametenspende und die Verwahrung von Informationen über diese, die Verwendung von befruchteten Eizellen und deren Verwendung sowie die Definition von Elternschaft diskutiert.

<sup>11</sup> Siehe Shalev 1998, S. 79.

<sup>12</sup> Siehe Benshushan und Schenker, S. 1832.

<sup>13</sup> Siehe Shalev 1998, S. 77.

<sup>14</sup> Aufgrund einer neuen Beziehung mit einer anderen Frau, mit welcher er bis 1995 drei Kinder zeugte.

<sup>15</sup> Siehe Birenbaum-Carmeli 2007, S. 40.

<sup>16</sup> Siehe Kahn 2000, S. 76.

<sup>17</sup> Siehe Benshushan und Schenker, S. 1834.

- <sup>18</sup> In sehr extremen Fällen kann das *Approving Committee* eine Ausnahme machen.
- <sup>19</sup> Siehe Teman 2010, S. 3/23.
- <sup>20</sup> In begründeten Einzelfällen kann auch auf die Verwendung von Spendereizellen zurückgegriffen werden.
- <sup>21</sup> Siehe Shalev 1998, S. 91.
- <sup>22</sup> Im Reformjudentum wird eine Person als jüdisch anerkannt, wenn entweder der Vater oder die Mutter jüdisch ist.
- <sup>23</sup> Für eine Übersicht der relevantesten Talmudstellen, die für den rabbinischen Diskurs zur Bestimmung der Mutterschaft verwendet werden siehe Steinberg 2003, Bd. 2, S. 578-580.
- <sup>24</sup> In *Tradition*, einer amerikanischen Zeitschrift für das modern-orthodoxe Judentum, haben Rabbi J. David Bleich und Rabbi Ezra Bick je ihr Verständnis der für diese Diskussion zentralen Talmudstelle (Yevamot 97b) dargelegt. Siehe Bleich in *Tradition* 19:4 (1981); 25:4 (1991); 28: 2 (1994); siehe Bick in derselben Zeitschrift 28:1 (1993).
- <sup>25</sup> Diese Haltung wurde von Rabbi Yosef Engel und Rabbi Judah Loew von Prag (Maharal) vertreten. Siehe Bleich 1991, S. 85.
- <sup>26</sup> Siehe Bick 1993, S. 33.
- <sup>27</sup> Siehe Steinberg 2003, Bd. 2, 579.
- <sup>28</sup> Eine interessante Frage wäre allerdings, ob ein solcher Vertrag gültig wäre, wenn auf bereits kryokonservierte Embryonen, die im Zuge einer früheren IVF-Behandlung entstanden sind, zurückgegriffen würde.
- <sup>29</sup> Siehe Shalev 1998, S. 87.
- <sup>30</sup> Auch hier kann das *Approving Committee* Ausnahmen gewähren.
- <sup>31</sup> Die gesetzliche Regelung von Spendereizellen wird in Israel seit 2010 durch das *Eggs Donation Law* gewährleistet.
- <sup>32</sup> Abraham 2004, S. 16.
- <sup>33</sup> Siehe Wahrman 2002 S. 127-128.
- <sup>34</sup> Siehe Wolowelsky und Grazi 2007, S. 46.
- <sup>35</sup> Siehe Zafran 2008, S. 210.
- <sup>36</sup> Ebd., S. 208-216.
- <sup>37</sup> Siehe Wolowelsky und Grazi 2006, S. 423; 2007, S. 49.
- <sup>38</sup> Prinzipiell wird die künstliche Befruchtung mit Spendersamen von allen rabbinischen Autoritäten verboten. Nur in Ausnahmefällen und nach einer eingehenden Prüfung durch einen befugten halakhischen Entscheidungsträger kann einer Behandlung mit Spendersamen u.U. zugestimmt werden. Die halakhischen Konsequenzen solch einer Behandlung sind jedoch nicht zu unterschätzen. So besteht etwa die Befürchtung, dass durch der Verwendung von Sperma eines jüdischen Spenders die Rate von Inzestfällen ansteigen könnte, sollte ein Halbbruder unwissentlich seine Halbschwester heiraten. Eine Möglichkeit, diese Gefahr halakhisch einzuschränken, besteht in der Verwendung des Spermas eines nicht-jüdischen Spenders. Dieser gilt nach der Halakha nicht als Vater eines Kindes, das er mit einer jüdischen Frau zeugt. Siehe auch Steinberg 2003, Bd. 1, S.58-73.
- <sup>39</sup> Es bestehen unterschiedliche Ansichten darüber, ab welchem Alter diese *yichud*-Restriktionen bei Adoptivkindern beachtet werden müssen. Für ein Mädchen werden sie zwischen drei und neun Jahren festgelegt. Es gab jedoch Autoritäten wie Rav Eliezer Jehuda Waldenberg (Tzitz Eliezer), der keine Veranlassung zur Durchsetzung des *yichud*-Verbots bei Adoptivkindern sah, solange sie in einem Alter aufgenommen würden, in dem das Zusammensein ohne Drittperson (*yichud*) allgemein erlaubt wäre. Mit dieser nachsichtigen Beurteilung der Situation wäre ein Familienleben ohne *yichud*-Restriktionen möglich. Siehe Abraham 2004, Bd. 3, 201-205.
- <sup>40</sup> Siehe Grazi und Wolowelsky 2006, S. 423.
- <sup>41</sup> Siehe Grazi und Wolowelsky 2006 und 2007.
- <sup>42</sup> Siehe Zafran 2008, S. 214-215.

## Literaturverzeichnis

Abraham, Abraham S. (2004). *Nishmat Avraham. Medical Halachah for Doctors, Nurses, Health-Care Personnel and Patients*. Even Haezer and Choshen Mishpat. Bd. 3. Brooklyn NY: Mesorah Publications.

Barilan, Michael (2003). „The Israeli Bioethical Discourse and the Steinberg Report Regarding a Proposed Bill of Rights of the Terminally Ill“. In: *Ethik in der Medizin* 15.1. 59–62.

- Benshushan, Abraham und Joseph G. Schenker (1997). „Legitimizing Surrogacy in Israel“. In: *Human Reproduction* 12.8. 1832–1834.
- Bick, Ezra (1993). „Ovum Donations: A Rabbinic Conceptual Model of Maternity“. In: *Tradition* 28.1. 28–45.
- Birenbaum-Carmeli, Daphna (2007). „Contested Surrogacy and the Gender Order: An Israeli Case Study“. In: *Journal of Middle East Women’s Studies* 3.3. 21–44.
- Bleich, J. David (1991). „Survey of Recent Halakhic Periodical Literature. In Vitro Fertilization: Questions of Maternal Identity and Conversion“. In: *Tradition* 25.4. 82–102.
- Kahn, Susan Martha (2000). *Reproducing Jews. A Cultural Account of Assisted Conception in Israel*. Durham: Duke University Press.
- Remennick, Larissa (2006). „The Quest for the Perfect Baby: Why do Israeli Women Seek Prenatal Genetic Testing?“. In: *Sociology of Health and Illness* 28.1. 21–53.
- Shalev, Carmel (1998). „Halakha and Patriarchal Motherhood: An Anatomy of the New Israeli Surrogacy Law“. In: *Social Security: Journal of Welfare and Social Security Studies*.
- Steinberg, Avraham (2003). *Encyclopedia of Jewish Medical Ethics. A compilation of Jewish medical law on all topics of medical interest, from the most ancient sources to the most current deliberations and decisions, with a concise medical and historical background, and a comprehensive comparative analysis of relevant general ethical approaches*. Übers. von Fred Rosner. 3 Bde. Jerusalem, New York: Feldheim Publishers.
- Teman, Elly (2010). *Birthing a Mother. The Surrogate Body and the Pregnant Self*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Wahrman, Miryam Z. (2002). *Brave New Judaism. When Science and Scripture Collide*. Hanover, London: Brandeis University Press.
- Wolowelsky, Joel B. und Richard V. Grazi (2007). „Sex Selection and Halakhic Ethics: A Contemporary Discussion“. In: *Tradition* 40.1. 45–53.
- Zafran, Ruth (2008). „Non-Medical Sex Selection by Preimplantation Genetic Diagnosis: Reflections on Israeli Law and Practice“. In: *North Carolina Journal of Law and Technology* 9.2. 187–218.

# 11. Das Tagungsprogramm

## **Biomedizinische Forschung und ihre ethische Herausforderung zwischen Judentum und Christentum**

Gemeinsame Fachtagung des Gesprächskreises "Juden und Christen" beim  
Zentralkomitee der deutschen Katholiken und der Katholischen Akademie in Bayern  
vom 6. bis 8. November 2011  
*Kardinal-Wendel-Haus, München*

SONNTAG, 6. NOVEMBER 2011

Moderation: *Daniel Noa*, Ludwigsburg

Prof. Dr. *Walter Gropp*, Gießen

**Lebensschutz am Anfang des Lebens aus juristischer Sicht  
Referat und Rückfragen**

Dr. *Jürgen Krieg*, Amberg

**Lebensschutz am Anfang des Lebens aus ärztlicher Sicht  
Referat und Rückfragen**

Moderation: *Dagmar Mensink*, Berlin

Plenumsdiskussion

---

MONTAG, 7. NOVEMBER 2011

Moderation: Prof. Dr. *Barbara Schmitz*, Würzburg

Prof. Dr. *Konrad Hilpert*, München

**Ethische Herausforderung aus katholischer Sicht  
Referat**

Prof. em. Dr. *Hans G. Ulrich*, Erlangen

**Forschung und Lebensschutz – evangelische Sicht  
Statement**

Dr. *Liane Wörner*, Gießen

**Anfragen an die Theologen aus juristischer Sicht  
Statement**

Moderation: Prof. Dr. *Micha Brumlik*, Frankfurt

Landesrabbiner *Jonah Sievers*, Braunschweig

**Ethik außerhalb der Tora und wissenschaftliche Forschung  
Referat und Rückfragen**

Rabbiner Dr. *Tom Kucera*, München

**Stellungnahme zur Abtreibung  
Statement**

Rabbiner *Julien-Chaim Soussan*, Düsseldorf

**Stellungnahme zu IVF und PID  
Statement**

Öffentliche Akademieveranstaltung

**Juden und Christen: Die eine Quelle und die beiden Ströme  
Transformationsprozesse auf jüdischer und christlicher Seite nach Zerstörung des  
Tempels**

Zu Sabbat – Sonntag:

Landesrabbiner *Jonah Sievers*, Braunschweig

Prof. Dr. *Heinz-Günther Schöttler*, Regensburg

Zu Jom Kippur – Karfreitag/Ostern:

Landesrabbiner em. Dr. *Henry G. Brandt*, Augsburg

Prof. Dr. *Tobias Nicklas*, Regensburg

Podiums- und Plenumsdiskussion

---

DIENSTAG, 8. NOVEMBER 2011

Moderation: Prof. em. Dr. *Hanspeter Heinz*, Augsburg

**Ertrag der Klausurtagung**

# 12. Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Fachtagung Bioethik

## **Gesprächskreis "Juden und Christen" beim ZdK:**

Prof. Dr. Hanspeter Heinz, Augsburg

*Professor em. für Pastoraltheologie, seit 1974 Vorsitzender des Gesprächskreises "Juden und Christen" (Leiter des Gesprächskreises)*

Landesrabbiner em. Dr. Henry G. Brandt, Augsburg

*Rabbiner (liberal) der Jüdischen Gemeinde Augsburg, jüdischer Präsident des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit*

Prof. Dr. Micha Brumlik, Berlin

*Professor em. für Erziehungswissenschaften an der Universität Frankfurt*

Prof. Dr. Erwin Dirscherl, Regensburg

*Professor für Dogmatik an der Universität Regensburg*

Prof. Dr. Hans Hermann Henrix, Aachen

*Ehem. Leiter der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen und Honorarprofessor der Paris Lodron Universität Salzburg*

Dr. Uri Kaufmann, Essen

*Historiker, Leiter der Begegnungsstätte ALTE SYNAGOGE – Haus jüdischer Kultur in Essen*

Petra Kunik, Frankfurt

*Schriftstellerin, Theaterprojekte mit Jugendlichen, Referentin für interkulturelle Themen*

Dagmar Mensink, Berlin

*Referentin für Kirchen und Religionsgemeinschaften beim Parteivorstand der SPD, Mitglied des ZdK*

Prof. Dr. Tobias Nicklas, Regensburg

*Professor für Neues Testament an der Universität Regensburg*

Daniel Noa, Ludwigsburg

*Oberstaatsanwalt, Mitglied des ZdK*

Dr. Paul Petzel, Andernach

*Gymnasiallehrer für Religion und Kunst*

Prof. Dr. Barbara Schmitz, Würzburg  
*Professorin für Altes Testament und biblisch-orientalische Sprachen an der Universität Würzburg*

Prof. Dr. Heinz-Günther Schöttler, Regensburg  
*Professor für Pastoraltheologie an der Universität Regensburg*

Landesrabbiner Jonah Sievers, Braunschweig  
*Rabbiner (liberal) der Jüdischen Gemeinde Braunschweig und Landesrabbiner in Niedersachsen*

Rabbiner Julien-Chaim Soussan, Düsseldorf  
*Rabbiner (orthodox) der Jüdischen Gemeinde Mainz*

Prof. Dr. Susanne Talabardon, Bamberg  
*Professorin für Judaistik an der Universität Bamberg*

Dr. Werner Trutwin, Bonn  
*Direktor i. R. des Heinrich-Hertz-Gymnasiums Bonn, Schulbuchautor*

Prof. Dr. Dr. h. c. Josef Wohlmuth, Bonn  
*Professor em. für Dogmatik an der Universität Bonn*

Rektor Stefan B. Eirich, Bonn  
*Geschäftsführer des Gesprächskreises*

Dorothee Vienken, Bonn  
*Assistentin des Geschäftsführers*

### **Gäste:**

Prof. Dr. Walter Gropp, Gießen  
*Ordinarius für Strafrecht, Strafprozessrecht und Strafrechtsvergleichung an der Universität Gießen*

Prof. Dr. Konrad Hilpert, München  
*Ordinarius für Moraltheologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München*

Dr. Jürgen Krieg, Amberg  
*Facharzt für Frauenheilkunde, Leiter des Kinderwunschzentrums in Amberg*

Rabbiner Dr. Tom Kučera, München  
*Rabbiner der Liberalen Jüdischen Gemeinde Beth Shalom in München*

Dr. Elisabeth von Lochner, Rothenfels  
*Studienleiterin an der Katholischen Akademie Domschule Würzburg*

Dr. Norbert Reck, München

*Verantwortlicher Redakteur der deutschsprachigen Ausgabe der Zeitschrift CONCILIUM  
Publizist, Lehraufträge für Theologie und Philosophie*

Prof. Dr. Susanne Sandherr, München

*Professorin für Theologie im Fachbereich Soziale Arbeit an der Katholischen  
Stiftungsfachhochschule München*

Miriam Stolz, Mannheim

*Mitarbeiterin am Mannheimer Katholikentag 2012*

Prof. Dr. Hans G. Ulrich, Erlangen

*Professor em. für Systematische Theologie II (Ethik) an der Universität Erlangen-Nürnberg*

Dr. Liane Wörner, Gießen

*Akademische Rätin am Lehrstuhl für Strafrecht, Strafprozessrecht und  
Strafrechtsvergleichung an Universität Gießen*