

Religion in den bioethischen Diskursen Deutschlands

KONRAD HILPERT

1. Themen und Kontroversen

Es waren sehr unterschiedliche Fragen, die die bioethischen Diskurse in Deutschland während der letzten Jahrzehnte beschäftigt, angefacht und gar nicht selten auch mit kämpferischem Elan versehen haben. Zunächst ging es vor allem um die Reichweite und die geeigneten Mittel des Schutzes menschlichen Lebens vor der Geburt – ein zwar schon altes Thema, das aber im Kontext eines sich verändernden Frauenbildes und des damit einhergehenden Anspruchs auf mehr Selbstbestimmtheit seit der zweiten Hälfte der 1960er-Jahre eine bisher nie da gewesene Heftigkeit erhalten hat, die ihm bis in die Gegenwart noch anhftet und trotz aller inzwischen erfolgten Regelungen jederzeit wieder akut aufbrechen kann.

Hinzu trat seit den 1970er-Jahren der Diskurs über die extrakorporale Befruchtung, die 1978 weltweit und 1982 in Deutschland erstmals gelungen war und sich binnen kürzester Zeit als praktikables medizinisches Verfahren zur Überwindung ungewollter Kinderlosigkeit etablierte.

Und da war fast gleichzeitig damit die genetische Forschung im Aufblühen, der es nicht nur gelang, die molekularen Strukturen der Lebensprozesse aufzuklären (Entschlüsselung des menschlichen Genoms 2001¹), sondern in Verbindung mit anderen Schlüsseltechnologien – insbesondere der Informationstechnik und der Reproduktionsmedizin – eine Vielzahl neuer diagnostischer und therapeutischer Verfahren bereitzustellen bzw. wenigstens in Anwendungsnähe zu entwickeln, die auf viele Lebensgewohnheiten Einfluss nehmen und sie in der Zukunft verändern könnten. Anders als beim Problem Schwangerschaftsfortsetzung oder -abbruch, bei dem es im Kern um eine individuelle Einstellung und ihre gesellschaftlichen Bedingungen geht, aber auch

¹ Dazu Hilpert, Konrad (2002), Was bedeutet die Entschlüsselung des menschlichen Genoms für unser Menschenbild?, in: Münchener Theologische Zeitschrift 53, 3–17.

anders als bei der In-vitro-Fertilisation, bei der um ein medizinisches Verfahren zur Überwindung unfreiwilliger Kinderlosigkeit gestritten wurde (eine Diskussion, die gesellschaftlich bis auf wenige Stimmen derzeit zur Ruhe gekommen zu sein scheint!), war hier ein ganzes Forschungsgebiet Gegenstand der Debatte, das Optionen zu einer Vielzahl von praktischen Anwendungsmöglichkeiten umfasst – von der Vermeidung genetisch bedingter Behinderungen bis hin zur Gewebe-Ersatz-Therapie und zu individuell angepassten Medikamenten; wegen der erfolgreichen Klonierung von Säugetieren wurde auch viel über die Übertragung dieser Möglichkeit auf den Menschen diskutiert.

Schließlich ist zunächst eher leise und bis in die 1970er- und 1980er-Jahre nur vereinzelt, inzwischen allerdings deutlich und kontinuierlich die Gestaltung des Sterbens zu einem wichtigen Feld einer intensiven und häufig kontroversen Diskussion geworden. Auch hierbei handelt es sich um ein Thema mit langer Tradition, das sich aber im Kontext der rasant erweiterten intensivmedizinischen Möglichkeiten und einer stark veränderten demografischen Entwicklung verschärft hat.

Bilanziert man die diversen Debatten unter inhaltlichem Aspekt, dann ragen zwei Themen heraus, weil um sie kontinuierlich und intensiv gestritten wurde: die Frage nach dem moralischen Status des Embryos einerseits und die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen der individuellen Selbstbestimmung andererseits. Die Diskussion beider Fragen wird stets mit den möglichen gesellschaftlichen Auswirkungen in Beziehung gesetzt.

Es fällt auf, dass in den Diskursen zu diesen Themenfeldern selten zwischen moralischen und rechtlichen Argumenten unterschieden wurde. Vielmehr gingen ethische Überlegungen und rechtspolitische Forderungen nach einer rechtlichen Regelung bzw. einer strafrechtlichen Sanktionierung häufig bruchlos ineinander über. Das gilt nicht nur für die öffentliche Diskussion, sondern auch für den Diskurs unter den Fachleuten und dessen Niederschlag in Berichten und Kommentaren der Medien. Und es gilt ebenso für die Befürworter wie für die Gegner bestimmter umstrittener Positionen. In ethischen Beiträgen wurde (und wird immer noch) häufig auf Verfassungsgrundsätze Bezug genommen, während politische und rechtliche Voten gerne auf die moralische Qualität von Heilungsoptionen verwiesen bzw. verweisen. Auch wenn Recht und Sittlichkeit miteinander verschränkt sind und Forderungen nach einer Normierung nicht immer schon nach ihrer jeweiligen Verbindlichkeitsart differenziert werden können, ist es doch wichtig, sich bewusst zu halten, dass nicht alles, was moralisch bedenklich oder fragwürdig

erscheint, zwingend auch rechtlich verboten werden muss. Eine rechtliche Regulierung braucht nicht zwangsläufig das Ziel zu verfolgen, Wege vorzuschreiben oder aber zu verbieten, sondern kann auch den Sinn haben, moralische Entscheidungen von Einzelnen bzw. von Gruppen zu sichern. Zusätzlich hat die rechtliche Regelung oft auch den Sinn, bei höchst umstrittenen Fragen eine Regelung zu finden, mit der beide moralischen „Parteien“ ihren Frieden machen können. Insofern kann es für die Wahrnehmung der einzelnen Debattenstränge durchaus aufschlussreich und entlastend sein, zwischen eigentlich bioethischer und biopolitischer Dimension zu unterscheiden.²

Dabei ist offensichtlich, dass die bioethischen und biopolitischen Diskurse in Deutschland nicht insular, das meint in diesem Zusammenhang: beschränkt auf das eigene Land, stattgefunden haben. Vielmehr gibt es einen zunehmenden Trend bzw. sogar Zwang zur Vernetzung dieser Diskurse über Deutschland hinaus, vor allem in die Länder im europäischen Raum und in Nordamerika. Dieser Trend resultiert zum einen aus der Europäisierung des gesamten Rechts und hat in der so genannten Bioethik-Konvention³ bereits ein stilbildendes und in den Einzelheiten bis zur Stunde⁴ auch im nationalen Binnenbereich stark diskutiertes Regelungsbeispiel hervorgebracht. Andererseits hat der Trend zur Europäisierung der bioethischen Regelungen seinen Grund in der zunehmenden Kooperation der biomedizinischen Forscher und im Austausch der Ergebnisse dieser Forschung über die nationalen Grenzen hinweg. Re-

² Das betont zu Recht Friele, Minou B. (2008), *Rechtsethik der Embryonenforschung. Rechtsharmonisierung in moralisch umstrittenen Bereichen*, Paderborn, 11 f. und 94 f.

³ Übereinkommen zum Schutz der Menschenrechte und der Menschenwürde im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin: Übereinkommen über Menschenrechte und Biomedizin, <http://conventions.coe.int/Treaty/ger/Treaties/Html/164.htm> (2.3.2010).

⁴ Siehe dazu u. a. Klinnert, Lars (2009), *Der Streit um die europäische Bioethik-Konvention. Zur kirchlichen und gesellschaftlichen Auseinandersetzung um eine menschenwürdige Biomedizin*, Göttingen. Zur Würdigung siehe Honnefelder, Ludger (1997), *Das Menschenrechtsübereinkommen zur Biomedizin des Europarats*, in: *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik*, Bd. 2, Berlin, New York, 305–318; und Honnefelder, Ludger (1999), *Intention und Charakter des Übereinkommens über Menschenrechte und Biomedizin*, in: ders./Taupitz, Jochen/Winter, Stefan F. (Hg.), *Das Übereinkommen über Menschenrechte und Biomedizin des Europarates. Argumente für einen Beitritt*, Sankt Augustin, 9–15.

gelungen, Spielräume und Standards im eigenen Land werden folglich andauernd mit denjenigen im Ausland⁵ verglichen. Auch auf der Seite potenzieller Nutzer kann das Wissen um Möglichkeiten und Spielräume in anderen Ländern verfügbar gemacht werden, was unter Umständen zu einem Medizin-Tourismus führt, der mit dem Legitimationsverlust der im eigenen Land geltenden Regelungen „bezahlt“ werden muss (Vorwurf der „Doppelmoral“).

Bezüglich der bioethischen Diskurse, die in Deutschland während der letzten Jahrzehnte geführt wurden, gibt es gleichwohl eine Besonderheit, die bis auf weiteres Bestand haben wird: nämlich die Rolle, die die nationalsozialistische Vergangenheit spielt. Der Vergleich mit dem Holocaust und in milderer Fassung die Erinnerung an Euthanasie- und Eugenik-Programme wurden (und werden) immer wieder bemüht – sei es als Gegenwirklichkeit, von der man sich mit Entschlossenheit absetzen möchte, sei es als Mittel, um eine gegnerische Position moralisch zu disqualifizieren.

Mehr als andere Beispiele lässt gerade die Verwendung dieses Topos deutlich werden, wie kontrovers und mit welcher zum Teil auch verletzenden Schärfe die bioethische Diskussion in Deutschland in den letzten Jahren streckenweise verlaufen ist.⁶

2. Religion als Faktor der Meinungsbildung im demokratischen Rechtsstaat

Politische Entscheidungsfindung im demokratischen Rechtsstaat setzt nicht nur verlässliche Institutionen und Verfahren voraus, sondern auch eine politische Willensbildung, an der sich alle Bürgerinnen und Bürger beteiligen können. Diese haben als Ausfluss ihrer Religionsfreiheit

⁵ Einen Eindruck davon vermittelt Friele (2008), 166–202.

⁶ Dies gilt vor allem für die Stammzelldiskussion. Für einen Überblick siehe Hilpert, Konrad (2008), Warum der Stichtag zum Symbol wurde. Rückblick auf eine emotionalisierte Debatte, in: *Journal für Reproduktionsmedizin und Endokrinologie* 5, 110–113; und Hilpert, Konrad (2009b), Der Streit um die Stammzellforschung. Ein kritischer Rückblick, in: ders. (Hg.), *Forschung contra Lebensschutz? Der Streit um die Stammzellforschung*, Freiburg i. Br., 14–28; zusätzlich sehr kritisch zur Entwicklung der bioethischen Positionen der Kirchen: Kreß, Hartmut (2010), Dogmatisierung ethischer Fragen. Kirchliche Stellungnahmen zu ethischen Themen, in: *Materialdienst* 61, 3–9.

auch das Recht, ihre religiösen und ihre damit verbundenen moralischen Überzeugungen in die vorausgehende Meinungsbildung einzubringen. Sie dürfen das nicht nur als private Individuen tun, sondern auch als Mitglieder organisierter Überzeugungsgruppen bzw. Religionsgemeinschaften. Anders als zu Zeiten der Reichskirche und später des Staatskirchentums haben diese aber kein Deutungs-, Definitions- und Bewertungsmonopol, sondern müssen vielmehr hinnehmen, dass sie sich bei der Deutung von gesellschaftlichen Entwicklungen, beim Angebot von Unterricht, seelsorgerlicher Begleitung und Diakonie sowie bei der Bewertung von Entwicklungen in Gesellschaft und Wissenschaft in einer Konkurrenz mit anderen Wettbewerbern um die Zustimmung der Bürger und Bürgerinnen befinden, die sie nicht mit Einsatz von Gewalt beseitigen können. Allenfalls dürfen sie darauf setzen, dass auch Staat und offene Gesellschaft an ihrem überzeugungsbasierten Engagement interessiert sind, insofern sie die Verpflichtungs- und die Bindekraft, die notwendig sind für den Zusammenhalt einer freien Gesellschaft, nicht selbst bereitstellen, geschweige denn generieren können.

Dieser Möglichkeit und diesem Interesse der staatlichen Rechtsordnung entspricht umgekehrt das Selbstverständnis vieler Glaubender, dass es zu ihren genuinen Aufgaben als Geschöpfen Gottes gehört, aktiv dazu beizutragen, dass das Zusammenleben der Menschen so organisiert und gefördert wird, dass individuelles Leben als gelingend erfahren werden kann. Viele der Religionsgemeinschaften, denen sie sich zugehörig fühlen, namentlich die christlichen Kirchen, sehen es überdies ausdrücklich als einen aus ihren eigenen Ursprüngen resultierenden zentralen Auftrag an, die Entwicklungen in der Gesellschaft, gerade auch was den Umgang mit und den Schutz des menschlichen Lebens angeht, aufmerksam zu begleiten und die Verpflichtung des Staates, des Rechts und der Politik, die Menschenwürde, die Menschen- und Grundrechte zu achten und aktiv zu schützen, immer wieder in Erinnerung zu rufen. Dies impliziert ebenso, dass sie als Anwältinnen der Menschen auftreten, die tatsächlich bedroht sind oder die sich in einer Situation struktureller Schwäche befinden, in der sie daran gehindert sind, ihre Interessen und Anliegen selbst zur Sprache zu bringen.⁷

⁷ Ausdrücklich formuliert Johannes Paul II. die Intention der Kirche, „den Stimmlosen Stimme zu sein“, und erwähnt dann die große Zahl „schwacher und wehrloser Menschen, wie es insbesondere die ungeborenen Kinder sind“, siehe Johannes Paul II. (1995), Enzyklika „Evangelium vitae“. An die Bischöfe, Priester und Diakone, die Ordensleute und Laien sowie an alle Menschen guten Wil-

Anlässe, solches mit Nachdruck zu tun, gibt es bedauerlicherweise genügend.

Freilich verlangt diese Rolle einer Anwältin für die tatsächlich oder nur potentiell Benachteiligten gleichzeitig ein hohes Maß an Sorgfalt und Informiertheit bei den Stellungnahmen, das Bemühen um argumentative Schlüssigkeit und auch Fairness in der Kritik anderer Positionen. Andernfalls gerät sie in den Verdacht, bloß Überrest früherer Machtansprüche zu sein oder aber bloße Artikulation untergründiger Ängste gegenüber komplexeren Fortentwicklungen in Medizin, Wissenschaft und Technik.

3. Die Orte von Religion in den bioethischen Diskursen

Die religiöse Situation Deutschlands ist vielfältig. Neben den beiden großen Kirchen und dem Judentum haben sich mittlerweile eine Reihe kleinerer christlicher und nichtchristlicher Religionsgemeinschaften, vor allem muslimischer Minderheiten etabliert. Trotz zahlenmäßigen Rückgangs und einem Bedeutungsverlust bilden die beiden christlichen Volkskirchen nach wie vor die größten und einflussreichsten Religionsgemeinschaften.

Allen Religionsgemeinschaften ist gemeinsam, dass sie Antworten vorhalten für die Grundfragen der menschlichen Existenz und dass sie von der Ordnung und den Formen des Zusammenlebens je eigene Vorstellungen und Visionen haben. Damit hängt auch zusammen, dass sie sich aktiv in gesellschaftlichen Debatten einbringen und in diesem Zuge zu den großen bioethischen Fragen und biopolitischen Entwicklungen Stellung beziehen, sei es institutionalisiert an die Adresse der Öffentlichkeit, sei es bloß nach innen an die eigenen Mitglieder gerichtet oder gar nur reagierend auf Anfragen.

Ohne Anspruch auf Vollständigkeit werden im Folgenden die Beiträge der religiösen Gruppen zu den bioethischen Debatten in fünf Areale eingeteilt und kurz charakterisiert.

lens über den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens. Deutsche Übersetzung, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 120, Rom, nr. 5.

3.1 Offizielle Stellungnahmen der Kirchen

Die standardisierte und bewährte Form, wie die christlichen Kirchen ihren Beitrag zur ethischen Urteilsbildung hinsichtlich ethischer Fragen bzw. damit zusammenhängender rechtspolitischer Vorgänge zu leisten versuchen, sind offizielle öffentliche Verlautbarungen. Päpstliche Enzykliken, vatikanische Instruktionen bzw. Worte der deutschen Bischöfe bzw. Denkschriften der evangelischen Kirche haben trotz unterschiedlichen Verbindlichkeitsanspruchs alle einen stark lehrhaften Charakter und richten sich je nachdem vor allem „an die Bischöfe, Diakone und Priester, die Ordensleute und Laien sowie an alle Menschen guten Willens“⁸, an die Gläubigen der eigenen Kirche und die, „die jedenfalls eine Sendung der Kirche [...] im Dienst der ‚Zivilisation der Liebe‘ und des Lebens anerkennen“⁹, die katholischen Ärzte und Forscher¹⁰, die politischen Autoritäten und der Gesetzgeber¹¹, an „Menschen aus unterschiedlichen Lebensbereichen, mit unterschiedlichen politischen Überzeugungen und weltanschaulichen Prägungen, an Christen und Nichtchristen“¹², an „die Gläubigen und an alle wahrheitssuchenden Menschen“¹³, „vor allem die Ärzte und Forscher“¹⁴, und an die Politiker und Politikerinnen, Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen sowie an das Parlament¹⁵. Solche Verlautbarungen mit bioethischem Inhalt sind in den letzten 40 Jahren in stattlicher Zahl erschienen. Zu nennen sind:

⁸ So Johannes Paul II. (1995).

⁹ So Kongregation für die Glaubenslehre (1987), Instruktion „Donum vitae“ über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung. Antworten auf einige aktuelle Fragen. Deutsche Übersetzung, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 74, Rom, 7.

¹⁰ Kongregation für die Glaubenslehre (1987), 29.

¹¹ Kongregation für die Glaubenslehre (1987), 31.

¹² Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und Deutsche Bischofskonferenz (1989), Gemeinsame Erklärung „Gott ist ein Freund des Lebens“. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens, Trier, Gütersloh, 11.

¹³ Kongregation für die Glaubenslehre (2008), Instruktion „Dignitas personae“ über einige Fragen der Bioethik. Deutsche Übersetzung, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 183, Rom, nr. 3 und 37.

¹⁴ Kongregation für die Glaubenslehre (2008), nr. 37.

¹⁵ So Deutsche Bischofskonferenz (2001), „Der Mensch: sein eigener Schöpfer?“. Wort der Deutschen Bischofskonferenz zu Fragen von Gentechnik und Biomedizin (Die deutschen Bischöfe 69), 12 f.

| Bezeichnung | Er-schei-nungs-jahr | Autor |
|---|---------------------|--|
| Instruktion „Donum vitae“ über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung. Antworten auf einige aktuelle Fragen (DnV) | 1987 | Kongregation für die Glaubenslehre (Vatikan) |
| Gemeinsame Erklärung „Gott ist ein Freund des Lebens“. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens (GE) | 1989 | Rat der Evangelischen Kirche Deutschlands und Deutsche Bischofskonferenz |
| Enzyklika „Evangelium vitae“ über den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens (EV) | 1995 | Papst Johannes Paul II. |
| Wort „Der Mensch: sein eigener Schöpfer?“ (MS) | 2001 | Deutsche Bischofskonferenz |
| Instruktion „Dignitas personae“ über einige Fragen der Bioethik (DP) | 2008 | Kongregation für die Glaubenslehre (Vatikan) |

Wichtigste kirchliche Dokumente zur Bioethik¹⁶

3.2 Wissenschaftlicher Diskurs der theologischen Ethiker

Die theologischen Ethiker haben die Fragen der Bioethik und Biopolitik seit den Anfängen aufgegriffen und intensiv bearbeitet. Es geht ihnen dabei vorrangig nicht um die Kommentierung oder um die bessere Fundierung der kirchlichen Positionen. Vielmehr geht es ihnen vorausgehend, begleitend und auch in kritischem Rückblick um die gründliche Reflexion der neu entstandenen Fragen in der Auseinandersetzung mit dem naturwissenschaftlichen Fachwissen und den medizinischen Erkenntnissen. Einen Meilenstein in dieser Bemühung stellte das dreibändige „Lexikon der Bioethik“ dar¹⁷. Die intensiven Diskussionen haben sich in ei-

¹⁶ Für eine vollständigere Liste bis 2006 siehe Hilpert, Konrad (2006), Stellungnahmen zur Bioethik aus dem kirchlichen und aus dem staatlichen Raum in Auswahl, in: ders./Mieth, Dietmar (Hg.), Kriterien biomedizinischer Ethik. Theologische Beiträge zum gesellschaftlichen Diskurs, Freiburg, Basel, Wien, 471–487.

¹⁷ Korff, Wilhelm/Beck, Lutwin/Mikat, Paul (Hg.) (1998), Lexikon der Bioethik, 3 Bde., Gütersloh.

ner Fülle von Lehrbüchern¹⁸, Diskussionsbänden¹⁹, Monografien²⁰ und Aufsätzen niedergeschlagen, deren bibliografische Auffistung jeden überschaubaren Rahmen sprengen müsste, insofern fast jeder theologische Ethiker, gleich ob evangelisch oder katholisch, sich an dieser Diskussion beteiligt hat. Auffallend ist die Bereitschaft, sich hierfür in interdisziplinäre Diskurse mit Philosophen, Medizinern, Biologen, Juristen und mit entsprechenden Berufsvertretern zu begeben.

3.3 Mitarbeit in Ethikkommissionen

Eine Reihe von Theologen und einige Bischöfe sind Mitglieder in jenen Ethikkommissionen, die seit Ende der 1970er-Jahre nach englischen und amerikanischen Vorbildern in Deutschland eingerichtet wurden und die Aufgabe haben, die prinzipielle ethische Reflexion anwendungsbezogen weiterzuführen und Entscheidungen über die Notwendigkeit bzw. Vorbereitung von Gesetzen zu beraten, und gleichzeitig das Bewusstsein der Öffentlichkeit, der Politik und der Wissenschaft für die ethischen Aspekte der neuen Entwicklungen schärfen sollen. Sie arbeiten dort zusammen

¹⁸ Körtner, Ulrich H. J. (2001), Unverfügbarkeit des Lebens? Grundfragen der Bioethik und der medizinischen Ethik, Neukirchen-Vluyn; Dabrock, Peter/Klunnert, Lars/Schardien, Stefanie (2004), Menschenwürde und Lebensschutz. Herausforderungen theologischer Bioethik, Gütersloh; Reiter, Johannes (2008), Bioethik, in: Arntz, Klaus/Heimbach-Steins, Marianne/ders./Schlögel, Herbert (Hg.), Orientierung finden. Ethik der Lebensbereiche, Freiburg i. Br., 7–60; Kreß, Hartmut (2009), Medizinische Ethik. Gesundheitsschutz – Selbstbestimmungsrechte – heutige Wertkonflikte, 2. Auflage, Stuttgart; Schockenhoff, Eberhard (2009a), Ethik des Lebens. Grundlagen und Herausforderungen, Freiburg i. Br.

¹⁹ Hilpert, Konrad/Mieth, Dietmar (Hg.) (2006), Kriterien biomedizinischer Ethik. Theologische Beiträge zum gesellschaftlichen Diskurs, Freiburg i. Br.; Hilpert, Konrad (Hg.) (2009a), Forschung contra Lebensschutz? Der Streit um die Stammzellforschung, Freiburg i. Br.; Anselm, Reiner/Körtner, Ulrich H. J. (Hg.) (2003), Streitfall Biomedizin. Urteilsfindung in christlicher Verantwortung, Göttingen.

²⁰ Haker, Hille (2002), Ethik der genetischen Frühdiagnostik. Sozialethische Reflexionen zur Verantwortung am Beginn des menschlichen Lebens, Paderborn; Mieth, Dietmar (2002), Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik, Freiburg i. Br.; Breuer, Clemens (2003), Person von Anfang an? Der Mensch aus der Retorte und die Frage nach dem Beginn des menschlichen Lebens, 2. Auflage, Paderborn.

mit Vertretern anderer wissenschaftlicher Disziplinen, vorwiegend der Rechtswissenschaft, der Philosophie und der Medizin, in der Funktion als ausgewiesene Experten für Ethik oder als Repräsentanten der Kirchen, die neben anderen großen gesellschaftlichen Gruppen Mitglieder in diese Kommissionen entsenden dürfen. Für die Beratung der Politik in bioethischen bzw. -politischen Fragen besonders wichtig waren mehrere Enquete-Kommissionen des Deutschen Bundestags („Recht und Ethik der modernen Medizin“ bzw. „Ethik und Recht der modernen Medizin“), die Ethikkommission beim Gesundheitsministerium, der zunächst beim Bundeskanzler angesiedelte Nationale Ethikrat (NER), der seit 2007 als Deutscher Ethikrat (DER) firmiert und nun gemeinsam von Parlament und Regierung besetzt²¹ wird sowie die Bioethikkommissionen einzelner Bundesländer (Rheinland-Pfalz, Bayern)²². Theologische Ethiker haben auch mitberaten in der Ethikkommission und im Beirat der Bundesärztekammer sowie anderer Ärzteorganisationen.

3.4 Äußerungen nichtchristlicher Religionsgemeinschaften

Nichtchristliche Religionsgemeinschaften haben sich in den bioethischen Diskursen in Deutschland in den letzten Jahrzehnten nicht offiziell zu Wort gemeldet. Von jüdischer Seite gibt es immerhin eine Reihe von ausführlichen Stellungnahmen von Rabbinern.²³ Dass andere Gruppen, darunter die erhebliche Minderheit der Muslime, nicht mit

²¹ Näheres dazu bei Schockenhoff, Eberhard (2009b), Biopolitik im Ethikrat. Zur Arbeit des Nationalen Ethikrats (2001–2007) und des Deutschen Ethikrats (ab 2008), in: Spieker, Manfred (Hg.), Biopolitik. Probleme des Lebensschutzes in der Demokratie, Paderborn, 87–103.

²² Die Stellungnahmen können eingesehen werden unter <http://www.justiz.rlp.de/Ministerium/Bioethik/> (16.3.2010) sowie <http://www.bioethik-kommission.bayern.de/Stellungnahmen-.2173/index.htm> (16.3.2010).

²³ Schnabel, Ulrich (1998), Ohne Mutter keine Menschenwürde, in: Die Zeit 28, http://www.zeit.de/2001/24/200124_israel.xml (2.3.2010); Homolka, Walter (2008a), Bloß Wasser oder schon eine potentielle Person? Gedanken zur Stammzellenforschung aus jüdischer Sicht, in: Jüdische Zeitung 5, <http://www.j-zeit.de/archiv/artikel.1169.html> (2.3.2010); Homolka, Walter (2008b), Die befruchtete Eizelle ist erst mal bloß Wasser, in: Süddeutsche Zeitung, 10.3., 2; Marx-Stölting, Lilian (2008), „Seid fruchtbar und mehret euch ...“ Präimplantationsdiagnostik, Klonen und Keimbahntherapie aus jüdischer Perspektive, in: Jüdische Zeitung 9, <http://www.j-zeit.de/archiv/artikel.1455.html>

Stellungnahmen an die Öffentlichkeit getreten sind, hat vor allem mit der andersartigen Organisation dieser Gemeinschaften zu tun und schließt Einzelvoten von intellektuellen Repräsentanten nicht aus.

3.5 Sprechen in zivilreligiösen Kontexten

Religiöse Begriffe und religionsnahe Motive tauchen auch außerhalb der institutionellen kirchlichen Kontexte und der theologischen Reflexionen, also im profanen säkularen Kulturzusammenhang bzw. in der Politik auf oder sind in unbestimmten, sachlich klingenden Container-Formulierungen wie „die Anschauungen unserer Kulturgemeinschaft“ oder „die Fundamente der abendländischen Kultur“ impliziert. Sie sind dann als Bestandteile christlicher Traditionen noch erkennbar und werden unter den Bedingungen der modernen Trennung von religiösem Bekenntnis und Politik als unverzichtbar erachtet, weil sie den Sinnhorizont der politischen Kultur andeuten und das Bedürfnis nach Selbsttranszendenz thematisieren. In der Religionssoziologie spricht man diesbezüglich mit einem auf Rousseau zurückgehenden vielschichtigen Begriff von Zivilreligion.²⁴ Entsprechende Rekurse auf selbstverständliche, unter den Bürgern unumstrittene religiöse Grundvorstellungen und theologische Themen in der Politik finden sich vorzugsweise in den Reden von Politikern, aber auch in manchen philosophischen Zeitdiagnosen. Als Beispiel genannt sei die als Berliner Rede berühmt gewordene Ansprache des damaligen Bundespräsidenten Johannes Rau im Jahr 2001 mit dem Titel „Wird alles gut?“²⁵, in der er sich gegen wissenschaftlichen Fortschritt um jeden Preis aussprach und konkret gegen die Zulassung der Präimplantationsdiagnostik und der embryonalen Stammzellforschung Stellung bezog. In dieser Rede heißt

(2.3.2010); Nordmann, Yves (2009), Änderung des Fortpflanzungsmedizin-gesetzes (Präimplantationsdiagnostik). Stellungnahme aus Sicht der jüdischen Bioethik, in: Schweizerischer Israelischer Gemeindebund, Politische Stellungnahmen, http://www.swissjews.ch/pdf/de/politik/2009_politics_gutachten_Praeimplantationsdiagnostik.pdf (2.3.2010).

²⁴ Siehe dazu u. a. Schieder, Rolf (1987), *Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur*, Gütersloh; Vögele, Wolfgang (1994), *Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland*, Gütersloh.

²⁵ Rau, Johannes (2001), *Wird alles gut? – Für einen Fortschritt nach menschlichem Maß*, in: Graumann, Sigrid (Hg.), *Die Genkontroverse. Grundpositionen*, Freiburg i. Br., 14–29.

es unter anderem: „Heute scheinen Menschheitsträume wahr zu werden. Wir werden zu Mitspielern der Evolution.“²⁶ „Heute möchte ich dazu beitragen, dass wir in all unseren Debatten Ausschau halten nach dem, was ich das menschliche Maß nenne. [...] Wer von ‚Maß‘ spricht, der spricht von Grenzen. Ohne Grenzen, ohne Begrenzung, gibt es kein Maß.“²⁷ „Man muss ja wahrlich kein gläubiger Christ sein, um zu wissen und um zu spüren, dass bestimmte Möglichkeiten und Vorhaben der Bio- und Gentechnik im Widerspruch zu grundlegenden Wertvorstellungen vom menschlichen Leben stehen. Diese Wertvorstellungen sind – nicht nur bei uns in Europa – in einer mehrtausendjährigen Geschichte entwickelt worden. Sie liegt mir auf dem schlichten Satz zugrunde, der in unserem Grundgesetz allem anderen vorangestellt ist: Die Würde des Menschen ist unantastbar. Diese Wertvorstellungen zieht niemand ausdrücklich in Zweifel. Wir können es uns aber auch nicht leisten, ethische Überzeugungen unbewusst oder schweigend aufzugeben oder sie zur Privatangelegenheit zu erklären. Wir müssen uns darüber klar sein, was die Folgen wären, wenn wir den Wertekanon, den wir in einer langen Geschichte entwickelt haben, als Grundlage allen staatlichen Handelns in Frage stellen. Würden wir dann nicht die Gefangenen einer Fortschrittsvorstellung, die den perfekten Menschen als Maßstab hat?“²⁸ „Das Leben erinnert uns immer wieder daran, dass wir Menschen – bei allem Fortschritt – immer endliche Wesen bleiben. Wenn wir so tun, als seien unsere Möglichkeiten grenzenlos, überfordern wir uns selber. Dann verlieren wir das menschliche Maß.“²⁹

In anderer Weise nahm auch Jürgen Habermas deutlich einen religiösen Gedanken auf, als er in seinem viel beachteten Beitrag über die Zukunft der menschlichen Natur den Unterschied zwischen dem Gewachsenen und dem Gemachten zum Entscheidungskriterium der menschlichen Zukunft erklärte.³⁰ Hier erscheint die unberührte Natur als etwas ursprüngliches Geschaffenes und Schöpferisches, geradezu Heiliges, das der Mensch durch technisches Eingreifen in die Bedingungen seiner Reproduktion mittels Gen- und Reproduktionstechnik bedrohe.

²⁶ Rau (2001), 14.

²⁷ Rau (2001), 15.

²⁸ Rau (2001), 19.

²⁹ Rau (2001), 28.

³⁰ Vgl. Habermas, Jürgen (2001a), Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Frankfurt a. M., 80–93.

4. Religiöse Vorstellungen und Topoi

Dass an den genannten Orten und auf den beschriebenen Wegen auch tatsächlich religiöse Vorstellungen und Sichtweisen, die in Religionsgemeinschaften fest verankert sind, in die ethischen Diskurse sowie in die Positionierungen von an ihnen beteiligten Urteilssubjekten einfließen, ist offenkundig. Die Rolle, die sie hierbei jeweils einnehmen, kann freilich sehr unterschiedlich sein: Sie reicht von Sensibilisierung über Orientierung bis hin zum Widerspruch und zum Konflikt; das gilt sowohl für Diskussionen über Grundsatzfragen als auch für Erörterungen von ganz konkreten Problemen bzw. Vorschlägen zu deren Lösung.

Worin besteht nun aber die Eigenheit der religiösen Argumente im Zusammenhang der Erörterung bioethischer Fragen? Es geht, kurz gesagt, um die Entfaltung des im Glauben sich erschließenden Verständnisses von Mensch, Gott und Welt für die Lebenspraxis der Einzelnen und der Gesellschaft, also um Wahrnehmung und Verstehen der erlebten Wirklichkeit, um einen Horizont von Sinn, der der Tatsache der Endlichkeit und der Angewiesenheit auf andere standhält und die Perspektive der grundsätzlichen Bejahtheit des Einzelnen sowie der Vertrauenswürdigkeit des Daseins insgesamt trotz aller erfahrenen Störungen und konstitutionellen Bedrohungen begründet. Das Religiöse religiöser Argumente hängt hingegen nicht davon ab, dass inhaltlich konkrete Normierungen und ethische Erkenntnisse als von Gott offenbart oder als unmittelbar aus den heiligen Schriften entnehmbar bewiesen werden können. Das kann es schon deshalb nicht, weil religiöse Argumente das Wissen um die zur Rede stehenden medizinischen, technischen und sozialen Sachverhalte, um die es bei der ethischen Beurteilung konkreter Handlungsmöglichkeiten geht, nicht aus eigenen Erkenntnisquellen gewinnen oder substituieren können. Insofern wird die Beschränkung auf das religiöse Argument auch die Bildung eines sachgemäßen Urteils insgesamt von vornherein behindern oder sogar verunmöglichen.

Wenn also in der Öffentlichkeit einer freien Gesellschaft an den genannten Orten und auf den beschriebenen Wegen religiöse Argumente im bioethischen Diskurs geltend gemacht werden, kann damit weder der Anspruch auf Alleinzuständigkeit für die Gestaltung der moralischen Lebenspraxis verbunden sein noch eine automatische Konkurrenzsituation zur philosophischen Ethik und zu allen weiteren präskriptiven Wissenschaften. Religion kann nicht autark aus ihren eigenen Erkenntnisquellen zu allen Fragen konkreter Verantwortlichkeit Stellung beziehen. Der entscheidende Punkt an der Religiosität der religiösen Argumente ist of-

fensichtlich ein anderer, als es bei oberflächlicher Sicht den Anschein zu haben scheint, nämlich: dass die moralische Lebenspraxis und ihr folgend auch die darauf bezogene Reflexion im Zusammenhang des christlichen Glaubens in das Bezugsfeld eines Menschen-, Daseins- und Weltverständnisses gebracht wird, das sich bis in die Moral hinein auswirken kann.

Welches sind nun aber solche – vornehmlich christlichen – Topoi, mit denen ein derartiges religiöses Menschen-, Daseins- und Weltverständnis in die bioethischen Diskurse transportiert wird?

4.1 Heiligkeit des Lebens

Wohl am häufigsten dürfte in der Tradition der Topos von der Heiligkeit des Lebens benutzt worden sein. Er ist offensichtlich kulturell so tief verwurzelt und argumentativ so wirksam, dass auch Philosophen und Juristen ausgiebig auf ihn eingegangen sind.³¹ Verglichen hiermit gebrauchen ihn jüngere theologische Stellungnahmen eher sparsam³² bzw. ersetzen ihn vorzugsweise durch die Redeweise von der Unverfügbarkeit und Unantastbarkeit des menschlichen Lebens³³. In der römischen Instrukti-

³¹ Jonas, Hans (1984), *Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a. M., 63; Singer, Peter (1984), *Praktische Ethik*, Stuttgart, 101–128; Kuhse, Helga (1990), *Die Lehre von der „Heiligkeit des Lebens“*, in: Leist, Anton (Hg.), *Um Leben und Tod. Moralische Probleme bei Abtreibung, künstlicher Befruchtung, Euthanasie und Selbstmord*, Frankfurt a. M., 75–106; Gerhard, Volker (2004), *Geworden oder gemacht? Jürgen Habermas und die Gentechnologie*, in: Kettner, Matthias (Hg.), *Biomedizin und Menschenwürde*, Frankfurt a. M., 272–291.

³² Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und Deutsche Bischofskonferenz (1989). In der theologischen Literatur fallen die Kommentierungen tendenziell kritisch aus: Anselm, Reiner (2003), *„Geschöpflichkeit“ und „Heiligkeit des Lebens“ – Sozialethische Erwägungen aus protestantischer Sicht*, in: Kodalle, Klaus-M. (Hg.), *Das Recht auf ein Sterben in Würde. Eine aktuelle Herausforderung in historischer und systematischer Perspektive*, Würzburg, 121–126; Charbonnier, Ralph (2006), *„Leben ist heilig!“ – Kritische Würdigung eines religiösen und zivilreligiösen Arguments*, in: Schildmann, Jan/Fahr, Uwe/Vollmann, Jochen (Hg.), *Entscheidungen am Lebensende in der modernen Medizin: Ethik, Recht, Ökonomie und Klinik*, Berlin, 107–119; Schockenhoff (2009a), 259 f., 403 f.

³³ Zum Beispiel Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und Deutsche Bischofskonferenz (1989), 40 f.

on *Donum vitae* und in anderen Dokumenten der katholischen Kirche werden beide Redeweisen mit dem Souveränitätsgedanken kombiniert, dass Gott allein der Herr des Lebens sei³⁴. Das bedeutet anders gesagt, dass das Leben des Menschen als Gottes Eigentum gilt, nicht als das des Menschen, mit der Folge, dass mit dem Leben des Menschen nicht verfahren werden darf, wie der Einzelne es möchte, also insbesondere, dass es nicht eigenmächtig beendet werden darf.

Heiligkeit ist in der biblischen Sprache ein Gottesprädikat, das die Differenz zwischen Gott und Mensch sowie zwischen Gott und der menschlichen Lebenswelt zum Ausdruck bringt. Im Blick auf das Leben drückt Heiligkeit die Teilnahme an Gottes Heiligkeit und die Repräsentation dieser Heiligkeit Gottes für andere aus. Mittels des Theologumenons von der Gottebenbildlichkeit wird die Heiligkeit auf den Menschen übertragen und zur Begründung der Unverletzlichkeit des Lebens herangezogen.

Die philosophische Kritik macht auf verschiedene Schwierigkeiten dieses Topos aufmerksam: Die konsequente Übertragung auf den Menschen würde diesen vergöttlichen und ihn jeder medizinischen Behandlung kategorisch entziehen. Ferner ist Heiligkeit so interpretierbar, dass es unterschiedslos auf sämtliche Lebewesen angewendet werden kann.

Trotz dieser Schwierigkeiten kann der Begriff als religiöse Interpretation des phänomenalen Sachverhalts begriffen werden, dass das Leben nicht hergestellt oder auch nicht erworben worden, sondern gegeben und empfangen ist und gleichzeitig verletzbar – so verletzbar, dass es jederzeit zerstört werden und dann vom Menschen nicht wieder hergestellt werden kann. Diese Erfahrung wird zusammengebracht mit der Überzeugung, dass das Leben in Gott, der Quelle des Lebens³⁵, seinen Ursprung und seinen Garanten hat. Aus dieser Grundüberzeugung folgt das allgemeine Tötungsverbot.

4.2 Ehrfurcht vor dem Leben

Dieser vor allem durch Albert Schweitzer prominent gewordene Topos wurde namentlich im Blick auf tier- und umweltethische Forderungen geltend gemacht und taucht in der bioethischen Diskussion eher neben-

³⁴ Kongregation für die Glaubenslehre (1987), 12; Johannes Paul II. (1995), nr. 53.

³⁵ Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und Deutsche Bischofskonferenz (1989), 15, 22, 28, 110.

bei auf.³⁶ Programmatischer Status wurde ihm allerdings in der Gemeinsamen Erklärung zugesprochen³⁷. Ausgehend vom Phänomen, dass der Mensch sich stets schon als „Leben inmitten von Leben“ vorfindet³⁸, fordert dieser Grundsatz zu einer Grundhaltung der Achtung und Scheu auf, die weniger als Prinzip zur Ableitung von konkreten Normierungen taugt denn als ein „Korrektiv und [...] Gegengewicht“ zum Interesse an der Verwertung nichtmenschlichen Lebens.³⁹

Der Kerngehalt, der dieser Auffassung zugrunde liegt, ist die auf den Planeten Erde begrenzte und evolutionär späte und zugleich hohe Differenziertheit aller jener Lebewesen, die nicht nur ihren Ursprung in Gottes Schöpfungskraft haben, sondern mit dem Menschen auch die Eigenschaft der Selbstorganisation teilen.⁴⁰ Die Ehrfurcht gilt also letztlich der sich erst im Staunen erschließenden Sichtbarkeit und Dankwürdigkeit des Geschöpfseins bzw. der Zeugnishaftigkeit der Lebewesen von ihrem Ursprung aus einer höheren Vernunft. Normativ bedeutet diese Anerkennung des Bereichs des Lebendigen zugleich Selbstbeschränkung im Umgang mit der vorgegebenen belebten Wirklichkeit samt ihren natürlichen Bedingungen.

4.3 Leben als Geschenk (Gabe) Gottes

„Die Existenz und der Bestand von Leben hängen an Gott. Denn er schafft, will und erhält das Leben. Er ist in sich selbst lebendig und als ‚Quelle des Lebens‘ (Ps 36,10) unterschieden vom geschaffenen, damit endlichen, natürlichen Leben. Wer sich an Gott und an sein Wort

³⁶ In den rein katholischen kirchlichen Dokumenten kommt dieser Topos nur in: Kongregation für die Glaubenslehre (2008), nr. 3 vor. In der theologischen Literatur wird er ausführlich behandelt bei Körtner (2001), 9-17; Schockenhoff (2009a), 83–105 und 608–621.

³⁷ Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und Deutsche Bischofskonferenz (1989), 12, 29, 54.

³⁸ Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und Deutsche Bischofskonferenz (1989), 17.

³⁹ Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und Deutsche Bischofskonferenz (1989), 29.

⁴⁰ Vgl. Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und Deutsche Bischofskonferenz (1989), 16.

hält, dem verheißt die Bibel Leben [...].“⁴¹ Die Redeweise vom Leben als Geschenk Gottes sagt unter Bezugnahme auf einen im sozialen Leben elementaren und den Zusammenhalt stärkenden Vorgang aus, dass das Leben von Gott ein verliehenes ist, und verknüpft damit die Erwartung, dass es als etwas Kostbares bewahrt, umsorgt und geschützt wird – bei sich selbst wie bei anderen. Der Sinn eines Geschenkes erschöpft sich nicht in der Darreichung eines benötigten Guts bzw. in der Befriedigung eines Bedürfnisses durch jemand anderen, sondern es transportiert symbolisch immer auch so etwas wie Anerkennung, Gemeinschaft und Wohlwollen. Als angemessene Reaktion wird Dankbarkeit erwartet.

Freilich ist das Bild vom Leben als Geschenk nicht frei von Ambivalenzen und Missdeutbarkeiten: Weil ein Geschenk nach allen Rechtsvorschriften in das Eigentum des Beschenkten übergeht und damit verfügbar wird, wird die Aussagekraft des Bildes vom Leben als Geschenk häufig dahingehend korrigiert, dass es sich nur um eine Leihgabe handelt, die dem Menschen zur Verwahrung anvertraut sei. Als Grund für diesen Vorbehalt wird die Kostbarkeit dieser Gabe genannt „für den Menschen ebenso wie im Blick auf andere Lebewesen und die Existenz von Leben überhaupt. Die Erfahrung von Gefährdung und Verlust des Lebens prägt die Menschen zu allen Zeiten.“⁴² Dazu kommt die Gewissheit, dass Gott seine Gabe nicht den Mächten der Zerstörung ausliefert. „Menschen sind berufen, Gottes Willen zu tun und Leben wie Lebensmöglichkeiten auf der Erde zu bewahren.“⁴³ Das menschliche Leben braucht also auch die Annahme durch seinen Träger wie auch durch die Mitmenschen. „Das Geschenk des Lebens, das Gott als Schöpfer und Vater dem Menschen anvertraut hat, verlangt von diesem, sich des unschätzbaren Wertes solchen Lebens bewusst zu werden und die Verantwortung dafür zu übernehmen.“⁴⁴ Dies bezeichnet die Instruktion „*Donum vitae*“ als das grundlegende Prinzip aller bioethischen Fragen. Die Spitze dieses Prinzips und damit auch dieses Topos richtet sich gegen utilitari-

⁴¹ Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und Deutsche Bischofskonferenz (1989), 22.

⁴² Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und Deutsche Bischofskonferenz (1989), 16.

⁴³ Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und Deutsche Bischofskonferenz (1989), 16.

⁴⁴ Kongregation für die Glaubenslehre (1987), 7.

stisches Effizienz- und Nutzendenken⁴⁵. Hiermit erübrigen sich freilich nicht alle Fragen nach der Möglichkeit der Rückgabe und des Verzichts.

4.4 Der Mensch als Ebenbild Gottes

Gerade in Zusammenhängen, in denen die fortschreitende Erkenntnis der Lebenswissenschaften und die daraus erwachsenden genetischen und medizinischen Eingriffsmöglichkeiten zum Thema werden, wird regelmäßig die Frage nach dem Menschen gestellt und versucht, ein Menschenbild freizulegen bzw. in Erinnerung zu bringen, das als normative, in diesem Fall besonders auch die Grenzen erkennen lassende Bezugsgröße dienen kann.⁴⁶ Dieses normative, manchmal auch einfach als „christlich“ apostrophierte Menschenbild wird insbesondere an dem biblischen Theologumenon von der Gottebenbildlichkeit und dem diese operationalisierenden geschöpflichen Kulturauftrag in seiner doppelten Ausprägung (entsprechend Gen 1,28 und Gen 2,15) festgemacht und in seiner ideellen wie auch rechtlichen Wirkungsgeschichte bruchlos mit der Menschenwürde-Prädikation verschmolzen⁴⁷. Besonders aufschlussreich erscheint in dieser Hinsicht der Titel des Worts der Deutschen Bischöfe zu Fragen von Gentechnik und Biomedizin aus dem Jahr 2001 „Der Mensch, sein eigener Schöpfer?“⁴⁸, weil er bereits in der Frage die aus der Ebenbildlichkeit resultierende Bevollmächtigung des Menschen zur Mitgestaltung der Schöpfung mit der Möglichkeit der sündhaften Anmaßung der Schöpferrolle verknüpft.⁴⁸ Schon 20 Jahre vor diesem Dokument hat der Philosoph Hans Jonas im Blick auf

⁴⁵ Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre (1987), 9.

⁴⁶ Kongregation für die Glaubenslehre (1987), 8 f.; Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und Deutsche Bischofskonferenz (1989), 12, 17, 32–37, 39 f., 47; Kongregation für die Glaubenslehre (2008), nr. 7, nr. 8; Tanner, Klaus (2003), Vom Mysterium des Menschen. Ethische Urteilsbildung im Schnittfeld von Biologie, Rechtswissenschaft und Theologie, in: Anselm, Reiner/Körtner, Ulrich H. J. (Hg.), Streitfall Biomedizin. Urteilsfindung in christlicher Verantwortung, Göttingen, 147–153; Kreß (2009), 22–25; Schockenhoff (2009a), 189–210.

⁴⁷ So Deutsche Bischofskonferenz (2001), 5: „In der Gottebenbildlichkeit des Menschen gründet auch seine Würde.“ Vgl. Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und Deutsche Bischofskonferenz (1989), 39.

⁴⁸ So auch Kongregation für die Glaubenslehre (2008), nr. 27.

die „biogenetische Kunst“ wiederholt von der neuen Schöpferrolle des Menschen gesprochen⁴⁹ und sie in latenter Konkurrenz zur gesamten religiösen Tradition des Westens gesehen, die ethisch und moralisch verhindert werden müsse.

4.5 Natürlichkeit und Kontingenz

Wenn durch die Fortschritte der Genetik und der Biomedizin bisher nicht da gewesene Möglichkeiten des Eingreifens absehbar sind oder für die Zukunft prognostiziert werden, geschieht es häufiger, dass sie als Verstoß gegen das Natürliche kritisiert werden. Natürlichkeit erscheint in diesem Zusammenhang in einer gewissen Bedeutungsnähe zur Ordnung der Schöpfung und legt handlungsmäßig nahe, dass es besser sei, auf entsprechende Interventionen oder Interventionsmöglichkeiten (des Machens) zu verzichten und stattdessen die Natur, den Zufall bzw. die darin wirkende Vorsehung gewähren zu lassen.⁵⁰ Dabei verwahren sich vor allem Stellungnahmen aus dem katholischen Raum, der von seiner Tradition her dieser Argumentationsart deutlich näher steht als Stellungnahmen aus dem protestantischen Bereich, dagegen, Natürlichkeit so zu verstehen, dass das bloß Biologische schon das sittlich Verbindliche sei. Vielmehr sei der entscheidende normative Bezugspunkt „die Würde der menschlichen Person [. . .], die gerufen ist, diese göttliche Berufung zum Geschenk der Liebe und zum Geschenk des Lebens zu verwirklichen“⁵¹.

4.6 Die Differenz von Gesundheit und Heil

Gleichwohl kann nicht alles, was es gibt, als für den Menschen gut angesehen und bezeichnet werden. Der Kampf gegen Krankheiten und schicksalsmäßig auferlegte Einschränkungen ist eine legitime und verpflichtende Konsequenz aus der Tatsache, dass die Welt nicht vollkommen ist und dass Menschen unter Krankheiten, Unfällen, Kriegen und Einschränkungen leiden. „Die Medizin greift in die Natur ein, aber weil

⁴⁹ Jonas, Hans (1985), *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt a. M., 211 u. a.

⁵⁰ Kongregation für die Glaubenslehre (1987), 9 f.; Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und Deutsche Bischofskonferenz (1989), 52 f.; Kongregation für die Glaubenslehre (2008), nr. 12, 16, 37. Vgl. Körtner (2001), 49 f.

⁵¹ Körtner (2001), 10; Kongregation für die Glaubenslehre (2008), nr. 12.

sie an das Ziel gebunden ist, die normalen menschlichen Körperfunktionen wieder herzustellen, stellt sie keinen unbeschränkten Akt des Hochmuts und keinen Vorstoß zur Dominanz dar.“⁵² Wenn sie diese medizinische Zielsetzung jedoch hinter sich zurücklässt und versucht, die Konstitutionsbedingungen des Menschseins selbst, angefangen von der Geburtlichkeit über die Imperfektheit bis hin zum Altern- und Sterben-Müssen, grundsätzlich zu ignorieren oder gar den Menschen optimieren zu wollen, wäre die entscheidende Grenze überschritten, die die Anstrengung, kranke Menschen zu heilen, und das Ziel, einen biologisch besser beschaffenen oder brauchbareren Menschen entsprechend individuellen Wünschen herzustellen, voneinander unterscheiden.⁵³ „Die Medizin kann nicht den ‚neuen Menschen‘ versprechen. Der Heilauftrag ärztlichen Handelns gilt gerade dem ‚alten Menschen‘ in seiner Unvollkommenheit. Ihn wahrzunehmen ist ein Gebot der Menschenwürde und auch ein Postulat christlicher Ethik.“⁵⁴

4.7 Verletzlichkeit und die mögliche Sinnhaftigkeit des Leidens

Zur Konstitution des Menschen, der er sich trotz allen genetischen und medizinischen Fortschritts nie grundsätzlich entziehen kann, gehört seine Störbarkeit und Verletzbarkeit nicht nur in somatischer, sondern auch in psychischer und spiritueller Hinsicht, in seinen Beziehungen sowie in seiner entwicklungsmäßig und biografisch erworbenen Identität.⁵⁵ Der christliche Glaube schaut dieser konstitutionellen Vulnerabilität ins Auge und hält ihr unter Bezugnahme auf den Tod und die Auferweckung Jesu durch Gott die Gewissheit entgegen, „dass Gott auch uns die Treue hält und uns in Leid und Tod nicht fallen lässt. Der Glaube an die Auferstehung und die Hoffnung auf Erlösung werfen somit ein neues Licht auf die Probleme der Biomedizin. Krankheit und Behinderung, Leiden

⁵² Sandel, Michael J. (2008), Pläydoyer gegen die Perfektion. Ethik im Zeitalter der genetischen Technik, Berlin, 123.

⁵³ Kongregation für die Glaubenslehre (1987), 10 und 31–33. Vgl. Körtner (2001), 52 sowie Kreß (2009), 63–66.

⁵⁴ Starre Fronten überwinden. Eine Stellungnahme evangelischer Ethiker zur Debatte um die Embryonenforschung, in: Anselm/Körtner (Hg.) (2003), 197–208, hier: 205. Vgl. Tanner (2009), 50–54.

⁵⁵ Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und Deutsche Bischofskonferenz (1989), 27, 46 f., 61, 91; Kongregation für die Glaubenslehre (2008), nr. 3. Körtner (2001), 52 f.; Schockenhoff (2009a), 33, 538 f.

und Sterben sind bei allem Schmerz kein sinnloses Schicksal, sondern können als Teil unseres Lebens erfahren und angenommen werden.“⁵⁶ „Begrenztheit und Endlichkeit, Verletzlichkeit und Gebrechlichkeit sind Wesensmerkmale alles kreatürlichen Lebens. Das wird deutlich nicht nur an der durchgehenden Erfahrung der Vergänglichkeit, sondern ebenso an dem Umstand, dass sich menschliches Leben nicht umfassend planen lässt und immer wieder mit überraschenden und unvorhergesehenen Widerfahrnissen konfrontiert ist.“⁵⁷

5. Tragweite und Grenzen religiöser Beiträge in bioethischen Diskursen

Die Beobachtung, dass diverse religiöse Überzeugungen in den bioethischen Diskursen faktisch eine Rolle spielen, evoziert weitere Fragen wie die nach der argumentativen Tragweite in einem säkularen öffentlichen Umfeld, das zwar Positionierungen erwartet, sie aber nicht automatisch auch zu den eigenen macht.

5. 1 Tragweite und Anspruch

Mit dem Hinweis auf einen der vorgetragenen religiösen Gründe allein lässt sich inhaltlich über Handlungs- und Forschungsoptionen so gut wie nie entscheiden. Aber sie fordern dazu auf, Entscheidungen über alternative Optionen und Wege im Horizont solcher Überlegungen zu prüfen und Engführungen auf Machbarkeit, kurzfristige Nützlichkeit und verdinglichte Sicht vom Menschen zu hinterfragen bzw. aufzubrechen. Dies scheint wenig zu sein, aber möglicherweise besteht die wichtigste Aufgabe der bioethischen Diskurse gerade darin, Argumente und Argumentationsmuster zu überprüfen und ihre impliziten, meist gar nicht bewussten anthropologischen und sozialen Visionen sichtbar zu machen, und weniger darin, feste Auffassungen und Positionen zu generieren, die dann in der Gesetzgebung eine rechtliche Fassung erhalten.

Von daher lohnt es sich durchaus, einmal darauf zu achten, mit welchem Anspruch die offiziellen Texte der Kirchen an ihre Adressaten herantreten. So setzt etwa die Gemeinsame Erklärung bei dem Eindruck der Ambivalenz zwischen der Hoffnung auf Erleichterungen und dem Gefühl der Bedrohungen an, mit der die Öffentlichkeit auf die ständige

⁵⁶ So Deutsche Bischofskonferenz (2001), 5 f.

⁵⁷ Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und Deutsche Bischofskonferenz (1989), 12 f.

Zunahme an Menschheitsmacht reagiert, und sieht die Kirchen in dieser Situation „herausgefordert, einen gemeinsamen Beitrag zum Nachdenken über diesen Widerspruch zwischen Erfolg und Gefährdung zu leisten – einen Beitrag, der auch politisch umstrittene Fragen nicht ausklammert“⁵⁸.

Aber auch im Zusammenhang der Darlegung von religiösen Argumenten können Reflexe des Bewusstseins der begrenzten Tragfähigkeit begegnen. So heißt es im Wort der deutschen Bischöfe „zu Fragen von Gentechnik und Biomedizin“ aus dem Jahr 2001 zum Schluss des ausführlichen Abschnitts über die biblische Sicht vom Menschen und deren Zusammenfügung mit dem Bekenntnis zur Menschenwürde und dessen Bekräftigung als „Grundlage unserer demokratischen Verfassung“ knapp, aber aufschlussreich: „Es bedarf jedoch weiterer Überlegungen, um zu bestimmen, wie im konkreten Fall zu handeln ist.“⁵⁹

5.2 Wissen um die Pluralität der Positionen

Bemerkenswert ist auch, dass im Gegensatz zum Eindruck, den manche kirchliche Repräsentanten durch ihre Interviews und Predigten in der Öffentlichkeit immer wieder hervorgerufen haben, durchaus bewusst ist, „dass in einer pluralen Gesellschaft unterschiedliche Auffassungen aufeinander treffen“⁶⁰ und dass dies Unsicherheit und Ratlosigkeit bei der Einschätzung und Bewertung der Erkenntnisse der Lebenswissenschaften bedingt⁶¹. Dass man mit diesem Faktum der Pluralität sehr unterschiedlich umgehen kann, wird in den Stellungnahmen ebenfalls sehr deutlich: Während die Enzyklika „Evangelium vitae“ sie als „vollkommenen Relativismus“ beklagt⁶² und diesen als Stadium in einem fortschreitenden Verfallsprozess hin zu einer „Verschwörung gegen das Leben“⁶³

⁵⁸ Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und Deutsche Bischofskonferenz (1989), 11.

⁵⁹ So Deutsche Bischofskonferenz (2001), 6. Zur Begrenztheit der Erkenntnis s. Tanner (2009).

⁶⁰ Deutsche Bischofskonferenz (2001), 4. Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre (2008), nr. 2.

⁶¹ Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre (2008), nr. 2.

⁶² Johannes Paul II. (1995), nr. 20.

⁶³ Johannes Paul II. (1995), nr. 12 und 17.

bzw. „Kultur des Todes“⁶⁴ deutet, wird in der Gemeinsamen Erklärung die Meinung vertreten, „dass zwischen den Folgerungen aus unserem Glauben einerseits und den Vorschriften der staatlichen Rechtsordnung andererseits in vielen Fragen eine Deckungsgleichheit besteht“⁶⁵, wir allerdings nicht aus dem Auge verlieren dürften, „dass staatliche Regelungen sowohl mit allgemeinen Rechtsgrundsätzen als auch mit den aus unserem Glauben gewonnenen sittlichen Prinzipien in Widerspruch treten können“⁶⁶. Damit werden für den Umgang mit der Pluralität im Grunde zwei Impulse gegeben, nämlich zum einen der Hinweis, dass über die Differenzen hinweg auch Konsense in grundsätzlichen bioethischen Fragen bestehen (können), und zum anderen, dass nicht alles, was moralisch und ethisch als wichtig oder dringlich erscheint, auch rechtlich geregelt werden muss.

Mit beiden Einschätzungen verbindet sich aber nicht einfach die Haltung der Resignation. Vielmehr sind die Stellungnahmen schon durch ihr bloßes Vorhandensein ein Ausdruck der Hoffnung, in der Situation wahrgenommener Pluralität durch gründliches Informieren, eingehendes Erörtern, Prüfen von Gründen und Perspektiven zu einem Mehr an Gemeinsamkeit in der Öffentlichkeit kommen zu können.

5.3 Die Herausforderung des „Übersetzens“

Diese Hoffnung auf mehr Gemeinsamkeit zieht durchaus Konsequenzen nach sich: Von den Akteuren religiöser Überzeugungen verlangt sie die Bereitschaft zur Rechtfertigung ihrer Argumente vor der Vernunft. Ganz in diesem Sinn heißt es in der Gemeinsamen Erklärung schon zu Anfang programmatisch, dass sich die Erklärung „von der Überzeugung leiten [lässt], dass den [...] gewonnenen Einsichten nicht nur Christen zustimmen können“⁶⁷. An späterer Stelle heißt es dann in einer positiv gewendeten Selbstverpflichtung: „Kirchen und Christen müssen den Dialog mit den Vertretern von Wissenschaft, Technik und Wirt-

⁶⁴ Johannes Paul II. (1995), nr. 19. Dasselbe Dokument gebraucht diesen Topos noch weitere neun Mal.

⁶⁵ Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und Deutsche Bischofskonferenz (1989), 56.

⁶⁶ Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und Deutsche Bischofskonferenz (1989), 57.

⁶⁷ Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und Deutsche Bischofskonferenz (1989), 12.

schaft suchen. Ein solcher Dialog wird beiden Seiten neue, bisher unter Umständen vernachlässigte Perspektiven erschließen. [...] Von besonderem Gewicht sind die ethischen Grundüberzeugungen der in der Forschung und technischen Anwendung tätigen Menschen.“⁶⁸ In sachlicher Übereinstimmung, aber stärker gefärbt von der Sprache der katholisch-theologischen Tradition schließt das Wort der deutschen Bischöfe zu Gentechnik und Biomedizin mit der folgenden Zusicherung: „Glaube und Vernunft sind nach der Enzyklika ‚Fides et ratio‘ die ‚Flügel‘ der praktischen Weisheit. Was wir im Glauben annehmen, steht vernünftigen Gründen offen. Was gemäß der sittlichen Vernunft falsch ist, haben wir im Glauben mit zu bekämpfen oder, was gut und richtig ist, anzuerkennen.“⁶⁹

Von daher können sich religiöse Positionen nicht einfach mit der Klassifizierung als partikuläre Sonderargumente zufrieden geben, die ihnen häufig – auch von philosophischer Seite – zugeteilt wird. Sie widerspricht nicht nur massiv dem eigenen Selbstverständnis zumindest der theologischen Reflexion, sondern schneidet auch die Möglichkeit ab, in den Formeln der Religion Erkenntnisse zu entdecken, die für das Gelingen des Zusammenlebens unverzichtbar sind, aber in der säkular gewordenen Kultur abhanden zu kommen drohen, weil ihnen dort der vitalisierende Kontext fehlt.⁷⁰ Allerdings verpflichtet solche Aufmerksamkeit für das Wertvolle und Humanitätsverbürgende im Erbe der Religionen auch dazu, sich um eine Sprache und Denkform zu bemühen, die hinreichend kompatibel sind mit dem gewonnenen neuen Wissen. Bestimmte anthropomorphe Vorstellungen vom Handeln Gottes bzw. vom Eingreifen des Schöpfers in den Prozess der Zeugung oder der Entstehung von Krankheiten mögen für den frommen „Normalverbraucher“ durchaus plausibel sein und spirituell ausreichend, wirken aber für diejenigen, die die Vorgänge im Mikro- bzw. im Makrobereich des Lebens genauer erforschen, aufreizend naiv. Entsprechend sollte man auch bei der Kritik von Entwicklungen Zurückhaltung üben beim Gebrauch von Topoi wie „Gott spielen“, „die Schöpfung konzipieren“ und „Menschen produzieren“.

⁶⁸ Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und Deutsche Bischofskonferenz (1989), 37.

⁶⁹ So Deutsche Bischofskonferenz (2001), 13.

⁷⁰ Habermas, Jürgen (2001b), Glauben und Wissen, Frankfurt a. M., besonders 20–25 und 29–31.

Literatur

Anselm, Reiner (2003), „Geschöpflichkeit“ und „Heiligkeit des Lebens“ – Sozial-ethische Erwägungen aus protestantischer Sicht, in: Kodalle, Klaus-M. (Hg.), *Das Recht auf ein Sterben in Würde. Eine aktuelle Herausforderung in historischer und systematischer Perspektive*, Würzburg, 121–126.

Anselm, Reiner/Körtner, Ulrich H. J. (Hg.) (2003), *Streitfall Biomedizin. Urteilsfindung in christlicher Verantwortung*, Göttingen.

Breuer, Clemens (2003), *Person von Anfang an? Der Mensch aus der Retorte und die Frage nach dem Beginn des menschlichen Lebens*, 2. Auflage, Paderborn.

Charbonnier, Ralph (2006), „Leben ist heilig!“ – Kritische Würdigung eines religiösen und zivilreligiösen Arguments, in: Schildmann, Jan/Fahr, Uwe/Vollmann, Jochen (Hg.), *Entscheidungen am Lebensende in der modernen Medizin: Ethik, Recht, Ökonomie und Klinik*, Berlin, 107–119.

Dabrock, Peter/Klinnert, Lars/Schardien, Stefanie (2004), *Menschenwürde und Lebensschutz. Herausforderungen theologischer Bioethik*, Gütersloh.

Deutsche Bischofskonferenz (2001), „Der Mensch: sein eigener Schöpfer?“ Wort der Deutschen Bischofskonferenz zu Fragen von Gentechnik und Biomedizin (Die deutschen Bischöfe 69), Bonn.

Friele, Minou B. (2008), *Rechtsethik der Embryonenforschung. Rechtsharmonisierung in moralisch umstrittenen Bereichen*, Paderborn.

Gerhard, Volker (2004), Geworden oder gemacht? Jürgen Habermas und die Gentechnologie, in: Kettner, Matthias (Hg.), *Biomedizin und Menschenwürde*, Frankfurt a. M., 272–291.

Habermas, Jürgen (2001a), *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt a. M.

Habermas, Jürgen (2001b), *Glauben und Wissen*, Frankfurt a. M.

Haker, Hille (2002), *Ethik der genetischen Frühdiagnostik. Sozialethische Reflexionen zur Verantwortung am Beginn des menschlichen Lebens*, Paderborn.

Hilpert, Konrad (2002), Was bedeutet die Entschlüsselung des menschlichen Genoms für unser Menschenbild?, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 53, 3–17.

Hilpert, Konrad (2006), Stellungnahmen zur Bioethik aus dem kirchlichen und aus dem staatlichen Raum in Auswahl, in: ders./Mieth, Dietmar (Hg.), *Kriterien biomedizinischer Ethik. Theologische Beiträge zum gesellschaftlichen Diskurs*, Freiburg, Basel, Wien, 471–487.

Hilpert, Konrad (2008), Warum der Stichtag zum Symbol wurde. Rückblick auf eine emotionalisierte Debatte, in: *Journal für Reproduktionsmedizin und Endokrinologie* 5, 110–113.

Hilpert, Konrad (Hg.) (2009a), *Forschung contra Lebensschutz? Der Streit um die Stammzellforschung*, Freiburg, Basel, Wien.

Hilpert, Konrad (2009b), Der Streit um die Stammzellforschung. Ein kritischer Rückblick, in: ders. (Hg.), *Forschung contra Lebensschutz? Der Streit um die Stammzellforschung*, Freiburg i. Br., 14–28.

Hilpert, Konrad/Mieth, Dietmar (Hg.) (2006), *Kriterien biomedizinischer Ethik. Theologische Beiträge zum gesellschaftlichen Diskurs*, Freiburg i. Br.

Homolka, Walter (2008a), Bloß Wasser oder schon eine potentielle Person? Gedanken zur Stammzellenforschung aus jüdischer Sicht, in: *Jüdische Zeitung* 5, <http://www.j-zeit.de/archiv/artikel.1169.html> (2.3.2010).

Homolka, Walter (2008b), Die befruchtete Eizelle ist erst mal bloß Wasser, in: *Süd-deutsche Zeitung*, 10.3., 2.

Honnefelder, Ludger (1997), Das Menschenrechtsübereinkommen zur Biomedizin des Europarats, in: *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik*, Bd. 2, Berlin, New York, 305–318.

Honnefelder, Ludger (1999), Intention und Charakter des Übereinkommens über Menschenrechte und Biomedizin, in: ders./Taupitz, Jochen/Winter, Stefan F. (Hg.), *Das Übereinkommen über Menschenrechte und Biomedizin des Europarates. Argumente für einen Beitritt*, Sankt Augustin, 9–15.

Johannes Paul II. (1995), Enzyklika „*Evangelium vitae*“. An die Bischöfe, Priester und Diakone, die Ordensleute und Laien sowie an alle Menschen guten Willens über den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens. Deutsche Übersetzung, in: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 120, Rom.

Jonas, Hans (1984), *Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a. M.

Jonas, Hans (1985), *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt a. M.

Klinnert, Lars (2009), *Der Streit um die europäische Bioethik-Konvention. Zur kirchlichen und gesellschaftlichen Auseinandersetzung um eine menschenwürdige Biomedizin*, Göttingen.

Körtner, Ulrich H. J. (2001), *Unverfügbarkeit des Lebens? Grundfragen der Bioethik und der medizinischen Ethik*, Neukirchen-Vluyn.

Kongregation für die Glaubenlehre (1987), *Instruktion Donum vitae über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung. Antworten auf einige aktuelle Fragen*. Deutsche Übersetzung, in: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 74, Rom.

Kongregation für die Glaubenslehre (2008), *Instruktion Dignitas personae über einige Fragen der Bioethik*. Deutsche Übersetzung, in: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 183, Rom.

Korff, Wilhelm/Beck, Lutwin/Mikat, Paul (Hg.) (1998), *Lexikon der Bioethik*, 3 Bde., Gütersloh.

Kreß, Hartmut (2009), *Medizinische Ethik. Gesundheitsschutz – Selbstbestimmungsrechte – heutige Wertkonflikte*, 2. Auflage, Stuttgart.

Kreß, Hartmut (2010), *Dogmatisierung ethischer Fragen. Kirchliche Stellungnahmen zu ethischen Themen*, in: *Materialdienst* 61, 3–9.

Kuhse, Helga (1990), *Die Lehre von der „Heiligkeit des Lebens“*, in: Leist, Anton (Hg.), *Um Leben und Tod. Moralische Probleme bei Abtreibung, künstlicher Befruchtung, Euthanasie und Selbstmord*, Frankfurt a. M., 75–106.

Marx-Stölting, Lilian (2008), *„Seid fruchtbar und mehret euch ...“ Präimplantationsdiagnostik, Klonen und Keimbahntherapie aus jüdischer Perspektive*, in: *Jüdische Zeitung* 9, <http://www.j-zeit.de/archiv/artikel.1455.html> (Stand: 2.3.2010).

Mieth, Dietmar (2002), *Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik*, Freiburg i. Br.

Nordmann, Yves (2009), *Änderung des Fortpflanzungsmedizingesetzes (Präimplantationsdiagnostik). Stellungnahme aus Sicht der jüdischen Bioethik*, in: Schweizerischer Israelischer Gemeindebund, *Politische Stellungnahmen*, http://www.swissjews.ch/pdf/de/politik/2009_politics_gutachten_Praeimplantationsdiagnostik.pdf (2.3.2010).

Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und Deutsche Bischofskonferenz (1989), *Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens. Gemeinsame Erklärung*, Trier, Gütersloh.

Rau, Johannes (2001), *Wird alles gut? – Für einen Fortschritt nach menschlichem Maß*, in: Graumann, Sigrid (Hg.), *Die Genkontroverse. Grundpositionen*, Freiburg i. Br., 14–29.

Reiter, Johannes (2008), *Bioethik*, in: Arntz, Klaus/Heimbach-Steins, Marianne/ders./Schlögel, Herbert (Hg.), *Orientierung finden. Ethik der Lebensbereiche*, Freiburg i. Br., 7–60.

Sandel, Michael J. (2008), *Plädoyer gegen die Perfektion. Ethik im Zeitalter der genetischen Technik*, Berlin.

Schieder, Rolf (1987), *Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur*, Gütersloh.

Schnabel, Ulrich (1998), *Ohne Mutter keine Menschenwürde*, in: *Die Zeit* 28, http://www.zeit.de/2001/24/200124_israel.xml (2.3.2010).

Schockenhoff, Eberhard (2009a), *Ethik des Lebens. Grundlagen und Herausforderungen*, Freiburg i. Br.

Schockenhoff, Eberhard (2009b), *Biopolitik im Ethikrat. Zur Arbeit des Nationalen Ethikrats (2001–2007) und des Deutschen Ethikrats (ab 2008)*, in: Spieker, Manfred (Hg.), *Biopolitik. Probleme des Lebensschutzes in der Demokratie*, Paderborn, 87–103.

Singer, Peter (1984), *Praktische Ethik*, Stuttgart.

Tanner, Klaus (2003), Vom Mysterium des Menschen. Ethische Urteilsbildung im Schnittfeld von Biologie, Rechtswissenschaft und Theologie, in: Anselm, Reiner/Körtner, Ulrich H. J. (Hg.), Streitfall Biomedizin. Urteilsfindung in christlicher Verantwortung, Göttingen, 135–158.

Tanner, Klaus (2009), Die Religion(en) und die Bioethik, in: Joerden, Jan C./Moos, Thorsten/Wewetzer, Christa (Hg.), Stammzellforschung in Europa. Religiöse, ethische und rechtliche Probleme, Frankfurt a. M., 35–54.

Vögele, Wolfgang (1994), Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland, Gütersloh.