

Die Haltungen der Religionen zu Gentechnologie, Sterbehilfe und Organtransplantationen

Dr. Heike Baranzke

Die christliche Religion angesichts bioethischer Herausforderungen in der Bundesrepublik Deutschland

Die Haltung der christlichen Religion zu bioethischen Problemen zu behandeln, ist ein in jeder Hinsicht zu großes Vorhaben für einen begrenzten Artikel. Denn erstens gibt es nicht schlechthin die christliche Religion, genauso wenig wie es den Islam gibt, sondern eine Vielzahl christlicher Konfessionen. Zweitens sind die bioethischen Problemfelder nicht nur vielfältig, sondern auch in sich sehr ausdifferenziert und aufgrund der stetigen wissenschaftlich-technischen Fortentwicklung ihrerseits in stetigem Fluss. Drittens sind bioethische Fragestellungen ihrem Charakter nach doch so neuartig, dass in den religiösen Quellen nicht einfach nachgeschlagen werden kann, wie ihnen in religiös angemessener Form zu begegnen ist. Vielmehr bedarf es einer umsichtigen hermeneutischen Leistung und einer beständigen Urteilsfortbildung angesichts sich fortentwickelnder konkreter Herausforderungen. Außerdem finden diese Urteilsfindungsprozesse unter je spezifischen kulturellen Bedingungen und in spezifischen rechtlichen sowie gesellschaftspolitischen Kontexten statt, von denen eine Reflexion nicht absehen kann, ohne im schlechten

Sinne abstrakt zu werden.

Aus diesen Gründen stelle ich dem an mich gerichteten Ansinnen, Grundzüge der Haltungen der beiden großen christlichen Kirchen zu den bioethischen Großthemen Gentechnologie (II.1), Sterbehilfe (II.2) und Organtransplantationen (II.3) zu bieten, in einem ersten Teil die Skizze einiger Hintergrundinformationen und Kontexte voran. Berührt wird in sehr allgemeiner Weise der Hintergrund der Entstehung von Bereichsethiken (I.1), von denen die Biomedizinethik ein Teil ist, gefolgt von der Darstellung der Renaissance der Schöpfungstheologie und theologischen Anthropologie in der christlichen Theologie (I.2) sowie der Skizzierung der besonderen Rolle der christlichen Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland. Am Beispiel des Umgangs mit vorgeburtlichem, menschlichem Leben wird exemplarisch die besondere Herausforderung dargestellt, die sich für die katholische Kirche als einer unter vielen Vertretern im öffentlichen Meinungsbildungsprozess unter den Bedingungen eines zur weltanschaulichen Neutralität verpflichteten säkularen Rechtsstaates ergibt (I.3)¹. Diesem ersten Teil folgt dann in allgemeinen Grundzügen die Darstellung von Grundhaltungen der beiden großen christlichen Kirchen zu den angefragten bioethischen Feldern, und zwar aus dem Material bischöflicher, oft auch gemeinsamer Erklärungen. Zum Teil werden Texte des römisch-katholischen Lehramtes hinzugezogen, die der Tatsache Rechnung tragen, dass die römisch-katholische Kirche eine zentral geführte Weltkirche ist.

I. Hintergründe

I.1 Die Entwicklung von Bereichsethiken

Naturwissenschaften und Technik bestimmen den Alltag der Menschen heute weitreichend und tiefgreifend. Auf vielfältige Weise erleichtern technische Erfindungen das Leben der Menschen und machen es angenehmer. Insbesondere vielfältige medizintechnische Entwicklungen haben dazu beigetragen, viele Krankheiten zu heilen und menschliches Leben zu verlängern.

¹ Zu den besonderen Herausforderungen pluralistischer Gesellschaften für religiöse Gemeinschaften vgl. den Beitrag von İlhan İlikılıç in diesem Band..

Doch seit einigen Jahrzehnten werden auch die Schattenseiten der naturwissenschaftlich-technischen Entwicklungen zunehmend bewusst. Bereits im 19. Jahrhundert löste der Prozess der Industrialisierung ein kulturelles Unbehagen aus und beförderte eine vielfältige Lebensreformbewegung, die der Entfremdung des Menschen von der Natur entgegenzuwirken versuchte. Seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts verdichtet sich dieses Unbehagen zu der Erkenntnis, dass die Technisierung der Welt nicht nur geistige, sondern auch handfeste physische Beeinträchtigungen der Natur und der Umwelt des Menschen zur Folge hat, die ihrerseits nicht durch ein mehr an Technik behoben werden können. Ausrottung von Tier- und Pflanzenarten, industrialisierte Landwirtschaft, Zerstörung der natürlichen Lebensräume und Vergiftung von Boden, Wasser und Luft bis hin zur globalen Veränderung des Klimas und der Zerstörung der die Erde schützenden Ozonschicht haben neue Bereichsethiken entstehen lassen: Umweltethik, Naturschutzethik und Tierethik.

Parallel dazu hat sich auch die Erkenntnis Bahn gebrochen, dass der Mensch nicht nur die äußere Natur tiefgreifend verändern kann und dass die Naturzerstörung auch Auswirkungen auf das menschliche Leben und dasjenige der zukünftigen Generationen hat, sondern dass er auch selber Teil dieser manipulierbaren Natur ist. Mit den Techniken, mit denen der Mensch Pflanzen und Tiere verändert, kann er auch in die Substanz des menschlichen Lebens eingreifen. Insbesondere die Biotechnologien wie Gentechnologie, fortpflanzungsmedizinische Methoden wie die künstliche Befruchtung (IVF), die Präimplantationsdiagnostik (PID) und die Klonierungstechniken wurden zuerst für die Pflanzen- und Tierzucht entwickelt, bevor sie auf den Menschen übertragen wurden und nun Teil der medizinischen Praxis geworden sind oder werden könnten. Wieder hat sich – zumindest auch aus diesen Gründen – eine neue Bereichsethik entwickelt: die Biomedizinische Ethik – auch kurz: Medizinethik genannt. Diese Entwicklungen machen deutlich: der Mensch steht zwar mit seiner Vernunft über der Natur, dennoch bleibt er unentrinnbar Teil der Natur; und wenn er die Natur verändert, dann verändert er auf eine vielfältige und ambivalente Weise auch sein eigenes Leben, und zwar sein physisches wie auch sein kulturelles, soziales und geistiges Leben. Deshalb gehören Verantwortung für die Natur und Verantwortung für menschliches Leben in einer umfassenden integrativen Bioethik zusammen.

I.2 Die Wiederentdeckung der Schöpfungstheologie als Grundlage für eine christliche Lebensethik

Die Heilige Schrift als maßgebliche christliche Glaubensurkunde bezeugt Gott als Schöpfer und Erhalter allen Lebens. Er hat Himmel und Erde als Zeugnis seiner Liebe erschaffen und kümmert sich um das Dasein all seiner Geschöpfe. Weil er das Leben liebt und fördert, wird er Gott des Lebens und lebendiger Gott genannt. Doch dieses breite lebensbejahende Fundament der christlichen Religion hat sich seit der hellenistisch-römischen Antike verengt, so dass der Reichtum der Schöpfungstheologie für Jahrhunderte verschüttet war. Ins Zentrum war die alleinige Sorge um die menschliche Geistseele in ihrem Verhältnis zu Gott gerückt und sowohl der menschliche Körper in seiner irdischen Existenz als auch die nicht-menschlichen Geschöpfe führten ein Randdasein.

Erst die Einsicht in die Ambivalenz der technischen Entwicklungen und die Verflochtenheit von Mensch und Natur hat in den christlichen Kirchen seit Ende der 1960er Jahre eine vertiefte Rückbesinnung auf den Schöpfungsglauben angestoßen. Diese schöpfungstheologische Renaissance erhielt einen kräftigen Impuls von Kritikern, die der biblisch-christlichen Religion vorwarfen, nicht zuletzt durch den Schöpfungsauftrag an den Menschen, über die Erde und die Tiere zu herrschen, die ökologische Krise und eine anthropozentrisch-egoistische Ausbeutung der Natur mit verschuldet zu haben. Programmatisch war hier ein Vortrag von dem US-amerikanischen Historiker Lynn White Jr. im Jahr 1966, der als Veröffentlichung in dem Wissenschaftsjournal *Science* eine große internationale Wirkung hervorgerufen hat. Daraufhin setzte eine viele Jahre anhaltende intensiv geführte theologische Auseinandersetzung mit den erhobenen Vorwürfen sowie mit den schöpfungstheologischen Basistexten der Bibel sowie der christlichen Tradition ein. Im Laufe einer mehrere Dekaden währenden Diskussion schälte sich der hier zugrunde gelegte schöpfungstheologisch-anthropologischer Konsens in Grundzügen heraus.

Schon im ersten Kapitel der Bibel wird deutlich: der Mensch ist Gottes Ebenbild und Mitgeschöpf. Der Mensch hat eine besondere gottebenbildliche Würde und hat gleichzeitig Teil an der allen Geschöpfen zukommenden geschöpflichen Güte, die manchmal heute auch „Würde der Kreatur“ genannt wird. Der Mensch ist also gewissermaßen ein zweifach-

er Würdenträger: Erstens teilt er mit allen Geschöpfen die kreatürliche „Würde“ bzw. Güte\Gutheit, zweitens aber ist allein der Mensch in die gottebenbildliche Würde der Verantwortung vor dem Schöpfer für die Schöpfung gerufen. In diesem Sinne heißt es in der Kundgebung der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (1987) „Zur Achtung vor dem Leben. Maßstäbe für Gentechnik und Fortpflanzungsmedizin“: Der Mensch „ist Teil der Kreatur, aber zugleich als Mann und als Frau Gottes Ebenbild. Indem er sich als Gottes Gegenüber weiß, kann er Wertorientierungen begründen und Maßstäbe finden. ... Alles Geschaffene kommt von Gott, lebt aus ihm und ist bestimmt zu seinem Lob. Es hat darum einen eigenen Wert und Sinn und ist nicht bloße Verfügungsmasse in der Hand des Menschen. Der Mensch schadet sich am Ende selbst, wenn er die Ehrfurcht vor der Fülle, Ordnung und Schönheit des Lebens verliert. Es gibt nicht nur Sünde in unseren mitmenschlichen Beziehungen, sondern auch Sünde gegenüber dem Lebensrecht und Eigenwert der Kreatur insgesamt. ... Weltgestaltung gehört zum Wesen und Auftrag des Menschen, auch die Entwicklung neuer medizinischer Verfahren und Gentechnik. Der Zuwachs an Wissen und Können und die natürlichen Lebensbedingungen stehen nicht im Widerspruch zueinander, solange der Mensch den rechten Gebrauch von seinen Möglichkeiten macht.“ Papst Johannes Paul II. zitiert in seiner biomedizinischen Enzyklika „Evangelium vitae“ (1995) aus dem biblischen Buch der Weisheit (9,2f.): „... den Menschen hast du durch deine Weisheit erschaffen, damit er über deine Geschöpfe herrscht. Er soll die Welt in Heiligkeit und Gerechtigkeit leiten.“ (Nr. 42)

Mit dieser integrativen Behandlung allen geschöpflichen Lebens machen die christlichen Kirchen auf biblischer Grundlage deutlich, dass allein Gott der Souverän über Leben und Tod seiner Geschöpfe ist. Da der Mensch aber ein besonderes, nämlich ein gottebenbildliches Geschöpf ist, steht sein Leben unter einem ganz besonders strengen Schutz. Deshalb heißt es in der Erklärung „Gott ist ein Freund des Lebens“ (S. 17): „Für den Umgang mit anderem menschlichen Leben ist es von grundlegender Bedeutung, jedes Menschenleben als in sich wertvoll, unersetzbar und also unverfügbar zu erkennen und so in seiner Würde zu achten. Niemand hat über Wert und Unwert eines anderen Menschenlebens zu befinden.“ Der Grund für den absoluten Schutz des menschlichen Lebens liegt nämlich in der Gottebenbildlichkeit des Menschen, so dass sich angesichts der biomedizinischen Techniken nicht nur die Frage nach dem Schutz men-

schlichen Lebens, sondern auch die weitergehende stellt, ob und inwiefern die gottebenbildliche Würde des Menschen missachtet und verletzt werden könnte.

Dies gilt umso mehr, als „Begrenztheit und Endlichkeit, Verletzlichkeit und Gebrechlichkeit ... Wesensmerkmale alles kreatürlichen Lebens“ (ebd.) darstellen, insofern also zur geschöpflichen Güte konstitutiv dazugehören. Endlichkeit und Sterblichkeit sind von Anbeginn an Bestimmungsmerkmale aller guten Geschöpfe, ja der ganzen Schöpfung. Mit dem Sündenfall des Menschen ist das Leiden in die Welt gekommen. Eigenmächtige Versuche des endlichen und sündigen Menschen, Leiden und Sterben mit Hilfe der Technik nicht nur zu mindern, sondern gänzlich aus der Schöpfung zu verbannen, führen daher nicht in eine bessere Welt, sondern im Gegenteil in ihre größere Gefährdung und erzeugen unmenschliche Verstöße gegen die Achtung vor dem Leben und der Würde des Menschen. Denn auch ein durch Krankheit, Behinderung und Tod gezeichnetes Menschenleben verliert seine gottebenbildliche Würde nicht. Menschlichkeit zeigt sich daher nicht nur in der individuellen mitmenschlichen Linderung von Leiden, sondern auch in eigener Leidensbereitschaft und solidarischer Integration von Behinderten und Schwachen. Die Hoffnung auf ein Leben ohne Leiden kann nur von Gott in der neuen Schöpfung am Ende aller Tage, nicht aber von menschlicher Technik erfüllt werden.

1.3 Die christlichen Religionsgemeinschaften angesichts bioethischer Herausforderungen in einem säkularen Rechtsstaat²

Im Jahr 1983 rief der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) alle christlichen Kirchen zu einem weltweiten „Konziliaren Prozess für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung“ auf. In dieser Zeit ist ein spezifisch christliches Schöpfungsbewusstsein und –engagement als Antwort auf die Umweltkrise entstanden. Davon zeugen auch viele kirchliche Dokumente und Äußerungen auf allen Ebenen, unter anderen auch jene, aus denen im vorherigen Abschnitt bereits zitiert wurde. In den 1980er und 1990er Jahren, als die Belastung der Natur durch die Technik

² Vgl. hierzu aus muslimischer Perspektive den Beitrag von İlhan İlikçi in diesem Band.

und den Lebensstil der Menschen in den westlichen Industriestaaten heftig diskutiert wurde, war der religiöse Ausdruck „Bewahrung der Schöpfung“ auch in Deutschland in aller Munde, auch bei Politikern. Der „Konziliare Prozess“ und die christliche Umweltethikdiskussion hatten einen großen Einfluss auf das gesellschaftliche Bewusstsein der westlichen Industrienationen, nicht zuletzt auch deshalb, weil die Rolle, die die biblisch-christliche Religion in der Geschichte des Mensch-Natur-Verhältnisses gespielt hatte, kontrovers diskutiert wurde. Diese Kontroverse spornte christliche Theologen dazu an, die Schöpfungstheologie für sich wiederzuentdecken und die eigene schöpfungstheologische Position auf die neuartigen Herausforderungen hin zu klären, wozu auch eine Reflexion auf die christliche Haltung zu Wissenschaft und Technik der modernen Welt gehörte. Außerdem ist mit der Schöpfungstheologie auch die biblisch-christliche Anthropologie eng verbunden, die seit den 1990er Jahren einen zunehmend wichtig werdenden Bezugspunkt für die biomedizinischen Diskussionsfelder darstellt.

In der Bundesrepublik Deutschland wurden und werden diese Diskussionen unter der besonderen Bedingung eines säkularen Rechtsstaates auf dem Hintergrund einer zunehmend pluralistischer werdenden Gesellschaft geführt. Als säkularer Rechtsstaat verpflichtet sich der deutsche Staat aus Achtung vor dem Grundrecht der Religionsfreiheit zu religiös-weltanschaulicher Neutralität bei gleichzeitiger Gewährleistung von Strukturen, die auch ein öffentliches religiöses Leben ermöglichen. Anders als in einem laizistischen Staat betrachtet der säkulare Rechtsstaat die Religionsausübung nicht einfach als Privatangelegenheit des einzelnen Bürgers, sondern verpflichtet sich vielmehr, Strukturen der öffentlichen Religionsausübung (Bau von Gotteshäusern, Gewährleistung von Religionsunterricht an staatlichen Schulen, Beteiligung der Religionsgemeinschaften am öffentlichen Meinungsbildungsprozess etc.) zu fördern und zu schützen. Der deutsche Staat respektiert als säkularer Rechtsstaat somit nicht nur alle Gläubigen als individuelle private Bekenntnissubjekte, sondern auch alle eingetragenen Religionsgemeinschaften als Repräsentanten im öffentlichen Leben der Gesellschaft, sofern diese nicht der Ordnung des Grundgesetzes widersprechen. Die religiös-weltanschauliche Neutralitätspflicht des Staates besagt, dass sich der deutsche Staat in all seinen Gewalten nicht mit einer bestimmten religiösen Gemeinschaft in der Gesellschaft identifizieren darf, sondern allen Religionsgemeinschaften und weltan-

Die Haltungen der Religionen zu Gentechnologie, Sterbehilfe und Organtransplantationen

schaulichen Gruppen gleiche Rechte und Pflichten zubilligen muss (vgl. dazu Bielefeldt 2003).

Auf diesem Hintergrund erheben auch die großen organisierten christlichen Kirchen ihre Stimme, um das öffentliche Leben in Auseinandersetzung mit den vielen anderen gesellschaftlichen Gruppen der pluralistischen bundesrepublikanischen Gesellschaft mitzugestalten. Dass sie dabei nur eine unter vielen gesellschaftlichen Kräften darstellen, die zwar das Recht haben, ihre Meinung in Form von schriftlichen und mündlichen Verlautbarungen oder als Mitglieder in Gremien des öffentlichen Meinungsbildungsprozesses zu äußern, im vielstimmigen Kanon aber oft auch überstimmt werden, müssen die christlichen Kirchen zunehmend akzeptieren. Insbesondere dort, wo es um die besonders sensiblen Fragen des Schutzes menschlichen Lebens von seinen frühesten Anfängen bis zu seinem prekären Ende geht, stellt die christlichen Kirchen immer wieder vor die Frage, auf welche Weise sie sich als eine unter vielen Stimmen im pluralistischen Gesellschaftskonzert beteiligen sollen. Erwähnt werden sollen aus der jüngeren Vergangenheit kurz zwei exemplarische Situationen des Ringens um einen angemessenen Umgang mit dem vorgeburtlichen menschlichen Leben, bei der besonders die römisch-katholische Kirche sich vor eine schmerzhafteste Zerreißprobe gestellt sah.

Nach der Wiedervereinigung der beiden deutschen Staaten wurde heftig um eine gemeinsame gesetzliche Regelung des Schwangerschaftsabbruchs gerungen. Im Jahr 1975 hatte das Bundesverfassungsgericht in einem Urteil klargestellt: „Das sich im Mutterleib entwickelnde Leben steht als selbständiges Rechtsgut unter dem Schutz der Verfassung auch unter Art. 2 Abs. 2 und Art. 1 Abs. 1 GG, und hat auch Vorrang vor dem Selbstbestimmungsrecht der Frau.“ (BVerfGE 39,1). Das bedeutet, dass auch der ungeborene Mensch bereits ein Grundrecht auf Leben besitzt und Träger von Menschenwürde ist. Dennoch räumt der Staat Ausnahmen vom Verbot des Schwangerschaftsabbruch ein: 1995 wurde die embryopathische Indikation, nach der die Behinderung des Embryos innerhalb einer 22-Wochen-Frist einen Schwangerschaftsabbruch legitimierte, zwar gestrichen. Nicht rechtswidrig blieben aber weiterhin die kriminologische (Schwangerschaft als Folge einer Sexualstraftat; Abbruch innerhalb einer 12-Wochen-Frist) und die medizinische Indikation (Gefährdung des physischen oder psychischen Wohlergehens der Mutter; keine Frist). Verlangt eine Schwangere den Abbruch ohne Vorliegen der genannten

Indikationen, besteht für sie eine Beratungspflicht, wobei die Beratungsstellen verpflichtet sind, zwar das Ziel des Lebensschutzes zu verfolgen, die Beratungen aber ergebnisoffen durchzuführen. Nach Vorlegen des Beratungsscheins gilt ein Schwangerschaftsabbruch in diesen Fällen zwar als rechtswidrig, die Schwangere wird aber nicht bestraft. Die Kompromissformel: „Rechtswidrig, aber straffrei“ trägt der Tatsache Rechnung, dass ein Kind nicht gegen den Widerstand einer Frau ausge- tragen werden kann.

Die Deutsche Bischofskonferenz verweigerte damals eine Beteiligung an der Gesetzesberatung mit dem Hinweis, dass die Kirche sich nicht an einem gesetzlichen Beratungsprozess beteiligen könne, die mit den Ausnahmeregelungen vom Schwangerschaftsabbruchverbot dem göttlichen Verbot: „Du sollst nicht töten!“ zuwiderlaufe (vgl. Höver 1998, 28). Allerdings beteiligten sie sich innerhalb des gesetzlichen Rahmens in Form kirchlicher Beratungsstellen an der Schwangerschaftskonfliktberatung, um in dieser Weise ihr Bemühen um den Schutz menschlichen Lebens in die Gesellschaft einzubringen.

Das Dilemma, in dem sich die Kirchen angesichts dieser Rechtslage sahen, bestand nun in der Frage, ob sie in der Schwangerschaftskonfliktberatung bleiben sollten, um so als gesellschaftliche Kraft für den Schutz des vorgeburtlichen menschlichen Lebens einzutreten, oder ob sie nicht mit der Bescheinigung der Pflichtberatung selber am Vollzug der Schwangerschaftsabbrüche mitwirkten. Während viele deutsche Bischöfe und katholische Beratungsstellen in der Aufrechterhaltung kirchlicher Beratungsstellen die Chance zum Lebensschutz wahrnahmen, bat der Papst in einem Brief an die deutschen Bischöfe vom 11. Januar 1998 nachdrücklich von der Schwangerschaftskonfliktberatung durch katholisch-kirchliche Beratungsstellen Abstand zu nehmen, da er unter den gegebenen „zweideutigen“ gesellschaftlichen Bedingungen auf diese Weise der Mitwirkung in der Gesellschaft der Bundesrepublik Deutschland das Evangelium des Lebens nicht mehr meinte glaubhaft verkündigen zu können (zum Hintergrund vgl. Höver 1998; Götz 2000, 161-180).

Wenige Jahre später stellt sich die Frage der verantwortlichen Mitwirkung der Kirche im pluralistischen Konzert der Meinungsbildung von neuem angesichts des Umgangs mit frühem menschlichem Leben. Im Mai 2001 setzte Bundeskanzler Gerhard Schröder einen Nationalen Ethikrat als

ständiges Beratungsgremium und Dialogforum für bioethische Fragen ein, zunächst um die Frage der Legitimität der embryonalen Stammzellforschung zu forcieren, nachdem die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) Interesse an der Einführung embryonaler Stammzellen bekundet hatte. Nach dem geltenden Embryonenschutzgesetz ist die Herstellung menschlicher Embryonen zu Forschungszwecken verboten. Einfuhr und Verwendung menschlicher embryonaler Stammzellen waren aber bis dato nicht gesetzlich geregelt. Der politisch pikante Hintergrund der Gründung des Nationalen Ethikrates ist, dass bereits seit März 2000 eine parlamentarisch legitimierte Enquete-Kommission zu Fragen von „Recht und Ethik der modernen Medizin“ arbeitete, deren Protagonisten sich skeptisch zur verbrauchenden Embryonenforschung geäußert hatten. Ende Dezember 2001 sprachen sich 15 der 25 Mitglieder des Nationalen Ethikrates für einen befristeten und an Bedingungen geknüpften Import embryonaler Stammzellen aus.

Da in der medialen Öffentlichkeit fast nur die Mehrheitsverhältnisse, nicht aber die Argumente der vier Optionen wahrgenommen wurden, musste der Eindruck entstehen, dass die beteiligten kirchlichen Vertreter mit ihrem Votum für den Schutz frühen menschlichen Lebens im Nationalen Ethikrat überstimmt worden seien. Insbesondere auf dem Hintergrund dessen, dass das katholische Lehramt sämtliche Methoden der künstlichen Fortpflanzungsmedizin ablehnt und die Evangelische Kirche Deutschlands (EKD) von ihnen zumindest abrät, steht die Frage, ob „sich die Kirchen und ihre Vertreter nicht für die Verwirklichung der bioethischen Strategiepläne der Politik einspannen lassen“ (Schockenhoff 2005, 406), erneut im Raum. In diesem Fall wird „die Mitarbeit von Repräsentanten aus Kirche und Theologie“ jedoch „als eine Chance zum geduldigen, hartnäckigen Argumentieren“ auf der „Plattform des gesellschaftlichen Dialogs“ bejaht (ebd.).

Nicht nur in Bezug auf Fragen des menschlichen Lebensanfangs, sondern auch in vielen anderen bioethischen und sozialetischen Problemfeldern erheben die christlichen Kirchen ihre Stimme, um sich in die Gestaltung der Gesellschaft in der Bundesrepublik Deutschland unter den Bedingungen säkularer Rechtsstaatlichkeit auf vielfältige Weise einzubringen: durch Ansprachen, Publikationen, Presseerklärungen, Stellungnahmen und andere Formen aktiver gesellschaftlicher Teilnahme sowie durch christliche Alternativangebote. So haben die großen Kirchen

Deutschlands beispielsweise für die christliche Gestaltung des Lebensendes eine „Christliche Patientenverfügung“ erarbeitet. Nach der Skizze dieser Hintergründe sollen nun weitere lebensethische Leitlinien aus repräsentativen Verlautbarungen der christlichen Kirchen für einige bioethische Fragestellungen dargestellt werden.

II. Grundzüge der Positionen der beiden großen christlichen Kirchen zu Gentechnologie, Sterbehilfe und Organtransplantationen

II. 1. Gentechnologie³

Der Einsatz der Gentechnologie wird wie alle Wissenschaft und Technik von den großen christlichen Kirchen grundsätzlich begrüßt. Das Lehramt der Katholischen Kirche erblickt in der Gentechnologie sogar einen „Grund zur Hoffnung“ hinsichtlich der Optimierung der Nahrungsmittelversorgung und hinsichtlich der Therapie von Chromosomenerkrankungen beim Menschen. Forscherdrang und Wahrheitssuche gehören zum Menschsein und dürfen sich auch auf das menschliche Genom erstrecken. Insofern sieht das Katholische Lehramt auch im Humangenomprojekt kein Problem.

Auch die Anwendung der Gentechnik auf den Menschen ist unproblematisch, solange sie sich auf die Ziele der Diagnostik und der somatischen Therapie verpflichtet und die „Würde des Menschen in ihrer ganzen Fülle“ achtet und verwirklicht. Kriterien dafür sind das Wohl und das Einverständnis des Menschen. Allerdings dürfe die vorgeburtliche Diagnostik nicht zu einer Begünstigung der Abtreibung behinderten menschlichen Lebens führen, weil auch der Embryo im Mutterleib unter dem absoluten Schutz menschlichen Lebens steht (vgl. *Donum vitae* 1,2; Katechismus Nr. 2274). Die deutschen Bischöfe problematisieren in der Stellungnahme „Der Mensch: sein eigener Schöpfer?“ (2001) die Gendiagnostik hinsichtlich des Problemdrucks, der durch die Information

³ Ein ausführlicher Überblick und differenzierter Vergleich zwischen den beiden großen christlichen Kirchen in Bezug auf die Biotechnologien findet sich in dem im Jahr 2002 für die Arbeitsgemeinschaft „Bioethik und Wissenschaftskommunikation“ am Max-Delbrück-Centrum für Molekulare Medizin Berlin angefertigten Gutachten des evangelischen Systematikers Prof. Dr. Ulrich Eibach und des katholischen Moraltheologen Gerhard Höver, abgedruckt in S. Schicktanz / Christof Tannert / Peter Wiedemann (Hg): *Kulturelle Aspekte der Biomedizin*. Frankfurt am Main 2003, 16-55

Die Haltungen der Religionen zu Gentechnologie, Sterbehilfe und Organtransplantationen

nichttherapierbarer genetischer Erkrankungen entstehen kann und reklamieren einerseits ein Recht auf Nichtwissen als Teil des Grundrechts auf informationelle Selbstbestimmung und andererseits einen Schutz vor Diskriminierung durch Arbeitgeber oder Versicherungen (vgl. auch die gemeinsame Erklärung „Wie viel Wissen tut uns gut? Chancen und Risiken der voraussagenden Medizin“ 1997).

Schon in ihrer gemeinsamen Erklärung „Gott ist ein Freund des Lebens“ offerierten die Evangelische Kirche Deutschland (EKD) und die Deutschen Bischöfe einen Katalog differenzierter Argumente. Die genetische Beratung empfehlen sie erblich belasteten Risikopaaren schon vor der Heirat und Schwangerschaft als Akt der „Verantwortung zukünftiger Elternschaft“ (S. 98). Unzweideutig halten sie fest: „Der feste Entschluss, ein Kind nur dann auszutragen, wenn es keine Schäden aufweist, ist sittlich unannehmbar.“

Die pränatale Diagnostik wird kritisch gesehen, weil es an Therapiemöglichkeit noch weitgehend fehlt und daher die Diagnose einer schon geringfügigen Beeinträchtigung in den Automatismus von Schwangerschaftsabbrüchen führte (S. 99). Der Wert eines menschlichen Lebens könne aber nicht am Grad seiner Gesundheit gemessen werden, sondern gründe „entscheidend darin, dass der Mensch von Gott nach seinem Bilde geschaffen, von ihm bei seinem Namen gerufen und in Liebe angenommen“ sei (S.99). Daher dürfe die vorgeburtliche Diagnostik nicht zur ärztlichen Routinemaßnahme werden und nur auf den ausdrücklichen Wunsch der Schwangeren zum Einsatz kommen.

Die Kirchenleiter stellen noch einmal heraus, dass Fantasien, die Menschheit mit Hilfe eugenischer Maßnahmen frei von jeglicher Behinderung zu machen, nicht nur gegen die Menschenwürde und die aus ihr fließenden Persönlichkeitsrechte verstoßen (z.B. durch Einschränkung der Fortpflanzungsfreiheit), sondern dass eugenische Träumereien von einer leidfreien Welt auch völlig unrealistisch sind, weil nur ein geringer Teil genetischer Schädigungen vererbt werden, ein beträchtlicher Teil dagegen auf spontanen Mutationen im Erbmaterial beruhen. Außerdem ist daran zu erinnern, dass die meisten Behinderungen bei der Geburt oder im Laufe des späteren Lebens erworben werden. Deshalb dürfen alle genetischen Maßnahmen nach Meinung der Kirchen nur im Einzelfall und zum Wohle des Individuums eingesetzt werden.

Grundsätzlich abgelehnt wird der Eingriff in die menschliche Keimbahn. Viele Gründe sprechen dagegen. 1. setzt die Keimbahntherapie die nach katholischer Auffassung grundsätzlich verbotenen, nach evangelischer Auffassung zumindest sehr bedenklichen Techniken der IVF und der PID voraus. 2. würde eine Keimbahnmanipulation sich auch auf die zukünftigen Generationen erstrecken, ohne dass diese Menschen zu den Veränderungen ihre Zustimmung hätten geben können. Sie sind also in ihrem Persönlichkeitsrecht als Ausdruck ihrer Würde verletzt. 3. steckt in der Keimbahnintervention die eugenische Gefahr der totalen Instrumentalisierung von Menschen, wodurch ebenfalls die Menschenwürde missachtet wird. 4. Außerdem würde die Entwicklung der Keimbahntherapie verbrauchende Embryonenforschung voraussetzen, die grundsätzlich verwerflich ist, denn „die Verwendung von Embryonen oder Föten als Versuchsobjekt“ stellt „ein Verbrechen dar ... gegen ihre Würde als menschliche Geschöpfe, die dasselbe Recht haben, das dem bereits geborenen Kind und jeder Person geschuldet wird“ (Evangelium vitae Nr. 63). Eine Totalinstrumentalisierung besteht für die Kirchen auch in bezug auf die Klonierungstechniken, woraus sich deren grundsätzliches Verbot ergibt.

II. 2. Sterbehilfe

„Amen, ich sage euch: Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.“ (Mt 25,40) Dieses Jesuswort diente den Christen von Anbeginn an, sich den Schwachen, Kranken und auch den Sterbenden zuzuwenden. Die christliche Sterbebegleitung als Ausdruck der Gottes- und Nächstenliebe hat im Laufe der 2000jährigen Geschichte des Christentums mannigfach ihre Gestalt gewechselt. Ihren modernen Ausdruck findet die alte christliche Solidarität mit den Sterbenden in der von Cicely Saunders neubegründeten Hospizbewegung, in der sich die christliche Sterbebegleitung mit den neuen Einsichten einer modernen Schmerztherapie verbindet. Hospizliche Sterbebegleitung ist ein Versprechen, dem sterbenden Menschen in all seinen Dimensionen, der physischen, der psychischen, der sozialen und der spirituellen, beizustehen und dem Sterbenden ein erträgliches Leben bis zuletzt zu ermöglichen.

Die Haltungen der Religionen zu Gentechnologie, Sterbehilfe und Organtransplantationen

Christliche Sterbehilfe versteht sich als Leben unterstützende Begleitung bis zuletzt. Ausgeschlossen ist nach kirchlichem Verständnis jede Form der willentlichen Lebensverkürzung, die vom Katholischen Lehramt „Euthanasie“ genannt wird. Euthanasie wird in der Erklärung „Iura et bona“ (1980) von der Glaubenskongregation folgendermaßen definiert: „Unter Euthanasie wird hier eine Handlung oder Unterlassung verstanden, die ihrer Natur nach oder aus bewusster Absicht den Tod herbeiführt, um so jeden Schmerz zu beenden. Euthanasie wird also auf der Ebene der Intention wie auch der angewandten Methoden betrachtet.“ (vgl. Katechismus Nr. 2277). Das Euthanasieverbot basiert auf dem biblischen Verbot der Tötung unschuldigen menschlichen Lebens (Ex 20,13, Ex 23,7). Das Leben ist ein Geschenk des Schöpfers, der allein befugt ist, unschuldiges menschliches Leben zu nehmen. Nach christlicher Auffassung gibt es daher kein Recht auf Tötung auf Verlangen. Dies wird nicht zuletzt auch deshalb von den Kirchen abgelehnt, weil dadurch das Vertrauensverhältnis zwischen Arzt und Patient grundsätzlich erschüttert würde (Freund, 109). Die christliche Antwort auf die Verzweiflung eines todkranken Menschen bestehe in intensiver und umfassender Zuwendung, nicht aber in der Erfüllung des Wunsches, getötet zu werden. Jeder Mensch hat die Pflicht, das Geschenk seines Lebens zur heiligenden Lebensführung einzusetzen und zu erhalten. Der Tod darf weder durch Handeln noch durch Unterlassen willentlich herbeigeführt werden.

Andererseits gibt es keine Verpflichtung, das Leben mit allen Mitteln zu erhalten. „Wenn der Tod näher kommt und durch keine Therapie mehr verhindert werden kann, darf man sich im Gewissen entschließen, auf weitere Heilversuche zu verzichten, die nur eine schwache oder schmerzvolle Verlängerung des Lebens bewirken könnten, ohne dass man jedoch die normalen Hilfen unterlässt, die man in solchen Fällen einem Kranken schuldet.“, heißt es in „Iura et bona“. Zu diesen normalen Hilfen gehören neben der schmerzmedizinischen Behandlung vor allem die Versorgung mit Nahrung und Wasser und natürlich die Pflege. Insbesondere die Zurechnung der – ggf. auch künstlichen – Ernährung zur „normalen Hilfe“ spielt aktuell bei Lebensendeentscheidungen im Falle von dementen und Wachkoma-Patienten eine wichtige Rolle. Der Verzicht auf sogenannte „außerordentliche“ Therapien muss an das Einverständnis des Patienten gebunden werden. „Die Moral verlangt keine Therapie um jeden Preis. Außerordentliche oder zum erhofften Ergebnis in keinem Verhältnis stehende aufwendige und gefährliche medizinische Verfahren

einzustellen, kann berechtigt sein. Man will dadurch den Tod nicht herbeiführen, sondern nimmt nur hin, ihn nicht verhindern zu können. Die Entscheidungen sind vom Patienten selbst zu treffen, falls er dazu fähig und imstande ist, andernfalls von den gesetzlich Bevollmächtigten, wobei stets der vernünftige Wille und die berechtigten Interessen des Patienten zu achten sind.“ (Katechismus Nr. 2278) Ausdrücklich erlaubt ist die sogenannte „indirekte Sterbehilfe“, die den Tod nicht intendiert, sondern lediglich als unbeabsichtigter Nebeneffekt z.B. im Rahmen einer palliativmedizinischen Behandlung in Kauf nimmt: „Schmerzlindernde Mittel zu verwenden, um die Leiden des Sterbenden zu erleichtern selbst auf die Gefahr hin, sein Leben abzukürzen, kann sittlich der Menschenwürde entsprechen, falls der Tod weder als Ziel noch als Mittel gewollt, sondern bloß als unvermeidbar vorausgesehen und in Kauf genommen wird.“ (Katechismus Nr. 2279)

II.3. Hirntod / Organtransplantation ⁴

„Organverpflanzung ist sittlich unannehmbar, wenn der Spender oder die für ihn Verantwortlichen nicht im vollen Wissen ihre Zustimmung gegeben haben. Sie entspricht hingegen dem sittlichen Gesetz und kann sogar verdienstvoll sein, wenn die physischen und psychischen Gefahren und Risiken, die der Spender eingeht, dem Nutzen, der beim Empfänger zu erwarten ist, entsprechen. Die Invalidität oder den Tod eines Menschen direkt herbeizuführen, ist selbst dann sittlich unzulässig, wenn es dazu dient, den Tod anderer Menschen hinauszuzögern.“ (Katechismus Nr. 2296) Damit macht die Katholische Kirche deutlich, dass die freiwillige Organspende ein verdienstvoller Akt der Nächstenliebe ist, zu dem aber niemand verpflichtet werden kann. Lebenswichtige Organe dürfen erst nach der eindeutigen Feststellung des Hirntodes entnommen werden, da es nicht erlaubt ist, ein Menschenleben gegen ein anderes abzuwägen. Die Spende lebenswichtiger Organe ist somit erst nach der Feststellung des Ganzhirntodes erlaubt. Obwohl der Tod ein fortschreitender Prozess ist, schließt sich das Lehramt der Katholischen Kirche dem Hirntod als entscheidendem Zeichen des irreversiblen Todesprozesses an, insofern mit

⁴ Vgl. zum Hintergrund den ausführlichen Beitrag von G. Höver „Transplantation, Hirntod und christliches Menschenbild“ in der Schriftenreihe des Diözesan-Caritasverbandes Heft Nr. 34, Köln 1997.

dem Absterben des menschlichen Gehirns die Einheit des Individuums unwiderruflich zerfallen sei und daher den Tod des individuellen Menschen bedeute.

In ihrer gemeinsamen Erklärung „Gott ist ein Freund des Lebens“ (S. 103) stellen die christlichen Kirchen Deutschland heraus, das die postmortale Organspende der Lebendspende deutlich vorzuziehen ist. „Eine Organübertragung von einem lebenden Spender ist nur in ganz seltenen Ausnahmefällen vertretbar.“ Gegen eine Lebendspende sprechen viele Gründe: Zum einen vor allem die Risiken für den Spender, zum anderen die Probleme psychischer Abhängigkeiten zwischen Spender und Empfänger. Auch wird bedacht, dass im Falle einer Organabstoßungsreaktion Schuldgefühle bei der Lebendspende noch schwerer wiegen als bei der postmortalen Spende.

Die postmortale Organspende stellt nicht den Auferstehungsglauben in Frage und verletzt nicht die Pietät gegenüber dem Toten, sofern dieser die Organspende nicht für sich abgelehnt hat. Die Kirche akzeptiert die erweiterte Zustimmungslösung, d.h. die Möglichkeit, dass beim Fehlen einer Organspendeerklärung auch nahe Angehörigen die Zustimmung zur Organspende geben kann.

„Die unentgeltliche Organspende nach dem Tode ist erlaubt und kann verdienstvoll sein.“, heißt es noch mal im Katechismus (Nr. 2311). Damit wird deutlich, dass der kommerzielle Organhandel abgelehnt wird, um die Freiwilligkeit der Spende, den Schutz des Spenders vor Instrumentalisierung und die Gewährleistung der Gerechtigkeit bei der Organverteilung, die allein medizinischen und nicht kommerziellen Kriterien gehorchen soll, zu garantieren. Obwohl sich die christlichen Kirchen also grundsätzlich für eine Förderung der postmortalen Organspende aussprechen, unterstreichen sie zugleich, dass eine christliche Sicht der menschlichen Person auch „zu einschränkenden Anfragen“ führe (Freund, S. 104).

III. Rückblick und Ausblick

Die vorliegende Skizze liefert einen ersten groben Einblick in die bioethischen Grundpositionen der beiden großen christlichen Kirchen mit Schwerpunkt in Deutschland. Eine vertiefende Betrachtung würde nicht

nur feine Unterschiede in der ethischen Bewertung zwischen den christlichen Kirchenleitungen ergeben (vgl. dazu Höver/Eibach 2003); sie müsste auch die Flut fachwissenschaftlicher theologisch-ethischer Literatur zu bioethischen Fragestellungen berücksichtigen, wodurch ein nicht nur differenzierteres, sondern zum Teil auch stärker divergierendes Bild in der Einschätzung bioethischer Problemstellungen zum Ausdruck käme. Das Argumentationsspektrum würde sich noch einmal mehr ausdifferenzieren, wenn darüber hinaus internationale Vergleiche kirchlicher und theologisch-ethischer Diskussionen über Bioethik angestellt würden, denn – wir deuteten es an den Beispielen der Debatten über die Gesetzgebungen von Schwangerschaftsabbruch und embryonaler Stammzellforschung an –: theologisch-ethische Diskussionen werden immer auch von den konkreten nationalen Lebensbedingungen mitbestimmt und sie haben ihre spezifische Geschichte. In Deutschland als dem reformatorischen Kernland wird die theologische Diskussion anders geführt als beispielsweise im katholischen Polen, in Italien oder aber im Kernland der Revolution: in Frankreich.

Auch wenn die geforderte akribische Analyse in diesem Rahmen nicht eingelöst werden kann, so lässt die vorliegende Skizze doch ahnen, wie sehr die wissenschaftlich-technischen Entwicklungen einen sozialen und kulturellen Wandel induzieren, der die Lebensformen des Menschen bis in den privaten familiären Alltagsbereich hinein tiefgreifend beeinflusst. Daher ist die theologische Reflexion fortwährend neu herausgefordert – nämlich mit Hilfe einer kritischen Hermeneutik zwischen den religiösen Quellen einerseits und der veränderten Lebenswirklichkeit andererseits in einer Weise zu vermitteln, die sowohl den Gläubigen Orientierung als auch der Gesellschaft Impulse zu geben vermag.

Literatur

1. Kirchliche Erklärungen (in Auswahl)

1.1 Römisch-Katholisches Lehramt

Kongregation für die Glaubenslehre. Erklärung „Iura et bona“ zur Euthanasie (20. Mai 1980).

Die Haltungen der Religionen zu Gentechnologie, Sterbehilfe und Organtransplantationen

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 (10. März 1987).

Johannes Paul II. Enzyklika „Evangelium Vitae“ (25. März 1995). Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 120, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz Bonn.

Johannes Paul II. To the Participants in the International Congress on “Life-Sustaining Treatments and Vegetative State: Scientific Advances and Ethical Dilemmas”. In: Arthur L. Caplan/James J. McCartney/Dominic A. Sisti (Ed.): The Case of Terri Schiavo. Amherst, N.Y. 2006: Prometheus Books, 231-235.

Katechismus der Katholischen Kirche. München et al. 1993.

1.1 Die deutschen Bischöfe

Menschenwürde und Menschenrechte von allem Anfang an. Gemeinsames Hirtenwort der deutschen Bischöfe zur ethischen Beurteilung der Abtreibung (26. September 1996). Die deutschen Bischöfe 57, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz Bonn.

Der Mensch: sein eigener Schöpfer? Wort der Deutschen Bischofskonferenz zu Fragen von Gentechnik und Biomedizin (7. März 2001). Die deutschen Bischöfe 69, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz Bonn.

Menschenwürdig sterben und christlich sterben (20. November 1978). Schwerstkranken und Sterbenden beistehen (20. Februar 1991). Die Hospizbewegung – Profil eines hilfreichen Weges in katholischem Verständnis. Erklärung der Pastoralkommission (23. September 1993). Anhang: Im Sterben: Umfängen vom Leben. Gemeinsames Wort der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Woche für das Leben 1996 „Leben bis zuletzt – Sterben als Teil des Lebens“, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 6. Aufl. 2001.

1.2 Evangelische Kirche Deutschlands (EKD)

Zur Achtung vor dem Leben. Maßstäbe für Gentechnik und Fortpflanzungsmedizin. Kundgebung der Synode der Evangelischen

Kirche in Deutschland (Berlin 1987). EKD-Texte 20, hrsg. vom Kirchenamt der EKD Hannover 1987.

Die Kirche im konziliaren Prozeß gegenseitiger Verpflichtung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Rückblick und Ausblick. Eine Stellungnahme des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. EKD-Texte 33, hrsg. vom Kirchenamt der EKD Hannover 1990.

1.3 Gemeinsame Texte der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz (sowie teilweise der weiteren Mitglieds- und Gastkirchen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland)

Organtransplantationen. Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Gemeinsame Texte 1, hrsg. vom Kirchenamt der EKD Hannover und dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz Bonn 1990.

Wie viel Wissen tut uns gut? Chancen und Risiken der voraussagenden Medizin. Gemeinsames Wort der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Woche für das Leben 1997: „Jedes Kind ist liebenswert. Leben annehmen statt auswählen.“ Gemeinsame Texte 11, hrsg. vom Kirchenamt der EKD Hannover und dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz Bonn 1997.

Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens. Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz in Verbindung mit den übrigen Mitglieds- und Gastkirchen der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West), hrsg. vom Kirchenamt der EKD Hannover und dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz Bonn. Gütersloh 1989.

Sterbebegleitung statt aktiver Sterbehilfe. Eine Textsammlung kirchlicher Erklärungen. Gemeinsame Texte 17, hrsg. vom Kirchenamt der EKD Hannover und dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz Bonn 2003.

Christliche Patientenverfügung. Mit Vorsorgevollmacht und Betreuungsverfügung. Handreichung und Formular der Deutschen

Die Haltungen der Religionen zu Gentechnologie, Sterbehilfe und Organtransplantationen

Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland in Verbindung mit den übrigen Mitglieds- und Gastkirchen der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland. Gemeinsame Texte 15, hrsg. vom Kirchenamt der EKD Hannover und dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz Bonn. Frechen 2. Aufl. 2003 (1. Aufl. 1999).

2. Allgemeine Hintergrundliteratur

Günter Altner (Hg.): Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung. Stuttgart 1989.

Baranzke, Heike/Hedwig Lamberty-Zielinski: Lynn White Jr. und das dominium terrae (Gen 1,28b). Ein Beitrag zu einer doppelten Wirkungsgeschichte. In: Biblische Notizen H. 76. München 1995, 32-61.

Baranzke, Heike: Würde der Kreatur? Die Idee der Würde im Horizont der Bioethik. Würzburg 2002.

Baranzke, Heike: Reproduktionsmedizin in den Weltreligionen. In: Stimmen der Zeit Bd. 222, Jg. 129, H. 1, 2004, 42-50.

Bielefeldt, Heiner: Muslime im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit. Bielefeldt 2003.

Drewermann, Eugen: Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums. Regensburg 6. Aufl. 1990.

Eibach, Ulrich: Aktive Sterbehilfe–Recht auf Selbsttötung? Eine Stellungnahme aus christlicher Sicht und aus Sicht der Krankenhausseelsorge. In: Zeitschrift für Medizinische Ethik 52, 2006, 249-267.

Götz, Christoph: Medizinische Ethik und katholische Kirche. Die Aussagen des päpstlichen Lehramtes zu Fragen der medizinischen Ethik seit dem Zweiten Vatikanum. Münster 2000.

Graf, Gerda/Gerhard Höver: Hospiz als Versprechen. Zur ethischen Grundlegung der Hospizidee. Wuppertal 2006.

Höver, Gerhard: Transplantation, Hirntod und christliches Menschenbild. Überlegungen zur gegenwärtigen Debatte. Schriftenreihe des Diözesan-Caritasverbandes H. 34. Köln 1997.

Höver, Gerhard: Eindeutigkeit in der Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht – Grundfragen öffentlicher Verantwortung im Lebensschutz. In: Zeitschrift für medizinische Ethik 44, 1998, 25-55.

Höver, Gerhard / Eibach, Ulrich: Die aktuelle Biomedizin aus der Sicht der christlichen Kirchen. In: Silke Schicktanz, Christof Tannert, Peter Wiedemann (Hg.): Kulturelle Aspekte der Biomedizin. Bioethik, Religionen und Alltagsperspektiven. Frankfurt am Main 2003, 16-55.

İlkılıç, İlhan: Die aktuelle Biomedizin aus der Sicht des Islam. In: Silke Schicktanz, Christof Tannert, Peter Wiedemann (Hg.): Kulturelle Aspekte der Biomedizin. Bioethik, Religionen und Alltagsperspektiven. Frankfurt am Main 2003, 56-83.

Dietmar Mieth: Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik. Freiburg im Breisgau 2002.

Schockenhoff, Eberhard: Plattform gesellschaftlichen Dialogs. Braucht es Bischöfe und Theologen im Nationalen Ethikrat? In: Herder Korrespondenz 59, 8/2005, 403-406.

Schuster, Josef: Behandlungsverzicht bzw. Behandlungsabbruch aus moraltheologischer Sicht. In: Ethische und juristische Positionen der Patientenverfügung, hrsg. v. Katholische Ärztarbeit Deutschlands. Ostfildern 2000, 110-120.

Virt, Günter: Die Gottebenbildlichkeit auf dem Prüfstand und die Spaltung des Menschlichen angesichts der modernen Biotechnologie. In: Thomas Schreijäck (Hg.): Christwerden im Kulturwandel. Freiburg 2001, 275-293.

White jr., Lynn: The Historical Roots of Our Ecologic Crisis. In: Science 155, No. 3767 v. 10. 3. 1967, 1203-1207; dt. als: White jr., Lynn: Die historischen Ursachen unserer ökologischen Krise. In: M. Lohmann (Hrsg.): Gefährdete Zukunft München 1970, 20-29.