Die medizinische Ethik und das Tötungsverbot*

Werner Wolbert, Salzburg

Einige Hauptprobleme der medizinischen Ethik heute betreffen das Tötungsverbot: Euthanasie, Abtreibung, Embryonenforschung. Die Beurteilung dieser Handlungen ist u.a. durch religiöse Traditionen und Autoritäten beeinflusst. So hat der Papst das traditionelle Tötungsverbot, nach dem jede direkte Tötung eines Unschuldigen verboten ist, in seiner Enzyklika *Evangelium Vitae* bekräftigt. Dieses traditionelle Tötungsverbot wird aber auch in außertheologischen Diskussionen nicht von vornherein in Frage gestellt. Die Pflicht, Schuldige und Unschuldige im Rahmen des Tötungsverbot unterschiedlich zu behandeln, wird jedenfalls oft als selbstverständlich vorausgesetzt. Eine problematische Konsequenz solcher ungeprüften Annahmen könnte sein, dass die Tötung des *Schuldigen* allzu selbstverständlich moralisch legitimiert wird.¹ Hierzu ist zu betonen, dass jede Form der Tötung, auch die des Schuldigen, einer Rechtfertigung bedarf. Es besteht in jedem Fall eine Präsomption gegen die Tötung menschlichen Lebens. Wer also etwa für die Todesstrafe plädiert, hat die Beweislast auf seiner Seite.

Im Bereich medizinischer Ethik scheint es mir problematisch, dass die Diskussionen um Abtreibung und Euthanasie in der Regel keinen Bezug nehmen auf andere Bereiche des Tötungsverbot. Das gilt für philosophische wie für theologische Ethik. In den USA mag die Situation etwas anders sein; dort hat in den frühen 80er Jahren Kardinal Bernardin für eine „konsistente Lebensethik“ plädiert.² Die Einforderung von Konsistenz war freilich bei ihm in einem praktischen Sinne gemeint. Die Kirche solle nicht nur gegen Abtreibung auftreten, sondern auch gegen lebensbedrohende Bedingungen wie etwa Armut etc. Richard McCormick dagegen drückte auch seine Zweifel aus über die theoretische Konsistenz des Tötungsverbot in der katholischen Tradition, in der er einen „historical soft underbelly“ beobachtete. Solche Inkonsistenzen werden aber erst deutlich, wo man sich nicht nur auf einen Bereich des Tötungsverbot konzent-

* Deutsche Fassung eines ursprünglich auf Englisch gehaltenen Vortrags anlässlich meiner Ehrenpromotion durch die Theologische Fakultät der Universität Uppsala am 26.01.01, der ich auch an dieser Stelle meinen Dank und meine Verbundenheit bekunde.

1 So soll Napoleon bei einer Gelegenheit formuliert haben, der Tod von einigen tausend Soldaten kümmere ihn nicht.

2 Vgl. die Ansprachen in Bernardin, Joseph Cardinal, *Consistent Ethic of Life* (hrsg. v. Thomas G. Fuechtmann), Kansas City 1988.

riert, sondern verschiedene Anwendungsfälle vergleicht. Dieser Beitrag soll die Nützlichkeit solcher Vergleiche demonstrieren.

Eine der schwierigsten und drängendsten Fragen medizinischer (genetischer) Forschung und Ethik betrifft zur Zeit die Frage nach dem Status des Embryos. Dies Problem scheint, wenn überhaupt, nur wenig mit dem Tötungsverbot zu tun zu haben. In den anderen Fällen ist es nämlich in der Regel nicht fraglich, ob wir es überhaupt mit einem Menschen, einer Person zu tun haben, ausgenommen in den Diskussionen um den Gehirntod. In letzterem Fall stellt sich die Frage, ob die gehirntote Person im strengen Sinne als tot zu betrachten ist, wohingegen es sich bei der Zygote zweifellos um ein lebendes Wesen handelt. Somit werden häufig folgende zwei Fragen vermischt:

1. Ist dieser Mensch tot?
2. Ist dieser Mensch noch ein Mensch?

Die Konfusion entsteht, wenn man argumentiert, dem Gehirntoten fehlten bestimmte menschliche Charakteristika und er sei deswegen als tot zu betrachten. Die wirklich entscheidende und moralisch relevante Eigenschaft des Gehirntodes ist dagegen seine Irreversibilität. Gehirntod bedeutet die irreversible Desintegration des Körpers. Durch die Einführung des Kriteriums des Gehirntodes entgehen wir der Schwierigkeit, die Entnahme eines Organs von einem gehirntoten Menschen als Tötungshandlung einordnen zu müssen. Diese Lösung wirft aber kein Licht, wie oft fälschlich angenommen wird, auf die Frage des Beginns personaler Existenz. Der Annahme, mit der Entwicklung des Gehirns beginne personale Existenz, ist entgegenzuhalten, dass der Fötus bereits vor der Entwicklung des Gehirns lebendig und integriert ist; vor diesem Stadium braucht er kein Gehirn zur leiblichen Integration. Auf die Fragen bezüglich des Embryos wird später noch zurückzukommen sein.

1. Die Tötung des Schuldigen

Bei der Beurteilung von Abtreibung und Euthanasie finden sich natürlich wichtigere Bezüge zu anderen Fragen des Tötungsverbots.³ Dies sei illustriert mit einigen Beobachtungen zu den Problemen Todesstrafe, Krieg und Notwehr. Zunächst zur Todesstrafe. Der verurteilte Straftäter ist zweifellos ein menschliches Wesen, eine Person. Allerdings mag seine Schuld nicht zweifelsfrei sein. Wie vor allen Dingen in den USA zu beobachten, schließt die Praxis der Todesstrafe faktisch nicht die Tötung Unschuldiger aus, auch wenn diese nicht beabsichtigt

3 Weitere Ausführungen zu diesen Problemen finden sich in: Wolbert, Werner, Du sollst nicht töten. Systematische Überlegungen zum Tötungsverbot (Studien zur theologischen Ethik 87), Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br. 2000.

ist. Dies ist dann auch eines der wichtigsten traditionellen Argumente gegen die Todesstrafe, auch wenn dieses nicht immer und überall als entscheidend betrachtet wird. Die wichtigsten Gegenargumente betreffen die Notwendigkeit und den Nutzen dieser Strafe (wenn sie nicht aus prinzipiellen Gründen ausgeschlossen wird). Hier möchte ich mich aber konzentrieren auf das Problem des Zweifels. Es gibt einen anderen Zweifelsfall, nicht am Ende, sondern am Beginn des Lebens, in dem die katholische Kirche anders zu urteilen scheint als im Fall des Embryos, ohne dass dieser Unterschied bewusst zu sein scheint. Bezüglich des Anfangs des Lebens fordert man, dass man im Zweifel über den Beginn personalen Lebens auf tutoristische Weise diesen bereits bei der Zygote voraussetzen habe. Nach dieser Position besteht mindestens eine hohe Wahrscheinlichkeit, dass es sich beim Embryo schon um eine Person handelt und dass die Ergebnisse der jüngsten Forschung diese Annahme unterstützen (wovon ich nicht so ganz überzeugt bin). Selbst also wenn Zweifel erlaubt sind, ist der Embryo gemäß dieser tutoristischen Position als Person zu betrachten und zu behandeln. Würde aber nicht solcher Tutorismus auch konsequent die Todesstrafe ausschließen? Schließlich gibt es immerhin in vielen Fällen Zweifel über die Schuld des Angeklagten. Ich habe in keiner Publikation diese Parallele gezogen gefunden. In jedem Fall bedürfen aber die unterschiedlichen Konsequenzen, die man in beiden Fällen sieht, einer Rechtfertigung, falls es eine solche gibt. Im Fall der Todesstrafe hat die katholische Kirche eine solche tutoristische Konsequenz nicht gezogen wie im Fall der Tötung des Embryos, auch wenn die Todesstrafe neuerdings, wenigstens praktisch, durch den Papst in *Evangelium Vitae* ausgeschlossen zu sein scheint.

Aber schließt denn die tutoristische Position im Fall der Todesstrafe im Rahmen des traditionellen Tötungsverbots diese tatsächlich konsequent aus? Ja und Nein. Die Antwort hängt ab von der exakten Bedeutung der Termini ‚Schuld‘ und ‚Unschuld‘. Ob ein Angeklagter schuldig gesprochen wird, hängt wenigstens zum Teil auch ab von den jeweiligen beweisrechtlichen Anforderungen. Diese können von Land zu Land und von Zeit zu Zeit unterschiedlich sein. In früheren Zeiten, z.B. im Mittelalter, durfte niemand verurteilt werden ohne sein Geständnis. Heute ist dagegen auch eine Verurteilung allein auf Grund von Indizien möglich. Ob jemand als schuldig oder unschuldig gilt, hängt also nicht nur von seinem eigenen Verhalten ab, sondern auch von den jeweiligen beweisrechtlichen Regelungen. Im Kontext des Strafrechts, speziell der Todesstrafe, scheint somit der entscheidende Faktor zu sein, dass jemand gemäß den rechtlichen Regeln *schuldigg gesprochen* ist; wo nicht, ist er als unschuldig zu betrachten. Das Verbot der Tötung eines Unschuldigen scheint damit im Ansatz als eine Art Barriere intendiert zu sein gegen staatliche oder gerichtliche Willkür. Hier steht nicht nur das Leben des Straftäters auf dem Spiel, sondern auch Gleichheit und Gerechtigkeit, Schutz gegen Willkür. In diesem Sinn fordert Exodus 23,7:

„Wer unschuldig und im Recht ist, den bring nicht um sein Leben; denn ich spreche den Schuldigen nicht frei.“

Diese Forderung verbietet die Todesstrafe, aber nicht ausdrücklich andere Formen von Tötung eines Unschuldigen.

Dies führt mich zu einem anderen Punkt. Die Unterscheidung zwischen Unschuldigen und Schuldigen in diesem Kontext hat ihren originären Sitz im Leben im Problem der Tötung durch die öffentliche Autorität. Dies wird sehr klar, wenn wir unsere Prämissen vergleichen mit denen etwa von Augustinus oder Thomas von Aquin. Für uns bedeutet das Recht auf Selbstverteidigung normalerweise kein ethisches Problem. Entsprechend ist die Notwehr oft als ein Standard-Paradigma in Diskussionen mit Kriegsdienstverweigerern benutzt worden: Wo sie die Notwehr bejahten, wurden ihre Gewissensgründe in Zweifel gezogen. Für Augustinus und Thomas dagegen stellte das Hauptproblem die Tötung durch eine Privatperson dar, nicht die Tötung durch die öffentliche Autorität, sei es im Fall der Todesstrafe oder des Krieges. Nur die Regierenden galten als objektiv, neutral; sie waren nicht motiviert durch Emotionen wie Hass und Rache wie Privatpersonen. Die heidnischen Herrscher des alten Roms hielt man in ihren Entscheidungen über Krieg und Frieden freilich solcher Haltung nicht für fähig. Der Soldat dagegen und der Henker handelten nicht in eigener Sache, sondern im Auftrag der öffentlichen Autorität.⁴

Die Notwehr ist in der katholischen Tradition auf zwei unterschiedliche Weisen gerechtfertigt worden. Inspiriert durch Thomas von Aquin haben Theologen versucht, diese zu rechtfertigen als indirekte Tötung. In diesem Sinn ist das unmittelbare Ziel der Handlung die Rettung des eigenen Lebens, nicht die Tötung des Aggressors, die nur als Nebenwirkung in Kauf genommen wird. Mir erscheint in diesem Fall die Rechtfertigung im Stil des Doppelwirkungsarguments nicht besonders überzeugend. Die andere Möglichkeit ist die Rechtfertigung der Notwehr als Tötung eines Schuldigen, eines ungerechten Aggressors. Allerdings dürfte die Schuld des Aggressors wenigstens keine hinreichende Bedingung für die moralische Legitimität dieser Art von Tötung sein. Die wirklich stimmige Rechtfertigung der Notwehr ergibt sich erst, wenn man in Betracht zieht, dass die Praxis der Notwehr nicht nur im Interesse des gefährdeten Individuums ist, sondern auch im Interesse der Gemeinschaft, im Interesse der öffentlichen Sicherheit. Insofern die Praxis der Notwehr mögliche Aggressoren abschreckt, trägt sie zur öffentlichen Sicherheit bei. Die Person, die sich selbst verteidigt, handelt dem gemäß in einem öffentlichen Interesse. Sie tut das, was im Regelfall in die Kompetenz der Polizei fällt. Da die Polizei in diesem Fall aber nicht anwesend ist, übernimmt der Angegriffene subsidiär deren Rolle. Nur

4 Vgl. dazu Langan, John P., *The Elements of St. Augustine's Just War Theory*, in: JRE 12 (1984) 19-38.

auf den ersten Blick handelt es sich im Fall der Notwehr also um ein privates Unterfangen; ihre moralische Legitimität ergibt sich vielmehr aus ihrer Autorisierung durch die öffentliche Autorität.

Die Fälle von Krieg und Notwehr geben einen wichtigen Hinweis zur Bedeutung des Terminus ‚schuldig‘ in diesen Kontexten: Der Angreifer ist schuldig, insofern er (sie) das Leben einer anderen Person gefährdet. Von einem moralischen Standpunkt aus kann dagegen der Angegriffene viel schuldiger sein als der Angreifer. Er könnte den Angreifer beleidigt oder bedroht oder ihm anderes schweres Unrecht zugefügt haben, etwa wenn eine Frau durch den Angegriffenen vergewaltigt worden wäre. Außerdem könnte der Angreifer gar nicht seiner selbst mächtig sein. In diesem Fall wäre seine moralische Schuld mindestens gemildert. Die Etymologie des lateinischen Wortes *innocens* kann in diesem Fall einen Hinweis geben. *Nocere* bedeutet: schaden; der Unschuldige wäre dann eine Person, die einer anderen keinen Schaden zufügt; der Angreifer dagegen wäre jemand, der schadet oder mindestens zu schaden oder zu töten versucht. Dies gilt auch für den Soldaten. Von einem moralischen Standpunkt aus wäre er u.U. viel weniger schuldig als ein Zivilist, der etwa in Demonstrationen zur Unterstützung eines Aggressionskrieges teilnimmt oder für einen Politiker oder eine Partei stimmt, die den Krieg geplant haben.⁵ Aber auch ein Soldat, der in einem bloß defensiven Krieg kämpft, zählt in der Sprache des traditionellen Tötungsverbotens als schuldig, da er anderen Personen Schaden zufügt oder sie wenigstens gefährdet. (Dieser Punkt wird selten ausdrücklich reflektiert.) Diese Überlegungen illustrieren den bloß technischen Sinn der Termini ‚Schuld‘ und ‚Unschuld‘ in diesem Rahmen, der oft, wenn nicht sogar meistens, übersehen wird. Konsequenterweise gibt es deshalb auch Meinungsunterschiede über den Grund der Immunität von Nichtkombattanten. Ist diese Regel Teil des Versuches, das Geschehen des Krieges einzugrenzen auf die an ihm aktiv Beteiligten? (Dies würde zu der technischen Bedeutung von „Unschuldiger“ passen.) Oder ist der entscheidende Gesichtspunkt die Schwierigkeit oder Unmöglichkeit, einen Angriff auf schuldige Nichtkombattanten zu begrenzen und die Unschuldigen auszusparen?⁶ Im letzteren Fall hätte der Terminus ‚Unschuldiger‘ auch eine moralische Bedeutung. Gemäß der letzteren Interpretation könnte ein Angriff auf eine Kriegsdemonstration von Zivilisten legitim sein. Mir scheint freilich, man sollte die Rede vom Unschuldigen im technischen Sinn verstehen; ein Krieg, in dem beide Seiten von der Gerechtigkeit ihrer Sache überzeugt sind, ist nämlich grausamer als notwendig.

5 Vgl. Green, Michael, War, Innocence and Theories of Sovereignty, in: Social Theory and Practice 18 (1992) 39-62.

6 Vgl. ebd.

2. Euthanasie

Nun zu einigen Fragen medizinischer Ethik, zunächst zur Euthanasie. Wendet man einfach das traditionelle Verbot der Tötung eines Unschuldigen auf diesen Fall an, dann gilt Euthanasie als Tötung eines Unschuldigen. Aber diese Kategorie macht eigentlich nur Sinn in Fällen, in denen man Unschuldige und Schuldige unterscheiden kann (wie im Fall des Krieges und der Todesstrafe). Sterbende aber sind in jedem Fall unschuldig. Sie schaden oder gefährden auch nicht andere Menschen. Ein Soldat dagegen kann vor der Wahl stehen, einen anderen Soldaten oder einen Zivilisten zu töten. Ein Richter mag die Wahl haben zwischen der Verurteilung eines Kriminellen oder eines Unschuldigen. Der Arzt hat keine Wahl dieser Art.⁷ So bedarf es auch im Fall der Euthanasie keines Schutzes durch die öffentliche Autorität, mindestens nicht für Menschen, die gesund oder wenigstens nicht sterbenskrank sind. Nur die Sterbenden könnten schutzbedürftig sein, falls die Tötung auf Verlangen in einigen Fällen erlaubt würde. Diese Beobachtungen implizieren nicht, dass aktive Euthanasie im Prinzip erlaubt ist, sie implizieren nur, dass die Frage nicht gelöst werden kann im Rahmen des traditionellen Tötungsverbots. In diesem Kontext von Schuldigen oder Unschuldigen zu sprechen, scheint auf eine Art Kategorienfehler hinauszulaufen. Der schwerwiegendste Einwand gegen Euthanasie ist m.E., dass eine solche Praxis die Situation des Sterbenden total verändert. Wo diese Praxis eingeführt wird, auch wenn sie auf freiwillige Euthanasie beschränkt wird, wäre der Sterbende u.U. moralisch verpflichtet, sich selbst zu fragen, ob die Last der Pflege für das Pflegepersonal und für das öffentliche Gesundheitssystem nicht zu stark ist. Der Patient könnte sich also verpflichtet fühlen, um die Tötung zu bitten. Wenn es ein *Recht* zu Sterben gibt, wie einige es proklamieren, gibt es auch wenigstens in einigen Fällen eine *Pflicht* zu sterben.⁸ Die Erfahrung der Niederlande mag außerdem zu Zweifel Anlass geben, ob es überhaupt möglich ist eine solche Praxis auf die freiwillige Tötung zu begrenzen.

3. Schwangerschaftsabbruch

Euthanasie als Tötung auf Verlangen ist erst vor relativ kurzer Zeit zum aktuellen Problem geworden; anders verhält es sich im Fall der Abtreibung. In der Abtreibungsdiskussion finden wir die Kategorien von Schuld und Unschuld so-

7 Vergleichbar wäre nur der Fall, in dem ein Arzt einem Gesunden ein Organ entnimmt, um einen Kranken zu retten. Der Gesunde wäre hier ‚unschuldig‘ in dem Sinn, dass er nicht in die Therapie involviert, nicht beteiligt ist.

8 Hardwig, John, Is There a Duty to Die?, in: HCR 27 (1997) Nr. 2, 34-42.

wohl in den Argumenten der *Pro-lifer* als auch in denen der *Pro-choicer*. Von einem *Pro-life*-Standpunkt aus wird argumentiert, der Fötus sei das unschuldigste menschliche Wesen, das man sich vorstellen könne. Deshalb sei seine Tötung strikt verboten. In einigen *Pro-choice*-Argumentationen wird andererseits der Fötus präsentiert als eine Art Aggressor oder Einbrecher, der das Leben oder das Wohlergehen seiner Mutter bedroht. In diesem Fall wird der Schwangerschaftsabbruch als eine Art Selbstverteidigung der Frau interpretiert.

Argumente dieser Art haben wenigstens eine gewisse *prima-facie*-Plausibilität, wo die Fortführung der Schwangerschaft die Mutter und vielleicht auch den Fötus bedroht. Allerdings geschieht diese Bedrohung durch den Fötus durch seine bloße Präsenz im Uterus, nicht durch irgendeine aggressive Handlung wie im Fall der Selbstverteidigung. Letztere Praxis soll, wie oben dargelegt, Menschen von aggressiven Handlungen abschrecken; der Fötus ist dagegen kein mögliches Objekt einer Abschreckung. Nur der Angreifer, der seiner selbst nicht mächtig ist, könnte eine gewisse Analogie in diesem Kontext darstellen: Wie der Fötus ist auch er kein Adressat einer Abschreckungsdrohung. Soviel ich sehe, gibt es in diesem Fall bis jetzt im Rahmen des traditionellen Tötungsverbots kein klares Argument zur Rechtfertigung der Tötung einer Person, die ihrer selbst nicht mächtig ist, auch wenn wir in diesem Fall die Legitimität der Notwehr vermutlich nicht bezweifeln. Man könnte einwenden, bei einer Interpretation als indirekte Tötung sei das Problem eliminiert; aber vermutlich halten wir diese Tötung einfach deswegen für erlaubt, weil hier eine Bedrohung vorliegt⁹. Die Unklarheit liegt wohl auch darin, dass man immer noch versucht, es „both ways“ zu haben: Man spricht von der Schuld des Angreifers und interpretiert die Notwehr gleichwohl als indirekte Tötung. Das Bemühen um Konsistenz würde hier zu folgender Überlegung führen:

“If we conceive of *cruenta defensio* as intentional killing, then consistency requires us to limit it to morally culpable unjust aggressors. If we conceive of it as intentional self-defense against a threat to one's life or well being, with the foreseen but unintended side effect of the death of a human person (innocent or not), then consistency requires us to allow such self-defense against all such threats, whether or not the human being who dies fits the external profile of an ‚aggressor‘ – provided that we have judged that causing the death of a human being is justified in other respects.”¹⁰

Für den Fall der Abtreibung haben einige AutorInnen vorgeschlagen, die spezielle Weise der leiblichen Lebensunterstützung im Fall der Schwangerschaft zu reflektieren und das Maß von Altruismus, zu dem wir uns normalerweise ver-

9 Es gäbe dann möglicherweise zwei verschiedene Fälle von Notwehr mit unterschiedlicher Rechtfertigung.

10 Kaveny, M. Kathleen, The case of Conjoined Twins. Embodiment, Individuality, and Dependence, in: TS 62 (2001) 753-786, hier 769.

pflichtet fühlen. So verweist man etwa auf folgende zwei Regeln, die einst von G. Kelly¹¹ formuliert wurden. Die erste lautet:

„one must help a needy neighbour only when it can be done without improporionate inconvenience and with a reasonable assurance of success“.

Die zweite betrifft die Pflicht zur Lebenserhaltung oder -verlängerung. Verpflichtend sind hier nach Kelly:

„all medicines, treatments, and operations, which offer a reasonable hope of benefit and which can be obtained and used without excessive expense, pain, or other inconvenience.“¹²

Vor allem, wenn Mutter und Kind bedroht sind, gibt es wirklich keine „vernünftige Hoffnung auf Erfolg“. Inspiriert durch diese Regeln formuliert S. Nicholson für den Fall des Schwangerschaftsabbruchs:

„A woman is not parentally obliged to preserve the life of her fetus when continuation of fetal life support may be incompatible with her own life, and a procedure resulting in fetal death is the only means of terminating support with safety to herself.“¹³

Abtreibung wird hier nicht als Tötung kategorisiert, sondern als Beendigung körperlicher Lebensunterstützung, damit in gewissem Sinne als ein Fall von Sterbenlassen. Diese Kategorisierung läuft für Nicholson nicht auf eine radikale *Pro-choice*-Haltung hinaus. Sie argumentiert für die Legitimität des Schwangerschaftsabbruchs nur in den Fällen von Gefahr für die Mutter und von Vergewaltigung. Wenn wir dagegen das Problem im Rahmen des traditionellen Tötungsverbots lösen wollen, bekommen wir erhebliche Schwierigkeiten auch im Fall des therapeutischen Schwangerschaftsabbruchs. Wir fühlen uns normalerweise nicht berechtigt, eine Person zu töten, um eine andere zu retten, wie wir es theoretisch in bestimmten Fällen von Organtransplantation tun könnten. Wir nehmen nicht einer Person das Herz weg, um eine andere zu retten. Wir entnehmen auch nicht einer Person fünf Organe, um fünf andere Menschen zu retten, die jeweils eins von diesen Organen brauchen. Das Ziel der Lebensrettung ist also allein kein ausreichender Grund für eine Tötung.

Die Notwehranalogie wird auch bemüht von Judith Thomson, wenn sie für ihre radikale *Pro-choice* Ansicht argumentiert.¹⁴ Sie betrachtet den Fötus als eine Art illegitimen Eindringling in den Mutterschoß, gegen den sich die Frau schützen darf. Entsprechend hat der Fötus für sie nur dann ein Lebensrecht, wenn die Frau auch tatsächlich ein Kind wünscht. Diese Einbrecheranalogie ist in verschiedener Hinsicht unzulässig. Der sexuelle Akt ist nicht die pure Gelegenheit

11 Zitiert bei Nicholson, Susan, *Abortion and The Roman Catholic Church*, Knoxville (Tennessee) 1978 (JRE Studies in Religious Ethics 2), 60.

12 Zitiert ebd. 65.

13 Ebd. 66 Nr. 80.

14 Thomson, Judith J., *A Defense of Abortion*, in: PPAf 1 (1971) 47-66.

für den Embryo zum Eintritt in den Mutterschoß; vielmehr verursacht dieser Akt die Existenz des Embryos. Das Versagen von Kontrazeption darf nicht gleichgesetzt werden mit dem Versagen anderer Arten von Schutzmechanismen. Ein Einbrecher kann in das Haus kommen, wenn die Sicherheitsvorrichtungen nicht funktionieren. Aber dies ist nur eine Bedingung seines Eintritts, während die sexuelle Begegnung die Ursache für die Präsenz des Fötus im Mutterleib ist. Selbstverteidigung ist hier nicht der entscheidende Faktor; deshalb sollte man diese Analogie auch nicht benutzen. Bisweilen wird diese Analogie in der Abtreibungsdebatte verwendet ohne eine gründliche Reflexion auf die Eigenart von Notwehr und ihre zutreffende moralische Rechtfertigung. Die ethische Einschätzung des Schwangerschaftsabbruchs hängt dagegen im Wesentlichen ab von der Interpretation der Verbindung zwischen dem Geschlechtsakt und der Zeugung von Nachkommenschaft und deren moralischen Implikationen.

Freilich bleiben noch einige offene Fragen bezüglich der Klassifikation des Schwangerschaftsabbruchs im Sinn der Beendigung leiblicher Lebensunterstützung. Zum ersten kann die Abtreibung für den Fötus schmerzhaft sein, was in anderen Fällen der Beendigung oder Nichtaufnahme von Lebensunterstützung nicht der Fall sein muss (etwa, wo keine Organtransplantation stattfindet). Ein anderer wichtiger Unterschied ergibt sich daraus, dass die Schwangerschaft eine natürliche Verbindung darstellt, während andere Formen der Lebensunterstützung künstlich sind (wie in dem berühmten Geiger-Beispiel von Judith Thomson¹⁵). Weiterhin ist die Schwangerschaft im Prinzip „an intrinsic good to be preserved“¹⁶; sie ist etwas Natürliches, während künstliche Lebensunterstützung jeweils einen pathologischen Hintergrund hat und nicht etwas in sich Wünschenswertes ist; es ist besser, wenn man ohne solche Unterstützung leben kann. Die entscheidende Frage ist natürlich die nach der ethischen Relevanz dieses Unterschieds. Ist wegen dieses Unterschieds die durch die Schwangerschaft gegebene Verbindung etwas Obligatorisches (vielleicht ausgenommen in einigen harten Fällen) und die künstliche Beziehung der Lebensunterstützung eine Ermessenssache? Radikale *Pro-choicer* würden beide Relationen als Ermessenssache ansehen; nach dieser Ansicht wäre die Lebensunterstützung durch die Mutter eine freiwillige Gabe, ein Werk der Übergebür im strikten Sinne, während etwa für S. Callahan¹⁷ Autonomie nur reklamiert werden darf für Entscheidungen, die

15 Ebd.

16 L. Cahill zitiert bei Jung, Patricia Beattie, *Abortion and Organ Donation*. Christian Reflections on Bodily Life Support, in: Curran, Ch./Farley, M./McCormick, R. (Eds), *Feminist Ethics and the Roman Catholic Tradition* (Readings in Moral Theology 9), New York 1986, 440-480, hier 447.

17 Callahan, Sidney, *Abortion and the Sexual Agenda: A Case for Pro-life Feminism*, in: Curran, Ch./Farley, M./McCormick, R. (Hg.), *Feminist Ethics and the Roman Catholic Tradition* (Readings in Moral Theology 9), New York 1986, 422-439, hier 434.

sich auf einen selbst beziehen, nicht für solche, die sich auf andere beziehen. Im Fall der Schwangerschaft existiere der eigene Körper nicht mehr als eine einzelne Einheit, sondern garantiere das Leben eines anderen Organismus. Ein weiterer wichtiger Unterschied besteht natürlich darin, dass im Fall der Schwangerschaft die Mutter die einzig mögliche Kandidatin für Lebensunterstützung ist, während es im Fall künstlicher Lebensunterstützung mehrere KandidatInnen geben kann. Aus letzterem Grunde kann künstliche Lebensunterstützung mit mehr Recht als übergebürrlich betrachtet werden denn natürliche Lebensunterstützung im Fall der Schwangerschaft. Diese These bedürfte natürlich einer gründlicheren Reflexion über Werke der Übergebürr. In jedem Fall aber wäre die folgende These von Jung schlichtweg falsch; sie offenbart das Problem dieser Ansicht:

“Far from being owed anyone or a right, childbearing is most appropriately viewed as a gracious gift, not unlike God’s own gratuitous Presence.”¹⁸

Gott ist an einem viel radikaleren Sinne Geber des Lebens als die Eltern es sein können. Gott ist keiner Kreatur etwas schuldig, während Menschen wenigstens unter einer gewissen Verpflichtung zu stehen scheinen, Nachkommenschaft zu erzeugen (vgl. Gen 1,28). Die Ansicht von Jung scheint darauf hinaus zu laufen, den Menschen mit göttlichen Prädikaten auszustatten.

Ein anderes Element im traditionellen Tötungsverbot ist die Unterscheidung zwischen direkter und indirekter Tötung bzw. das Prinzip der Doppelwirkung. Dies ist auch in den letzten Jahren von Philosophen diskutiert worden, aber vor allem in seiner Anwendung auf Fragen medizinischer Ethik (Abtreibung und Euthanasie). Diese Frage kann aber hier nicht diskutiert werden.

Ich komme noch einmal zurück zu den Problemen betreffend den Anfang des menschlichen Lebens. Hier sind eine Menge Fragen zu klären über die Zygote bzw. den Embryo vor der Nidation. Die wichtigste Frage ist natürlich die nach dem moralischen Status des Embryos. Lediglich für den Fall der Eingriffe in die Keimbahn mag diese Frage nicht so wichtig sein, da wir in jedem Fall etwas tun, zu der die (zukünftige Person) nicht zustimmen oder nein sagen kann. Das ist freilich nur *ein* ethisch relevanter Aspekt dieser Angelegenheit. Was aber, wenn die Zygote sich gar nicht im Mutterschoß entwickeln und nicht geboren werden soll? Bedeutet in diesem Fall die Zerstörung einer Zygote die Tötung eines unschuldigen menschlichen Wesens? Mit dieser Ansicht habe ich gewisse Schwierigkeiten.

4. *Der Status des Embryo*

Die erste betrifft mögliche Konsequenzen. Angenommen wir wären in Zukunft in der Lage, Spontanaborte zu verhindern. Als Ergebnis würden wir vermutlich mit der Geburt von mehr behinderten Kindern zu rechnen haben. Wären wir verpflichtet, solche Embryos zu retten? Vermutlich nicht, aber warum nicht? Außerdem sollten wir noch die schlichte Tatsache bedenken, dass wo zwei Personen Kinder haben möchten, einige Spontanaborte möglicherweise den Preis darstellen, den sie zu zahlen haben. Wir pflegen uns daraus kein Problem zu machen; vielleicht ist es auch kein wirkliches Problem. Die Rechtfertigung für diese Haltung fällt aber schwer, wenn wir bereits dem Embryo die volle Personenwürde zuerkennen. Man könnte einwenden, hier handle es sich nur um einen Fall von Sterbenlassen. Das mag stimmen; die Frage ist allerdings, ob die Unterscheidung zwischen Töten und Sterbenlassen in diesem Zeitraum vor der Nidation überhaupt Sinn macht. Wie ist die Zerstörung von tiefgefrorenen Embryonen einzuordnen: als Töten oder Sterbenlassen? Vielleicht ist die Frage nicht so relevant oder trifft nicht den entscheidenden Punkt.

Die vorgetragenen Überlegungen zur Abtreibung und Euthanasie sollten einen möglichen alternativen Ansatz skizzieren. Was den frühen Embryo betrifft, muss ich gestehen, suche ich noch nach einer solchen Alternative. Ich skizziere hier lediglich die Schwierigkeiten, die sich ergeben, wenn man die Zygote bereits als Person betrachtet. Damit soll kein Freibrief für alle möglichen Formen von Forschung auf diesem Gebiet ausgestellt sein. Ich bin hier sehr skeptisch. Aber ich habe Schwierigkeiten mit der Argumentation in diesem Bereich.

Der Grund für das Tötungsverbot im Fall des Menschen ist im Wesentlichen die Personenwürde. Die Person ist nach Kant Zweck in sich selbst, von unbedingtem Wert; sie sollte nicht nur als Mittel zu den Zielen anderer benutzt werden. Diese Formel bedarf freilich der Interpretation und wird bisweilen missbraucht. Dies ist aber hier nicht unser Thema. Bisweilen wird argumentiert, die Zygote sei wenigstens eine potentielle Person. Darauf wäre zu erwidern, dass ein potentieller Zweck in sich selbst noch kein (aktueller) Zweck in sich selbst ist. Ein potentiell unbedingter Wert ist noch kein unbedingter Wert.

Es gibt noch eine andere Schwierigkeit: der Embryo ist nicht nur eine potentielle Person. Er trägt in sich das Potential für verschiedene Personen, so lange jede Zelle totipotent ist. Es ist also noch nicht klar, ob eine Person oder mehrere hier ins Dasein kommen.¹⁹ N. Ford illustriert dieses Problem folgendermaßen:

19 Vgl. Ford, Norman M., *When did I begin? Conception of the human individual in history, philosophy and science*, Cambridge 1991 (=1988), 120. Außerdem gibt es das

„If the natural active potential of the zygote and cluster of cells to develop into an adult person were enough to constitute an actual person, we would have to claim that the zygote and cluster of cells, at the same time, was both one person and more than one person.“²⁰

Andere wollten die Zygote hingegen schon als eine aktuelle Person betrachten. Das wichtigste Pro-Argument ist, dass das Genom mit der Empfängnis bereits festgelegt ist. In diesem Fall ist der entscheidende Aspekt aber nicht Potentialität, sondern Identität oder Kontinuität. Aber hier ergibt sich eine ähnliche Schwierigkeit, wenn wir die Möglichkeit von Mehrlingsbildung (oder von Mosaiken) betrachten; diese wird wiederum von Ford zur Sprache gebracht:

„The continuity of the same ontological individual ceases when the zygote forms twins. The zygote is not the same ontological individual as either one of the eventual twins that result from its development, notwithstanding its genetic identity continuing throughout all its subsequent cleavages.“²¹

Ford gibt uns noch einen anderen wichtigen Hinweis²²: Falls tatsächlich in einigen Fällen ein genetischer Faktor für die Zwillingsbildung verantwortlich wäre, wie einige annehmen, würde es sich um eine Person erst dann handeln, wenn dieser Faktor wirksam geworden wäre, also nach der Teilung. Die These von Ford lautet daher:²³ „The zygote is a human individual in potency.“ Die Empfängnis könnte also nur eine notwendige, aber nicht zureichende Bedingung für Personalität sein. Der Grund ist wiederum formuliert von Ford:

„Unless the blueprint of the DNA in the zygote’s genotype is activated, it is practically a ‚dead letter‘ and could not be considered a true human individual even if it does produce genetically identical progeny up to the two-or four-cell stage before degenerating.“²⁴

Wenn man diese Schwierigkeiten bedenkt, ergibt sich die Konsequenz, dass die Beweislast umzukehren ist. Wir sollten präsumieren, dass alles, was vom Menschen abstammt, auch als Person zu behandeln ist. Wir haben aber nach einem *terminus post quem* oder *ante quem non* zu schauen. Dieser Terminus ist m.E. die Nidation, nach der keine Mehrlings- oder Mosaikenbildung mehr möglich ist. Das Problem ist dann, dass wir keine Analogie haben für den richtigen Umgang mit dem Embryo vor der Nidation. Ich habe nur eine Idee gefunden in einem Buch von J. Mahoney:

„It may well be that the status of this living being on the way to hominisation is comparable in significant ways to the status of primates (to go back no further) at a pre-

Problem des Potentials einer (künstlich oder natürlich) aktivierten parthenogenetischen Zelle; vgl. ebd. 119.

20 Ebd. 135.

21 Ebd. 119.

22 Ebd. 136f.

23 Ebd. 122.

24 Ebd. 74.

human stage in the evolution of homo sapiens, as we now identify that evolutionary process."²⁵

Diese Analogie mag sehr weit hergeholt sein, aber vielleicht findet sich keine bessere.

Ein letzter Hinweis sei genommen von R. Dworkin.²⁶ Er unterscheidet einen derivativen von einem originären Einwand gegen den Schwangerschaftsabbruch. Der erste setze Menschenwürde voraus, der zweite basiere auf der fundamentalen Heiligkeit und Unverletzlichkeit menschlichen Lebens. Die Konsequenz aus unseren Überlegungen scheint zu sein, dass für die Zygote vor der Nidation nur der originäre Einwand gültig ist. Dworkin wendet allerdings m.E. fälschlicherweise diesen originären Einwand auf die ganze Zeit der Schwangerschaft an. Aber könnte die Zygote nicht heilig sein im Sinne Dworkins:

„Something is sacred or inviolable when its deliberate destruction would dishonor what ought to be honored.“²⁷

Diese These würde natürlich eine Menge klärender Überlegungen erfordern. Es wäre auch zu fragen, ob man sich bezüglich des Embryos nicht zu sehr auf das Tötungsverbot konzentriert. Vielleicht hätte er aufgrund des originären Einwandes einen gewissen Anspruch auf unparteiische Behandlung. Für den Umgang mit überzähligen Embryonen ergäben sich dann mindestens drei ethische Fragen:

1. Darf man sie „töten“ bzw. durch (Auftauen und) Nicht-Einpflanzen sterben lassen?
2. Gilt für Embryonen der Grundsatz der Gleichbehandlung (Unparteilichkeit)?
3. Darf man sie fremdnützig verwenden?

Die letztere Frage der fremdnützigen Verwendung stellt sich vielleicht nicht nur (oder nicht isoliert) für den Embryo an sich, sondern für das Zeugungsgeschehen überhaupt. Soll dieses im Dienst des jeweiligen Paares stehen, oder soll es auch Fremdinteressen dienen?

Diese Fragen bedürfen weitergehender Reflexion.

25 Mahoney, John, *Bioethics and Belief*, London ²1986, 82.

26 Dworkin, Ronald, *Life's Dominion. An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*, New York 1993, 11-14.19-20; vgl. Hagel, Joachim, Anfang und Ende des menschlichen Lebens. Der Beitrag von R. Dworkin zur Diskussion um Abtreibung und Euthanasie, in: *FZPhTh* 43 (1996) 179-198.

27 R. Dworkin, *Life's Dominion* 109. Ähnlich N. M. Ford, *When did I begin?* 99.