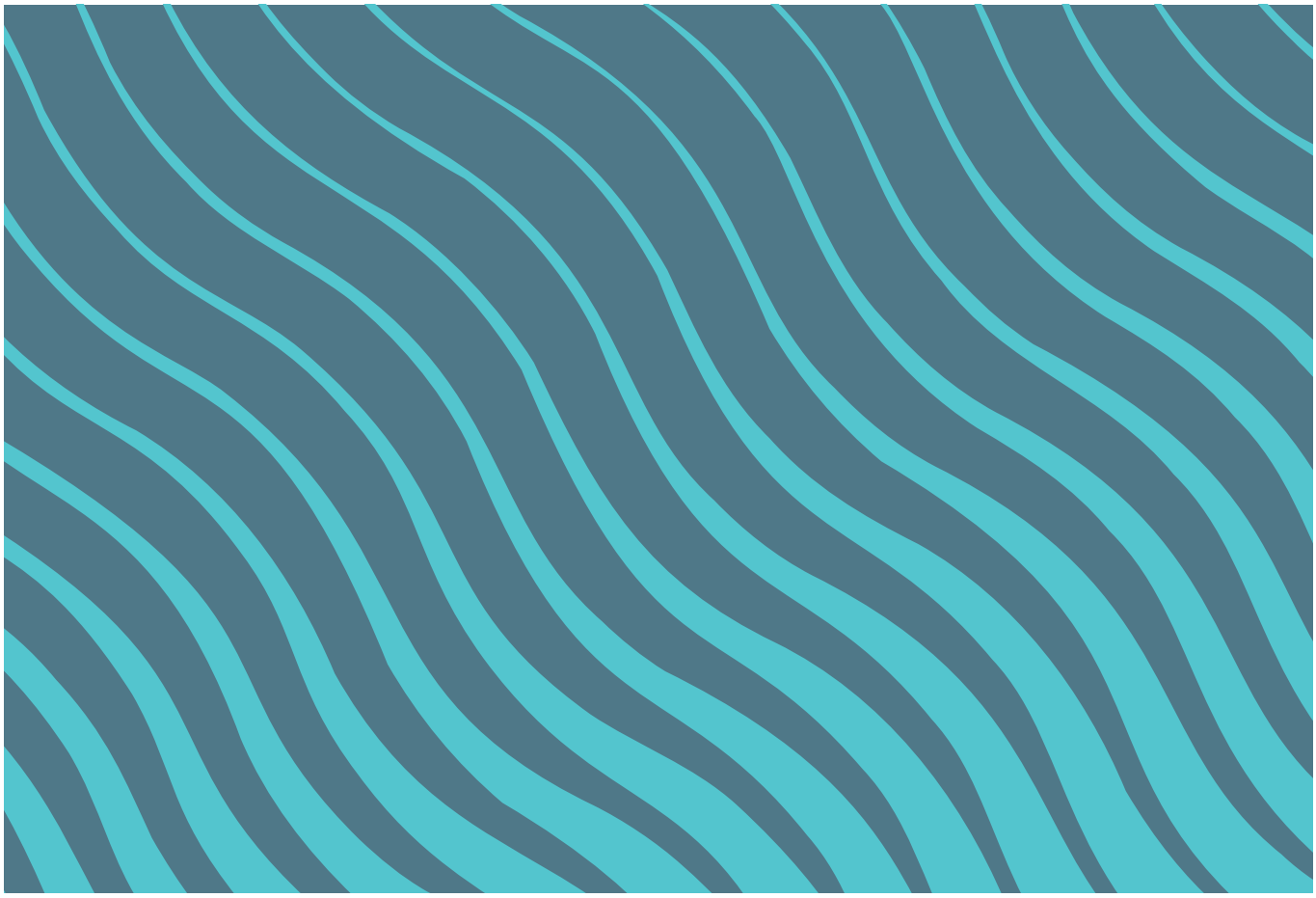
Evangelisch-reformierte Kirche
Schweiz



Ethische Studien der EKS

Ehe, Elternschaft, Kinder

Was folgt aus der Ehe für gleichgeschlechtliche Paare?

Bern 2022

Inhaltsverzeichnis

Geleitwort 3

1 Die Ehe- und Familiendiskussion als kirchliche Herausforderung 4

1.1 Einleitung 4
1.2 Gesellschaftliche Entwicklungen 6
1.3 Kirchliche Meilensteine 7
1.3.1 Gleiche Rechte für gleichgeschlechtliche Liebe 7
1.3.2 Stärkung von Ehe und Familie 7
1.3.3 Familienpolitik 7
1.3.4 Pluralität als Ausdruck des Schöpfungswillens 8
1.3.5 Schutz vor Diskriminierung 8
1.3.6 Kirchliche Herausforderungen 9

2 Biblisch-theologische Grundlagen für ein evangelisch-reformiertes Ehe- und Familienverständnis 9

2.1 Die Ehe in bundestheologischer Perspektive 10
2.1.1 Der Bund im Zentrum 10
2.1.2 Der Bund der Ehe 10
2.1.3 Die Ehe im Gottesbund 11
2.2 Die Wirklichkeit des Bundes im Segen 13
2.3 Bundestheologische Konsequenzen für die aktuelle Diskussion 14

3 Fortpflanzungsmedizinische Aspekte 15

3.1 Der Wunsch nach einem Kind zwischen Geben und Machen 15
3.2 Biotechnologische Möglichkeiten und «Playing God» 17
3.3 Von der Fortpflanzung zur Reproduktion ... 18
3.4 Reproduktive Autonomie 19
3.5 Gleichgeschlechtliche Fortpflanzung 22
3.5.1 Medizinische und soziale Unfruchtbarkeit 22
3.5.2 Samen- und Eizellspende 23
3.5.3 Aufgeteilte Vaterschaft 24
3.5.4 Aufgeteilte Mutterschaft 24

4 Die rechtliche und ethische Bedeutung des Kindeswohls 25

4.1 Das Kind und das Kindeswohl 25
4.2 Begriff und Funktion des Kindeswohls 26
4.3 Das Kindeswohl in der Fortpflanzungsmedizin 28
4.3.1 Das Kindeswohl möglicher zukünftiger Kinder 28
4.3.2 Die Natur der Fortpflanzung und das Kindeswohl 29
4.4 Das Kindeswohl als gesellschaftliches Differenzkriterium? 30

5 Konturen einer theologisch-ethischen Perspektive auf Elternschaft und Kindschaft 32

5.1 Elternschaft zwischen Wunsch und Wagnis 32
5.2 Familie zwischen Genen und Geschichten 33
5.3 Der ethische Diskurs über Fortpflanzungsmedizin und Kindeswohl 37

6 Schluss 39

Anmerkungen 39

Impressum

Evangelisch-reformierte Kirche Schweiz
Genehmigt vom Rat EKS an seiner Sitzung
vom 13. April 2022
Autor: Frank Mathwig
Bern 2022

Geleitwort

Die Ordnung von Ehe und Familie bildete ein wichtiges reformatorisches Anliegen. Aus evangelisch-reformierter Sicht bilden Ehe, Elternschaft und Familie Wirklichkeitsräume und Bewährungsfelder christlicher Freiheit. Kirchliche Kasualien und Rituale begleiten das gesamte Familienleben. Darin kommt die kirchliche Aufmerksamkeit für Ehe- und Familienfragen prominent zum Ausdruck.

Die gesellschaftlichen Entwicklungen machen vor der Kirche nicht Halt. Deshalb ist das kirchlich-theologische Nachdenken darüber wandlungsbedürftig und ergänzungsfähig. Christlich-ethische Orientierung will den Lauf der Welt nicht aufhalten, sondern im Blick auf das gute Leben konstruktiv-kritisch begleiten. Reformation gehört in den Alltag und fordert Kirche und Theologie heraus, immer wieder neu über die eigenen Bücher zu gehen: immer wieder neu Rechenschaft abzulegen über die eigene Glaubenshoffnung (1Petr 3,15) und immer wieder neu eine sich stets wandelnde gesellschaftliche Gegenwart zu prüfen und das Gute zu behalten. (1Thess 5,21).

2022 hat das Schweizer Stimmvolk der Einführung der Ehe für gleichgeschlechtliche Paare zugestimmt. Bereits 2019 hatte die Synode der Evangelisch-reformierten Kirche den Mitgliedkirchen im Falle einer Annahme empfohlen, die neue Eheregelung liturgisch nachzuvollziehen. Mit der Revision des Eherechts stellt sich nun die Frage nach den Konsequenzen für Ehe, Eltern, Kinder und Familien. Die evangelisch-reformierte Kirche hat sich in der Vergangenheit verschiedentlich zu bioethischen Fragen der Fortpflanzungsmedizin geäussert. Im Zentrum der nicht invasiven Präimplantationsdiagnostik (NIPT), In-vitro-Fertilisation (IVF) und Präimplantationsdiagnostik (PID) standen ethisch-theologische Überlegungen zum Lebens- und Embryonenschutz. Weil gleichgeschlechtliche Ehepaare – abgesehen von der Kindsadoption – ohne fortpflanzungsmedizinische Unterstützung nicht Eltern werden können, stellen sich nun neue Fragen: Wem sollen welche fortpflanzungsmedizinischen Massnahmen zur Gründung einer eigenen Familie zugänglich gemacht werden?

Der Rat EKS nimmt diese Herausforderung zum Anlass für eine theologisch-ethische Grundlagenreflexion. Die theologische Ethik beteiligt sich seit langem intensiv an den bioethischen Fachdiskursen. Aber ein breites innerkirchliches Gespräch hat bisher nicht stattgefunden. Angesichts der anstehenden bio- und familienethischen Fragen von grosser gesellschaftspolitischer Reichweite, legt der Rat EKS eine theologisch-ethische Studie vor. Sie entwickelt und erläutert theologisch-ethische Grundlagen für einen «sachgemässen» und «menschengerechten» (Arthur Rich) kirchlichen Dialog über die Fortpflanzungsmedizin im Zusammenhang von Ehe, Elternschaft und Familie. Die Studie wird ergänzt durch die thesenartige Kurfassung 10 Fragen – 10 Antworten. Ehe, Elternschaft, Kinder aus evangelisch-reformierter Sicht, Bern, Juni 2022. Die vorliegende Studie und die Kurzfassung bieten keine abschliessende Position, sondern evangelisch-reformierte Beiträge zur begründeten Urteilsbildung in einer wichtigen, die gesamte Gesellschaft betreffenden Diskussion.

Mit grosser Mehrheit hat die Abgeordnetenversammlung / Synode der EKS die Öffnung der Ehe für gleichgeschlechtliche Paare unterstützt. Die angestossenen fortpflanzungsmedizinischen Fragen stellen sich aber grundsätzlich für alle Paare, die eine Familie gründen wollen. Für den Rat EKS ist eine biomedizinisch informierte und theologisch-ethisch begründete Diskussion unverzichtbar. Möge diese Studie das Gespräch bereichern.

Rita Famos
Präsidentin EKS

«Ich war wohl klug, dass ich dich fand; doch ich fand nicht, GOTT hat dich mir gegeben. So segnet keine andre Hand.»[1]

«Die Kirche ist nicht *dort, wo Menschen sich ihrer gemeinsamen Gesinnung und ihres gemeinsamen Profils vergewissern, sondern dort, wo Gott mit seinem Wort die Herzen regiert – wie einheitlich oder vielfältig dies auch immer in Erscheinung tritt – und wo deshalb keine andere Herrschaft zugelassen ist: dies ist die praktizierte Herrschaftsfreiheit, von der aus Ethik ihren Ausgang nimmt, die der Moral gegenüber kritisch bleibt, weil Moral in dem beschränkten Diskurs über Regierung und Freiheit verbleibt.»*[2]

1 Die Ehe- und Familiendiskussion als kirchliche Herausforderung

1.1 Einleitung

Ehe, Elternschaft und Familie sind aus evangelisch-reformierter Sicht Wirklichkeitsräume und Bewährungsfelder christlicher Freiheit. Die zentrale Frage, wie Christus Menschen zu einem Leben in der Gemeinschaft mit Gott befreit, stellt sich in gleicher Weise für die Kirche im Allgemeinen, wie für Ehe, Elternschaft und Familie im Besonderen. Theologie und theologische Ethik reflektieren die Beziehungen und Strukturen, die Menschen handelnd verwirklichen und verantworten, ohne dass sich die christliche Beziehungswirklichkeit darin erschöpft.

Die aktuellen kirchlich-theologischen Diskussionen über Ehe, Elternschaft und Familie setzen eine soziale Welt voraus, die in den biblischen Texten weder bestätigt noch negiert wird. Kirchen sind heute zu Antworten herausgefordert, zu denen den Protagonistinnen und Protagonisten der Bibel nicht einmal die Fragen in den Sinn gekommen wären. Gleichzeitig bildet die biblische Botschaft den konstitutiven Horizont, vor dem christliches Leben hier und heute erkundet und entfaltet werden muss. Zwar verändern sich die Rollen von Ehepartnerinnen, -partnern, Vätern, Müttern und Kindern, aber ungeachtet des gesellschaftlichen Wandels und der technologischen Entwicklungsdynamiken bleiben sie doch in jedem Augenblick ihres Lebens in den Händen ihres Schöpfers und Erlösers und nicht völlig sich selbst oder gänzlich der Verantwortung ihrer Mitmenschen überlassen.

Ehe und Familie haben eine gesellschaftliche Leitbildfunktion,[3] die von den Kirchen systematisch gefördert wurde und an die ihre gesellschaftliche Rolle als moralische Integrationsinstanz andocken konnte.[4] Ehe- und Familienvorstellungen repräsentieren, transportieren und begründen moralische Normen, soziale Haltungen und gesellschaftliche Selbstverständnisse. Neben der karitativen Nächstenliebe galten Ehe und Familie lange als die prominenten Verwirklichungsräume christlich-moralischer Lebensführung. Die Leitbilder von Ehe und Familie bilden nicht die ehelichen und familiären Wirklichkeiten ab, sondern verhalten sich dazu in doppelter Weise normativ-kritisch: Einerseits thematisieren sie als kritisches Regulativ die Ist-Soll-Differenzen zwischen Anspruch und Wirklichkeit von Ehe und Familie (Geschlechterhierarchien, innerfamiliäre Gewaltverhältnisse usw.). Andererseits stützen sie traditionelle Ehe- und Familienbilder vor den in den ehelichen und familiären Wirklichkeiten stattfindenden Diffusions- und Veränderungsprozessen. Sie reagieren damit auf die sozialen Praktiken, die sich um die gesellschaftliche etablierten Bio- und Fortpflanzungstechnologien herum ansiedeln. Die in den 1970er Jahren einsetzende Pluralisierung der Lebensformen führte nicht nur zu einer Pluralisierung traditioneller Besetzungsmuster, Rollenbilder und der Ehe- und Familienmoral. Liturgische Handlungen (Taufe, Gottesdienst, Konfirmation, Trauung, Abdankung) schreiben traditionelle kirchliche Ehe- und Familienvorstellungen in allen Lebensphasen fort. Obwohl neue liturgische Formen, die die aktuelle Beziehungs- und Familienwirklichkeit abbilden (etwa in Form kirchlicher Trennungs- und Verabschiedungsrituale bei der Ehescheidung oder beim Verlust eines noch nicht geborenen Menschen), längst praktiziert werden, finden sie in den offiziellen Kirchenordnungen nach wie vor keine Berücksichtigung.

Fragen nach Elternschaft und Familie stellen sich aktuell besonders im bio- und fortpflanzungsmedizinischen Kontext. Die Einführung der Ehe für gleichgeschlechtliche Paare führt zu einer Ausweitung des bioethischen Fokus. Es geht nicht nur darum, *was* biotechnologisch und fortpflanzungsmedizinisch getan werden darf und unterlassen werden sollte, sondern auch darum, *wer* Zugang zur medizinisch assistierten Fortpflanzung erhalten sollte. Die Frage fortpflanzungsmedizinischer Unterstützung für die gleichgeschlechtliche Elternschaft, stellt sich im Blick auf die *geschlechtliche Konstellation der Paare,* die Eltern werden wollen. Die für die gleichgeschlechtliche Elternschaft notwendigen *Fortpflanzungsverfahren* stehen dagegen generell zur Diskussion. Zwar ist gleichgeschlechtliche Elternschaft auf die Samen-, Eizell-, Embyronenspende oder Ersatzmutterschaft angewiesen, aber die Verfahren werden bisher weit mehrheitlich bei verschiedengeschlechtlichen Paaren angewendet.

Die rechtliche Ausweitung der Ehe auf gleichgeschlechtliche Paare bildet den *Anlass* für eine Reflexion der kirchlich-theologischen Grundlagen und Zugänge zu bioethischen Fragen der Fortpflanzungsmedizin. Deshalb fokussiert die Studie auf die Frage gleichgeschlechtlicher Elternschaft. Die fortpflanzungsmedizinischen Verfahren richten sich aber an Paare unabhängig von ihrer Geschlechterkonstellation. Tatsächlich sind die diskutierten Methoden medizinischer Assistenz nicht nur für verschiedengeschlechtliche Paare entwickelt worden, sondern werden heute auch überwiegend bei ihnen eingesetzt. Es geht also nicht um eine besondere Fortpflanzungsmedizin für gleichgeschlechtliche Paare. Ihre spezifische Situation bildet lediglich einen aktuellen Anwendungsbereich für ein Thema, das alle Paare mit einem Kinderwunsch in grundsätzlich gleicher Weise betreffen kann. Die *bioethischen Fragen* nach den Bedingungen, Möglichkeiten und Grenzen eines Fortpflanzungsverfahrens stellen sich unabhängig davon, wer sie in Anspruch nimmt. Die *gerechtigkeitsethische Perspektive* fragt danach, ob ein gleicher fortpflanzungsmedizinischer Zugang bestehen soll oder ob ein ungleicher Zugang gerechtfertigt werden kann. Der erste Themenkomplex wirft anthropologische, biologische und medizinische, der zweite politische und sozialwissenschaftliche Fragen auf.

Die in den kirchlichen und theologischen Traditionen vorgefundene Verbindung von Natur(recht), Schöpfung und Institutionen (menschlichen / gesellschaftlichen Ordnungen) erschwert den Zugang zu den Themen Fortpflanzungsmedizin und gleichgeschlechtliche Partner- und Elternschaft. Ein übernommenes schöpfungs- und ordnungstheologisch begründetes «Natur-» oder «Natürlichkeitsprinzip» stellt eine hohe und häufig unüberwindbare Hürde dar. Erschwerend hinzu tritt eine häufig übersehene methodische Herausforderung: Die Dramaturgie des Schicksals verlangt nach theologischen *Erklärungen.* Gesolltes und Verbotenes braucht darüber hinaus theologisch-ethische *Begründungen.* Antworten auf die Frage, warum etwas so *ist,* wie es ist, aber auch anders sein könnte (sobald das Schicksal andere Tatsachen schafft), reichen nicht (mehr) aus, wenn die Frage im Raum steht, warum etwas so und nicht anders *sein soll.* Erklärungen betreffen dasjenige, was sich aus der Beobachtungsperspektive zeigt, Begründungen beziehen sich darauf, was aus der Beteiligtenperspektive getan und unterlassen werden kann.

Theologische Erklärungen, die ausblenden oder zurückweisen, was möglich ist, weil es in der Vergangenheit (noch) nicht möglich war, verfehlen die sich heute stellenden Fragen. «Weil nicht sein kann, was nicht sein darf», bildete zu keiner Zeit eine tragfähige theologische Option. Die geschichtliche Dynamik menschlicher Möglichkeiten fordern die aus der Tradition übernommenen Welt-, Menschen- und Selbstbilder immer neu heraus, ansonsten wären sie nur nostalgische Phantasien. Daraus folgt nicht ihre Abschaffung oder kritiklose Anpassung, aber sie müssen so plausibilisiert werden, dass sie ihre lebenspraktische Orientierung hier und heute entfalten können. Deshalb beginnt die Studie mit einer bundes- und segenstheologischen Grundlegung von Ehe und Familie aus reformierter Perspektive. Das darin entfaltete dynamisch-relationale Verständnis eröffnet kirchlich-theologische Diskursräume für die anschliessend thematisierten fortpflanzungs- und bioethischen Fragestellungen.

Angesichts der inner- und zwischenkirchlichen Kontroversen hat die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) in ihrer Orientierungshilfe «Bevor ich Dich im Mutterleib gebildet habe …» von 2017 einen innerkirchlichen Korridor-Ansatz vorgeschlagen. Es geht darum, «einen ‹Korridor› authentischer evangelischer Positionen zu entwerfen, innerhalb dessen Grenzen Diskussion, Auseinandersetzung und moralische Beurteilung stattfinden kann.»[5] Im Blick auf die Eltern-Kind-Beziehung hält das GEKE-Dokument fest: «Die Beziehung zwischen kommunikativer Freiheit, Liebe und partizipatorischem Recht ist grundsätzlich wichtig für bioethische Probleme und speziell für die ethischen Fragestellungen der modernen Reproduktionsmedizin. Nicht nur der Kinderwunsch, sondern auch das Kindeswohl muss generell und auch in jedem Einzelfall aus der vierfaltigen Perspektive von Liebe, kommunikativer Freiheit, Verantwortung und partizipatorischer Gerechtigkeit diskutiert werden.»[6] Die Studie schliesst daran an und verfolgt zwei Ziele: 1. die *Darstellung* der Diskussion über Ehe, Fortpflanzungsmedizin und Kindeswohls in den Kirchen und im Recht und 2. die *Exploration* biblisch-theologischer Entdeckungszusammenhänge, an die theologisch-ethische Diskussionen in den Kirchen anschliessen können.

Die Studie beschränkt sich ausdrücklich auf Grundlagenfragen. Wesentliche Anliegen bleiben ausgeklammert, allen voran: 1. die bioethische Reflexion der fortpflanzungsmedizinischen Praxis. Nicht erörtert werden bioethische Detailfragen (Wie sind Samen-, Eizell-, Embryonenspende und Ersatzmutterschaft aus kirchlich-theologischer Sicht zu beurteilen?), die einer eigenen Anschlussdiskussion bedürfen; 2. die Diskussion der wichtigen gerechtigkeitsethischen und ökonomischen Fragen (sozioökonomische, geschlechter- und status-

bedingte Ungleichbehandlung; Verteilungs-, Chancen- und Ressourcengerechtigkeit); 3. die der gesellschaftlichen Wirklichkeit entsprechende Ausweitung der Diskursperspektive auf die Belange der LGBTQ-Communities. Für die Entfaltung der biblisch-theologischen Fundamente des kirchlichen Diskurses über die medizinisch assistierte Fortpflanzung geht der Text sowohl dekonstruktiv (Schöpfung, Natur, Kindeswohl) als auch konstruktiv (bundes-, segenstheologisch, narrativbeziehungsorientiert) vor. Die Ungleichbehandlung von verschieden- und gleichgeschlechtlichen Paaren beim Zugang zur Fortpflanzungsmedizin wird im Fortpflanzungsmedizingesetz mit dem Kindeswohl begründet. Deshalb ist der De- und Rekonstruktion des Begriffs ein eigenes Kapitel gewidmet. Die explorative Perspektive des Studienentwurfs ist bundes- und segenstheologisch begründet und zielt auf ein beziehungsethisch-narratives Verständnis von Eltern-,Kindschaft und Familie.

Im Blick auf die Gestaltung von Elternschaft und Familie bringt eine kirchlich-theologische Sicht die Perspektive des Evangeliums als Entdeckungszusammenhang ein. Theologische Ethik im Raum der Kirche ist einladende Ethik, weil und sofern sie die Wirklichkeit der Kirche Jesu Christi auch als die Wirklichkeit von Elternschaft und Familie plausibel macht. Die Studie nimmt eine offene, erkundende Perspektive ein, ohne Neutralität anzustreben und die damit verbundenen Positionen präjudizieren zu wollen. Sie bietet keine «Lösungen», sondern steckt das Diskursfeld ab und macht exemplarische Vorschläge, in welche Richtung theologisch-ethisch weitergedacht werden kann.

1.2 Gesellschaftliche Entwicklungen

Die zivile Ehe meint die durch Trauung vertraglich eingegangene und staatlich garantierte (Art. 14 BV) Gemeinschaft zwischen «Brautleuten» (Art. 94 ZGB) bzw. «Ehegatten» (Art. 159 Abs. 2 ZGB). Sie «verpflichten sich gegenseitig, das Wohl der Gemeinschaft in einträchtigem Zusammenwirken zu wahren und für die Kinder gemeinsam zu sorgen. Sie schulden einander Treue und Beistand.» (Art. 159 Abs. 2f. ZGB) Die auf Kontinuität und Dauerhaftigkeit angelegte eheliche Partnerschaft wird gegenüber anderen gemeinschaftlichen Lebensformen privilegiert und durch die zivilrechtliche Eheschliessung in besonderer Weise legitimiert und geschützt. Der aktuellen Rechtslage geht eine lange und differenzierte Geschichte der Eheregelung voraus.[7] In der Reformation hatten die reformierten Gebiete die Ehefreiheit, obligatorische kirchliche Trauung, Eheregister (Zivilstandswesen) und Ehegerichte etabliert. Bis zur Einführung der obligatorischen Ziviltrauung im Rahmen der Bundesverfassung von 1874/1875 fielen Fragen des Eherechts in den Zuständigkeitsbereich der Landeskirchen. Lediglich die Kantone Genf (1821), Neuenburg (1853), Tessin (1855) und Basel-Stadt (1871) hatten bereits zuvor das Institut der Ziviltrauung eingeführt. Seit der rechtlichen Institutionalisierung der Zivilehe bildet die zivilrechtliche Eheschliessung die verbindliche Voraussetzung für die kirchliche Trauung (Voraustrauungsverbot, Art. 97 Abs. 3 ZGB).

Die aktuelle Ehe- und Familiendiskussion hat ihre Wurzeln in der in den 1960er Jahren einsetzenden Emanzipations-, Sexualitäts- und Geschlechterdebatten. Von den gesellschaftlichen und rechtlichen Folgen, der Durchsetzung der Geschlechtergleichstellung, dem Schutz der sexuellen Privatsphäre und der Pluralität von Beziehungs- und Lebensformen, blieben Ehe und Familie zunächst weitgehend ausgenommen. Einerseits standen die Institutionen unter dem besonderen Schutz des Staates, andererseits galten sie für das neue liberale Lebensgefühl als überholt und nicht mehr erstrebenswert. Die Demarkationslinie zwischen konservativen und progressiven Lebensentwürfen verlief häufig entlang der Entscheidung für oder gegen Ehe und Familie. Konservative Positionen behielten die Definitionshoheit über die Ehe- und Familieninstitution, weil die progressiven Kräfte keinen Anspruch darauf erhoben. Ehe und Familie blieben vorerst eine unangefochtene heterosexuelle und -normative Domäne.

Das Verhältnis änderte sich mit der gesellschaftlichen Sichtbarkeit, Akzeptanz und Etablierung homosexueller Lebensformen. Je selbstverständlicher gleichgeschlechtliche Identitäten und Beziehungen anerkannt wurden, desto stärker wurde die ehemals emanzipatorische *Absage* an die heteronormativen Institutionen von Ehe und Familie als gesellschaftlich diskriminierender *Ausschluss* wahrgenommen. Gesellschaftliche Normalität bemisst sich nicht nur an der Selbstverständlichkeit öffentlicher Präsenz, sondern auch am freien Zugang zu den sozialen Institutionen. Die Forderung nach rechtlicher Gleichstellung von gleichgeschlechtlichen Paaren wurde in zwei Etappen durchgesetzt: mit dem seit 1. Januar 2007 geltenden Bundesgesetz über die eingetragene Partnerschaft gleichgeschlechtlicher Paare und mit der am 1. Juli 2022 in Kraft tretenden Ausweitung der zivilrechtlichen Ehe auf gleichgeschlechtliche Paare. Die in der «sexuellen Revolution» vollzogene *Absetzungsbewegung* gegenüber der traditionellen Ehe und Familie mündet in eine *Integrations-*

dynamik, indem die etablierten Beziehungsformen für gleichgeschlechtliche Identitäten und Lebensformen geöffnet werden. Damit rückt einerseits das zuvor kaum diskutierte Institut der Ehe ins Zentrum der Auseinandersetzungen und wirft andererseits die neue Frage nach der konkreten Gestaltung unterschiedlicher Familienformen auf.

Der von konservativer Seite beklagte *Traditionsbruch* betrifft lediglich die Gestalt der Ehe- und Familieninstitution. Im Blick auf die Institutionen zeigt sich dagegen eine neue, nicht mehr heteronormativ beschränkte *Traditionsverbundenheit.* Das gemeinsame Interesse an Ehe und Elternschaft wirft auf traditioneller Seite die Frage auf, ob nun die «Falschen» – gleichgeschlechtliche Personen und Paare – das «Richtige» – Ehe und Familie – anstreben. An die Stelle des überholten Streits über traditionelle Ehe- und Familienbilder treten zwei neue Fragen: 1. Was folgt aus der Ausweitung der Ehe für ein zeitgemässes Verständnis von Elternschaft und Familie? 2. Welche *sozial-normativen* Wirkungen haben die neuen elterlichen Geschlechterkonstellationen auf die Kinder? Konkret:

1a) Gibt es ein natürlich-biologisches Privileg verschiedengeschlechtlicher Paare auf Elternschaft und Familie? Oder
1b) Haben alle Paare Zugang zu Elternschaft und Familie, die – mit oder ohne biotechnologische Interventionen – Eltern werden und Familien gründen können?
2a) Brauchen Kinder für ihr Wohlbefinden eine Mutter (Cis-Frau) und einen Vater (Cis-Mann)? Oder
2b) Ist das Kindeswohl unabhängig von den biologischen Geschlechterkonstellationen der Eltern?

1.3 Kirchliche Meilensteine

1.3.1 Gleiche Rechte für gleichgeschlechtliche Liebe

Bereits im September 1996 hatte sich der damalige Rat des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes (SEK, heute EKS) hinter die Petition «Gleiche Rechte für gleichgeschlechtliche Liebe» gestellt: «Wenn sich zwei Menschen gleichen Geschlechts entschliessen, auf Dauer zusammenzuleben, so sollen sie die Möglichkeit haben, ihre Beziehung ohne diskriminierende Erschwernisse rechtlich zu regeln. Wir unterstützen daher das Grundanliegen der Petition […] und hoffen auf eine sachliche Auseinandersetzung mit diesem heiklen Thema.»[8] Auf zwei Tagungen wurde das Thema Gleichstellung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften intensiv diskutiert, deren Ergebnisse in zwei Vernehmlassungsantworten des SEK eingingen.[9] Damals standen der rechtliche Schutz und die rechtliche Verbindlichkeit gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften im Zentrum. «Eine rechtliche Benachteiligung solcher Partnerschaften lässt sich ethisch nicht begründen. Die Rechtsgleichheit − die rechtsstaatliche Umsetzung der goldenen Regel − gehört zum Grundbestand anerkannter Normen.»[10] Das gelte unabhängig von der persönlich-moralischen und theologisch-ethischen Beurteilung der Gleichgeschlechtlichkeit. Gleichzeitig wird die rechtliche und kirchlich-liturgische Unterscheidung zwischen dem Institut der Ehe und der eingetragenen Partnerschaft betont.

1.3.2 Stärkung von Ehe und Familie

Im Vorfeld der aufgrund eines Referendums notwendigen Volksabstimmung zum «Bundesgesetz über die eingetragene Partnerschaft gleichgeschlechtlicher Paare» lancierte der Rat SEK 2005 eine umfangreichere Position zum Thema.[11] Darin wiederholt er sein «Ja» zum Partnerschaftsgesetz und verbindet es mit der Forderung nach einer «Stärkung von Ehe und Familie».[12] Zusammenfassend betont der Rat: 1. die Unterscheidung zwischen rechtlichen und ethischen Fragen; 2. das Recht auf Gleichbehandlung; 3. den Schutz und die Rechtssicherheit für verbindliche Beziehungen; 4. die Förderung des Lebens in Gemeinschaft und 5. die Stärkung von Ehe und Familie. Im Blick auf die bereits damals bestehenden gesellschaftlichen und innerkirchlichen Kontroversen stellt der Rat abschliessend fest: «Die Besserstellung gleichgeschlechtlicher Paare hat jedoch keine negativen Auswirkungen auf den gesellschaftlichen Status von Ehe und Familie. Die Ablehnung des Partnerschaftsgesetzes würde umgekehrt auch keine Verbesserungen für Ehepaare und Familien bringen.»[13] Kirchenpolitisch richtet sich die Passage, wie der gesamte Textduktus und ihre Positionierung zeigen, an zwei Adressatinnen: einerseits die ökumenische Gemeinschaft[14] und andererseits die innerkirchliche Homosexualitätskritik.

1.3.3 Familienpolitik

Der damalige Text verweist auf ein weiterhin bestehendes Desiderat: «Tatsächlich kondensieren an den Rändern der Diskussion um das Partnerschaftsgesetz eine Reihe dringender − und überfälliger – familienpoliti-

scher Herausforderungen. […] Ein − gegenüber dem Partnerschaftsgesetz − weitaus angemesseneres und fruchtbareres Feld des Eintretens für Ehe und Familie liegt in der Finanz-, Gesundheits- und Sozialpolitik. Auch Kritiker/innen einer Legalisierung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften müssen anerkennen, dass die Zustimmung oder Ablehnung zum Partnerschaftsgesetz nichts an den faktischen Verhältnissen für Familien in der Schweiz ändert. Zweifellos stellt die Familienpolitik ein wachsendes gesellschaftspolitisches Problem dar, dem sich die Politik wie auch die Kirchen in Zukunft verstärkt zuwenden müssen. Aber die Defizite einer sich zunehmend entsolidarisierenden und kinder-unfreundlicheren Gesellschaft sind mit einer Degradierung homosexueller Partnerschaften nicht zu beheben.»[15] Die damalige Beobachtung verlangt heute eine geänderte Adressierung. Familienpolitik ist eine umfassende und gemeinsame Aufgabe, deren Zuständigkeit nicht mehr entlang der damals vorausgesetzten Grenzziehungen sexueller Orientierung und partnerschaftlicher Geschlechterkonstellationen verläuft.

1.3.4 Pluralität als Ausdruck des Schöpfungswillens

Die Suche nach einem inklusiven Verständnis von Ehe und Familie stand hinter der Motion der Evangelisch-reformierten Kirche des Kantons St. Gallen vom 19. bis 21. Juni 2016 «Familie – Ehe – Partnerschaft – Sexualität aus evangelisch-reformierter Sicht». Der anschliessende Bericht und die Antwort des Rates EKS wurden auf der Abgeordnetenversammlung im Sommer 2019 diskutiert und mündeten in die Formel: «Wir sind von Gott gewollt, so wie wir geschaffen sind. Unsere sexuelle Orientierung können wir uns nicht aussuchen. Wir nehmen sie als Ausdruck geschöpflicher Fülle wahr.»[16] Damit wird sexuellen Praktiken weder ein Blankoscheck ausgestellt, noch werden die komplexen sexualethischen Fragen einer Normativität des Faktischen geopfert. Vielmehr geht es um die Anerkennung der Pluralität sexueller Orientierungen als Ausdruck der Freiheit Gottes in seinem schöpferischen Handeln. Der Respekt gegenüber der Vielgestaltigkeit des Lebens gründet in der Überzeugung, dass sich der göttliche Wille in ganz unterschiedlichen Selbstverständnissen, Identitätskonstruktionen und Lebensweisen ausdrücken kann. Die Biologie beschreibt die Formen des Lebendigen, Theologie und Kirche erkennen darin ihre schöpfungstheologische Qualität und ihren moralischen Wert. An der darauffolgenden Abgeordnetenversammlung im Herbst 2019 wurde die zuvor formulierte Grundhaltung in drei Beschlüssen bestätigt und präzisiert:

«1. Die Abgeordnetenversammlung befürwortet die Öffnung der Ehe für gleichgeschlechtliche Paare auf zivilrechtlicher Ebene.

2. Die Abgeordnetenversammlung empfiehlt den Mitgliedkirchen, den allfällig neuen zivil-rechtlichen Ehebegriff für die kirchliche Trauung vorauszusetzen.

3. Die Abgeordnetenversammlung empfiehlt den Mitgliedkirchen, dass die Wahrung der Gewissensfreiheit für Pfarrerinnen und Pfarrer gleich wie für alle anderen Kasualien selbstverständlich gewahrt bleibt.»[17]

Die jeweils mit einer Zweidrittelmehrheit angenommenen Empfehlungen der EKS-Synode weisen eine grosse Übereinstimmung mit den Positionen der evangelischen Schwesterkirchen in Deutschland und Österreich auf. Abgesehen von der Zustimmung zur zivilrechtlichen Öffnung der Ehe für gleichgeschlechtliche Paare haben die Synodenbeschlüsse empfehlenden Charakter, weil ihre Regelung in die Rechtshoheit der schweizerischen Kantonalkirchen fallen.

1.3.5 Schutz vor Diskriminierung

Eine amts- und segenstheologisch vertiefte Diskussion über den Dispens für Pfarrpersonen, die einer Trauung von gleichgeschlechtlichen Ehepaaren nicht zustimmen, steht noch aus. Die Empfehlung zur Gewissensfreiheit von Pfarrpersonen bei der Trauung von gleichgeschlechtlichen Paaren appelliert an den geschwisterlichen Gemeinschaftsgeist, der sich der Einheit der Kirche Jesu Christi ungeachtet aller Differenzen in Einzelfragen verbunden weiss. Sie ist nicht systematisch-theologisch, sondern theologiegeschichtlich begründet. Aus kirchenpolitischer Sicht folgt sie der bisherigen Unterscheidung zwischen der kirchlichen Trauung und der Segnung von gleichgeschlechtlichen Paaren.

Ergänzend hatte das Schweizer Parlament Ende 2018 die Ausweitung der Anti-Rassismus-Strafnorm (Art. 261bis StGB) um den Tatbestand der Diskriminierung aufgrund der sexuellen Orientierung beschlossen. Die damalige Abgeordnetenversammlung der EKS begrüsste den gesetzgeberischen Entscheid, der dem Anliegen von Artikel 10 der Verfassung der EKS entspricht, dass «bei all ihrem Wirken in Wort und Tat […] niemand diskriminiert wird». Das Verbot jeder Form von sexueller und geschlechtlicher Diskriminierung betrifft das Reden der Kirche, ihre seelsorgerliche, diakonische Praxis und ihr symbolisch-liturgisches Handeln.[18]

1.3.6 Kirchliche Herausforderungen

In den Institutionen von Ehe und Familie spiegeln sich zwei fundamentale Aspekte des kirchlichen Selbstverständnisses wider: einerseits die neuzeitliche Arbeitsteilung zwischen Staat und Kirche bei der Gestaltung von Öffentlichkeit (*polis:* Recht) und Privatsphäre (*oikos:* Moral), die bereits in der Reformation – unter den Bedingungen des *corpus christianum* – angelegt ist, und andererseits die in der Bibel aus der antiken Umwelt übernommene und in der Kirchen- und Theologiegeschichte weiterentwickelte gemeinschaftsbezogene Tugendethik. Während der Staat allenfalls indirekt auf die heilsgeschichtliche Polis Gottes bezogen wurde (am radikalsten in der präsentischen Eschatologie der «Religiösen Sozialisten»), konnte die inhaltliche Bestimmung der christlichen Ehe und Familie unmittelbarer mit dem Haushalt Gottes identifiziert werden (Eph 2,19). Dem antiken tugendethischen Zugang ist das neuzeitliche autonome Subjekt als ethisches Fundament unbekannt. Sehr holzschnittartig tritt die Idee der Freiheit der Person an die Stelle der ontologisch bestimmten ordnungsstiftenden Gemeinschaft. Musste sich in der Antike das einzelne Subjekt den vorgegebenen Bedingungen der Gemeinschaft anpassen, unterliegt die Gestaltung von Gesellschaft seither den Bedingungen der neuzeitlichen Idee von der autonomen Person.

Die fundamentale Bedeutung kirchlicher Ehe- und Familienverständnisse und die theologische Bezugnahme darauf bedingen sich wechselseitig. Deshalb werden Veränderungen der traditionellen Mutter-, Vater- und Kinderrollen in den Kirchen als *Traditionskrisen* wahrgenommen. Enttraditionalisierungsprozesse werden seit dem späten 19. Jahrhundert typischerweise durch zivilgesellschaftliche Bewegungen benachteiligter Personen und Gruppen angestossen, die gegen ihre rechtliche Ungleichbehandlung kämpfen. Damit geraten traditionelle Normen und Praktiken unter einen Legitimitätsdruck, auf den nur noch mit normativen Überzeichnungen und Zuspitzungen reagiert werden kann, die mit den Grund- und Menschenrechten in derart eklatanter Weise kollidieren, dass sie rechtlich unhaltbar werden.[19] Die Dynamik zeigt sich in kirchlichen Debatten über gesellschaftspolitische Themen als Wellenbewegung, in der traditionelle Normen teilweise bis zum Bekenntnisstatus überdehnt werden (vgl. Homosexualitäts- und Ehediskussion), um einige Zeit später ihre Bedeutung einzubüssen oder in den Hintergrund zu treten (vgl. die vergangenen Debatten über Sexualmoral und Schwangerschaftsabbruch).

Die Auflösung traditioneller Ehe- und Familienvorstellungen hat Auswirkungen auf die historisch gewachsenen Vermittlungssphären von biblisch-theologischen Perspektiven und gesellschaftlicher Wirklichkeit. Die gesellschaftlichen Veränderungen bedeuten nicht notwendig den Verlust von Ehe, Elternschaft und Familie als *prominenten Bestätigungs- und Bewährungsraum christlicher Lebenspraxis.* Um ihren Stellenwert zu behalten, müssen Kirche und Theologie drei normative Beziehungen konstruktiv klären: das Verhältnis 1. von internem christlichen Ehe- und Familienethos und politisch-säkularer Rechtssphäre; 2. von biblisch-theologisch legitimierten Ehe- und Familienrollen (Mann, Frau, Kind) und pluralen Identitätskonstruktionen und Lebensformen; 3. vom traditionell patriarchalen Oikos-Modells («Hausvater»-Ethos) in der Bibel und dem Gleichheitsprinzip und Diskriminierungsschutz liberaler Rechtsstaatlichkeit. Die Defizitperspektive auf die gesellschaftlichen Flexibilisierungs- und Pluralisierungsdynamiken – als «Angriff» auf die traditionellen Ehe- und Familienvorstellungen – kann überwunden werden, wenn sie als Chance auch für das christliche Menschenbild und kirchliche Selbstverständnis begriffen wird. Anstatt kontingente Menschen- und Weltbilder mit zeitlosen Standards (oder Wahrheiten) zu belasten und zu tabuisieren, geht es um ihre immer neue biblisch-theologische und ethische Prüfung und um die Entdeckung ihrer innovativen Potentiale.

2 Biblisch-theologische Grundlagen für ein evangelisch-reformiertes Ehe- und Familienverständnis

Der theologische Bundesbegriff gehört zu den wirkmächtigsten Merkmalen der reformierten Reformation, ihrer Theologien und der durch sie geprägten politischen Kultur. Heinrich Bullinger gilt als Vater der Bundes- oder Föderaltheologie.[20] Für den Zürcher Reformator ist der Bund Gottes mit seiner Schöpfung (hebr. *berith,* griech. *diatheke,* lat. *testamentum, foedus*) «im strengen Sinn ein Gnadenbund […]. Es ist Gott allein, der in seiner ‹grundlosen Barmherzigkeit› den Bund setzt. […] Zugleich wird im Bund aber Gottes freier, aus seinem innersten Wesen fliessender ‹Wille› offenbar, ein göttlicher Wille, der sich zuerst einmal auf Gott selbst bezieht in Gestalt einer umfassenden Selbstverpflichtung. Der Bund, den Gott setzt, ist kein blosses Versprechen, sondern göttliche Selbstbindung. […] Im Grunde aber ist der Inhalt des Bundes nichts anderes als die Zusage Gottes als Gott, womit der Bundesgedanke sachlich bereits im Gottesbegriff präsent ist: ‹Ich will din gott

sin›.»[21] Für Bullinger bezeugen die beiden Testamente der Bibel die eine, kontinuierliche Bundesgeschichte Gottes mit seiner Schöpfung, die zum hermeneutischen Schlüssel seiner gesamten Theologie wird.

Die bundestheologische Pointe reformierter Theologie lautet: Alles, was in dieser Welt geschieht, was Menschen denken, tun und hoffen, was ihnen angetan wird und sie verzweifeln lässt, geschieht in und unter dem einen und ewigen Bund Gottes. Programmatisch formuliert die zweite These der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 mit Bezug auf 1. Korinther 1,30: «Wie Jesus Christus Gottes Zuspruch der Vergebung aller unserer Sünden ist, so und mit gleichem Ernst ist er auch Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben […]. Wir verwerfen die falsche Lehre, als gebe es Bereiche unseres Lebens, in denen wir nicht Jesus Christus, sondern anderen Herren zu eigen wären».[22] Reformierte Theologie hat ihr Fundament in der Bundeszusage Gottes, reflektiert geschöpfliches Leben vor dem Primat dieses Indikativs und gewinnt daraus ihre dezidiert moralkritische Perspektive. Nicht, weil die Bibel moralisch nichts zu sagen hätte, sondern weil die moralische Sicht die falschen Subjekte ins Zentrum rückt: die handelnden Menschen, statt den zu jeder Zeit handelnden Gott. Der Übergang vom *Indikativ* des göttlichen Versprechens – davon, was *ist* und sein *wird* – zum *menschlichen Imperativ* – darüber, was sein *soll* – ist biblisch-theologisch und epistemologisch prekär und stellt eine permanente theologisch-ethische Herausforderung dar.

2.1 Die Ehe in bundestheologischer Perspektive

2.1.1 Der Bund im Zentrum

Bereits in den reformatorischen Ehetheologien begegnet eine Komplementarität, die den kirchlich-theologischen Streit um die Ehe bis heute kennzeichnet: die Ehe als Konsequenz eines in der «Natur» angelegten Willens Gottes *(Schöpfung)* und die Ehe als Ereignis des beziehungsstiftenden Handelns Gottes *(Bund)* in der Welt. Die aktuell als Alternative konstruierte Schöpfungs- und Bundesperspektive wird in der reformierten Theologie als hierarchisches Ergänzungsverhältnis konzipiert.[23] Von Johannes Calvin herausgearbeitet, mündet die christozentrische Bestimmung in Karl Barths Doppelthese von der «Schöpfung als äusserer Grund des Bundes» und dem «Bund als innerer Grund der Schöpfung».[24] «Die Schöpfung ist ‹der äussere Grund des Bundes›, seine ‹technische Ermöglichung›, das heisst die Bereitstellung und Ausstattung des Raumes, in dem er Gestalt annehmen soll. Umgekehrt ist der Bund ‹der innere Grund der Schöpfung›, ihr Modell, das als Ziel der Schöpfung deren Architektur schon im Voraus in allen Einzelzügen bestimmt. Schöpfung und Bund spiegeln sich ineinander, sie verhalten sich wie zwei ‹Gegenbilder› zueinander. […] Die Schöpfung ist ‹die durch den Bund ermöglichte Möglichkeit für ihn›, sie ist in Barths Worten ‹der Weg zum Bund›.»[25] Die natürliche Welt rückt als Schöpfung in die Perspektive der Bundesgeschichte Gottes mit den Menschen. Schöpfungstheologisch repräsentiert die Geschichte der natürlichen Welt umgekehrt die dynamische Verwirklichung des Bundesversprechens Gottes, das nicht erst im Noah-, Abrahams- und Sinaibund auftaucht, sondern bereits im Schöpfungssegen (Gen 1,22.28) angelegt ist.[26]

2.1.2 Der Bund der Ehe

Die reformierte Bundestheologie beginnt beim frühen Bullinger, der sie zuerst im Kontext von Taufe, Abendmahl und Ehe entwickelt hat. Die Ehe begegnet im Alten Testament als «stehende[] Metapher für den Bund Jahwes mit Israel [vgl. Hos 2,16ff.20ff; 3,1ff. u. ö.]. Gottes Bund mit seinem Volk wurde zum Urbild der ehelichen Lebensgemeinschaft, der Zuverlässigkeit, der Liebe, der Treue und der Exklusivität.»[27] Um die Institution der Ehe abzusichern, wurde sie in der Reformation als Rechtsangelegenheit in staatliche Hände gelegt. Damit hatten sich die Reformatoren die Herausforderung eingehandelt, die kirchlich-theologische Bedeutung der Ehe neu zu begründen. Das reformatorische Plädoyer für eine Säkularisierung der Ehe als «weltlich Ding» (Luther) musste – damals wie heute – vor dem Missverständnis geschützt werden, als ginge sie Gott und seine Kirche nichts mehr an.

Die reformatorische Lösung der Organisation des Eheinstituts bestand in der Arbeitsteilung zwischen Staat und Kirche. Der Staat regelt die *Ehe als Vertrag (contract):* «Obwohl die Ehe auch die Seele und den inneren Menschen betrifft, gehört sie doch auch zu den äusserlichen Dingen, die der Obrigkeit unterworfen sind. Wenn also aufrichtige und rechtschaffene Obrigkeiten gute und angemessene Ehegesetze erlassen oder andere angemessene bürgerliche Gesetze über die Ehe angenommen haben, soll sich ihnen kein rechtschaffener Christ widersetzen».[28] Analog hält Johannes Calvin in der Genfer Kirchenordnung von 1561 fest: «Da Streitigkeiten auf dem Gebiet der Ehe keine geistliche Angelegenheit, sondern mit dem Be-

reich staatlicher Ordnung verwoben sind, gehören sie in den Sachbereich des Rats.»[29] Die staatliche Zuständigkeit betrifft die vertraglichen Aspekte der Ehe, die ein symmetrisches Verhältnis von Gegenseitigkeit der Vertragsparteien voraussetzen.

Davon unterschieden ist die Ehe *als theologisch bestimmter Bund (covenant).* Für die Reformatoren ist und bleibt die Ehe eine göttliche Setzung: «Nach dem Abschluss des Ehevertrags […] soll man mit dem Kirchgang und dem ehelichen Beisammensein nicht lange warten […]. Das Beisammensein soll ausserdem mit Gott und der Fürbitte der Kirche begonnen werden. […] Und da Gott selbst die erste Ehe zusammengefügt und beide Eheleute gesegnet hat, hat die Kirche aus dem Vorbild und Geist Gottes angeordnet, dass sich die Eheleute öffentlich, und zwar in der Kirche, zeigen und ihre Ehe dort der Kirchgemeinde kundtun und bestätigen lassen, den Segen vom Diener Gottes empfangen und sich der Fürbitte der allgemeinen Kirche anvertrauen sollen.»[30] Im Gegensatz zum Vertrag vertritt Gott selbst die Partei des Bundes und legt souverän die Bedingungen der Vereinbarung und des gegenseitigen Versprechens fest.[31]

Das reformiert-reformatorische Eheverständnis lässt sich zusammenfassen:[32] 1. Die Institution der Ehe bedarf der komplementären, staatlichen *und* kirchlichen Ordnung. 2. Die kirchlich-theologische Qualifizierung der Ehe als Akt und Ausdruck des Willens Gottes muss von ihrem rechtlichen Vertragsstatus unterschieden werden. Mit Bullinger: «Denn der Herr hat ja nicht gesagt: ‹Was zusammengefügt worden ist, soll und kann niemand scheiden›, sondern er hat gesagt: ‹Was Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden.»[33] Und Calvin bestätigt: «Deshalb nennt Salomo in Sprüche 2,17 die Ehe den Gottesbund, denn er ist allen menschlichen Abkommen überlegen.»[34] 3. Aus biblisch-theologischer Sicht bildet die Ehe eine Beziehung, die Gott gestiftet hat und in der er sich dem Paar zugesellt.[35] Witte paraphrasiert Calvin: «Wenn ein Mann und eine Frau miteinander eine Ehe eingehen, dann hat Gott den Vorsitz […]. Deshalb heisst es auch in Maleachi, dass Gott sozusagen die Vertragspartei [der Ehe] ist, der sich aufgrund seiner Allmacht zu dem Mann und der Frau gesellt und ihren Zusammenschluss gutheisst.»[36] 4. Die Ehe rückt die intime Paarbeziehung aus der Privatsphäre in die politische Öffentlichkeit und in den Raum der kirchlichen Gemeinschaft. 5. Ehe und Familie haben als konstitutiver Sozialraum für die Ausbildung und Stabilisierung reziproker Normen eine grundsätzlichegemeinschaftskohäsive und gesellschaftsstabilisierende Funktion. 6. Menschliche Sexualität ist nicht nur Mittel zum Zweck, sondern erhält einen Eigenwert, der als gute Schöpfungsgabe in der Ehe bewahrt wird.[37] 7. In den wechselseitigen Verpflichtungen der Eheleute sich selbst und ihren Kindern gegenüber sind Ehe und Familie Gottesdienst in der ursprünglichen und grundlegenden Form menschlicher Vergemeinschaftung.

2.1.3 Die Ehe im Gottesbund

Im Zentrum der reformiert-reformatorischen Ehetheologie steht die Entdeckung des Gottesbunds für ein theologisches Eheverständnis. Aber so selbstverständlich der Bundesbezug bei den Reformierten vorausgesetzt wird, so «zaghaft und höchst vereinzelt[]» finden sich – zumindest in der deutschsprachigen reformierten Theologie – «Ansätze zu einer bundestheologisch perspektivierten Eheethik».[38] Karl Barth argumentiert streng bundestheologisch nur im Blick auf die eheliche Monogamie: «Gewiss nicht nur in der Ehe, aber zuerst und zuhöchst in der Ehe tut Gott sich kund in seiner Einheit als der *Schöpfer*gott und der Gott des *Bundes.* […] Indem die Ehe in das Licht dieser Wahl und dieses Bundes, unter das Gebot des Gottes dieser Wahl und dieses Bundes tritt, kann sie nur *Einehe* sein.»[39] Hans-Joachim Kraus und Jan Milič Lochman deuten die Ehe in Analogie zum Gottesbund. «*Es gilt der Bund,* der Bund der Treue Gottes und in seinem Licht – unter seinem Schutz – auch der Bund unserer Mitmenschlichkeit, zuletzt und konkret: der Bund unserer Ehe.»[40] Und im Blick auf die biblische Theologie: «Gottes Bund mit seinem Volk wurde zum Urbild der ehelichen Lebensgemeinschaft, der Zuverlässigkeit, der Liebe, der Treue und der Exklusivität. […] Dass die Ehe ein Reflex des Gottesbundes, ein Gleichnis seiner Erwählung und seiner Lebensgemeinschaft mit Israel und der Gemeinde ist, zeigt ihre letzte Bestimmung auf.»[41] Marco Hofheinz präsentiert eine kleine Taxonomie biblisch-theologischer Bund-Ehe-Verhältnisse:[42] 1. Die Ehe als Bild oder Gleichnis für den Bund Gottes; 2. die Ehe als der, der Gottesbeziehung im Bund entsprechende Ort gelingender Partnerschaft; 3. das biblische Gleichnis vom Bund als heuristische Analogie (Metapher) im Rahmen der sexualethischen Urteilsfindung; 4. der Gottesbund als Ermutigung und Ermächtigung zu mitmenschlicher Treue; 5. die den Bund konstituierende göttliche Agape als Explikation der Bundescharakteristika der Loyalität, Dauerhaftigkeit, Ausschliesslichkeit und Treue.

Der ethisch-kriteriologische Fokus auf die Ehe bietet allerdings lediglich die Ableitung aus einer theologischen Grundlegung der geschöpflichen Existenz im

Bund.[43] Im Kern stellt reformierte Ehetheologie um von einer *schöpfungs(ordnungs)theologisch begründeten institutionalisierten Rollentheorie der Eheleute* auf eine *bundestheologisch fundierte Beziehungspraxis der Geschöpfe.* Der Bund beschreibt keinen Status von Menschen, die eine Mitgliedschaft eingehen oder – in der Partnerschaft – von Amors Pfeil getroffen werden. Wie der Bund «Israel als solches nicht etwa schon vor[findet], sondern *schafft*»,[44] «findet Gott einen zum Bund Befähigten oder Geeigneten nicht vor, [sondern] schafft ihn. Gottesvolk und Mensch werden im Bund, was sie zuvor nicht waren: Gottes Partner, in Jesus Christus Versöhnte und Geheiligte.»[45] Die bundestheologische Pointe lässt alle philosophisch-essentialistischen, sozialphilosophischen und -politischen Konstruktionen von Gemeinschaft hinter sich. Der Bund ist kein metaphysischer Kitt, der ein soziale Gemeinschaft oder eine institutionelle Struktur (unauflösbar) zusammenklebt. Entsprechend kann auch ein bundestheologisch orientiertes Eheverständnis nicht an eine vorgefundene Seinsordnung oder Substanz andocken, um sie lediglich pneumatologisch und theologisch-hermeneutisch einzufärben oder auszurichten. Vielmehr zeigt sich der Gottesbund als schöpferische Praxis, die sich in jeder Begegnung zwischen Gott und Geschöpfen ereignet. Die Bundestreue ist deshalb weder ein blosses Beziehungsattribut, noch das Merkmal einer Natur oder Struktur, sondern *die Geschichte der immer neuen Wiederholung hinwendender, anerkennender und bestätigender Begegnung.*[46] Weil Bund und Ehe keinen Status und keine Struktur repräsentieren, hängt alles an der Treue – im Bund, wie in der Ehe –, die in nichts anderem besteht als in der ständigen Sehnsucht nach sich wiederholender Begegnung.[47]

«Begegnung» erschöpft sich dabei nicht im sozialen Verhalten von Subjekten. Sie ist zuerst und grundsätzlich das konstitutive Merkmal geschöpflicher Existenz schlechthin: «(vertikal gesehen) von Gott und für Gott» und «(horizontal gesehen) in der Beziehung zum *Mit*menschen».[48] Für die *vertikale Ebene* gilt: «Der Mensch ist und er ist Mensch, indem er diese Verantwortung ablegt, indem er sich selbst zur Antwort auf das Wort Gottes hergibt, sich selbst als dessen Beantwortung verhält, gestaltet, darstellt. Er ist und er ist Mensch, indem er diese Tat tut.»[49] Sich pathisch als Antwort auf Gottes Wort ihm herzugeben (selbst zur Antwort Gottes zu werden) bedeutet bundestheologisch gewendet, dass der treue Gott selbst für die geschöpfliche «Gegentreue und also für die Erfüllung des Bundes auch von seiner Seite aufkommt und sorgt».[50] Auf der *horizontalen Ebene* gilt die Formel: ‹‹Ich bin, indem Du bist››. Sie beschreibt «nicht das Verhältnis zweier in sich ruhender, sondern zweier aus sich herausgehender, zweier existierender – und nun eben: zweier in ihrem Existieren aufeinander treffender, sich *begegnender* Seinskomplexe. Als zwei Geschichten begegnen sich das ‹Ich bin› und das ‹Du bist›. Man merke: nicht nachträglich erst, nicht so, als geschähe hier eine Geschichte und dort eine, die dann erst von einem bestimmten Punkt ab zu einer gemeinsamen Geschichte würden […]. Sondern in und mit ihrer Erschaffung und also in und mit dem beiderseitigen Beginn ihrer Bewegung und Geschichte sind sie in der Begegnung. […] So sagt die Formel ‹Ich bin, indem Du bist› […] noologisch, dass dieser Begriff sofort leer und nichtig wäre, wenn die ihm zugrunde liegende Anschauung die eines reinen Subjekts und nicht die des Subjekts in dieser Begegnung wäre. Und sie sagt ontologisch, dass der wirkliche Mensch da und nur da am Plane ist, wo sein Existieren in dieser Bewegung stattfindet, nur in der Gestalt des Menschen mit seinem Mitmenschen.»[51]

Die vertikale und horizontale Dimension des Bundes kreuzen sich in der konsequenten Ablehnung der neuzeitlichen Idee vom autonomen, selbstgenügsamen Subjekt: «Präsenz ist unmöglich, es sei denn als Ko-Präsenz.»[52] Der Gnaden- und Segensbund Gottes konstituiert das pneumatologisch bestimmte Mit- oder Miteinander-Sein der «umarmende[n] Gegenwart Gottes, die dem Menschen als Partner Freiheit schenkt».[53] Die Begegnung im *vertikalen Drin-Sein in der Geschichte Gottes mit seiner Schöpfung* und im *horizontalen Mit-Sein in den Geschichten der anderen* stiftet Identität, indem sich Menschen die Geschichten wechselseitig *mit-teilen,* die sie ausmachen aber deren Autorinnen und Autoren sie genauso wenig sind, wie die Subjekte der «Gegentreue» im Gottesbund.[54] Nichts anderes geschieht im ehelichen Treueversprechen, bei dem sich das Paar notwendigerweise auf Gott hin überschreitet und die Treueverpflichtung in seine Hände legt. «Also: keine bundestheologische Überhöhung der Ehe, aber eine bundes- und versöhnungstheologische Relationierung der Ehe auf den Bund des Gottes Israels mit seinem Volk und der Gemeinde des Christus Jesus[.] Insofern ist die Ehe in der Tat ein ‹Zeichen des Bundes›.»[55]

Der Gottesbund bildet nicht das theologische *Schema* für die Ehe, vielmehr erscheint die Ehe als ein *Symptom* des Gottesbundes. Die Ehe verweist *gleichnishaft* auf die Bundesgeschichte Gottes mit den Menschen. Das göttliche Bundeshandeln kommt «im Gleichnis als Gleichnis zur Sprache» und darin *auch* in die eheliche Beziehungswelt.[56] So wird die bundestheologische Perspektive zum Denk- und Sprachraum, in dem Ehe und

Familie religiös und sozial qualifiziert, reflektiert und moralisch normiert werden. Im biblischen Sprachspiel erhalten die ehelichen Werte Verbindlichkeit, Einzigartigkeit, Treue, Verletzlichkeit und Verzeihen ihre unmittelbare Evidenz. Die menschliche Ehe beansprucht keine Nachahmung des göttlichen Bundesschlusses und -handelns (Gott ist und bleibt Gott, Menschen sind und bleiben Menschen). Vielmehr spiegelt sich im christlichen Eheverständnis die menschliche Erfahrung der Bundesgegenwart Gottes wider, verdankt sich also der erfahrungsgesättigten menschlichen Lebenspraxis im Gottesbund. Bundestheologie spricht im Indikativ vom Existenzial des Lebens im Bund Gottes, das auf praktische Entsprechung und nicht die Befolgung moralischer Imperative zielt. Der Gottesbund bildet den Entdeckungszusammenhang (nicht die Begründung) für ein evangelisch-reformiertes Eheverständnis.

2.2 Die Wirklichkeit des Bundes im Segen

Der bundestheologische Zugang zu Ehe und Familie erschöpft sich nicht in strukturellen Analogien zum Bundeshandeln Gottes. Entscheidend ist die sachliche Entsprechung, dass sich der Bundeswille Gottes in der konkreten Ehe und Familie ebenso verwirklicht, wie in der Geschichte seiner Schöpfung. Die Wirklichkeit des Willens Gottes begegnet von Anfang an im Modus des göttlichen Seg(n)ens. «Alles Geschaffene existiert im Segen und durch den Segen des Herrn, das ist der tiefe Sinn des die Lehre von der Schöpfung ergänzenden und erklärenden Dogmas von der Vorsehung. [...] Darum ist in der Bibel so viel vom Segen der Eltern die Rede als von dem eigentlich und letztlich Entscheidenden, was sie für ihre Kinder tun und ihnen hinterlassen können. Sie können gewiss als Geschöpfe, aber nach der Ordnung Gottes, wahrhaft segnen. Und darin besteht letztlich alles Sorgen für die Kinder, alle Erziehung und Leitung durch Weisung und vor Allem durch Vorbild, alles wirkliche Lieben und Betreuen der Kinder, dass man sie als Mittler des göttlichen Segens selber segne.»[57]

Gottes segnende und segensreiche Gegenwart zeigt sich in der «ebenso starke[n] wie behutsame[n] Präsenz Gottes bei seinen Geschöpfen», in einer «zugleich vorsichtige[n] wie entschlossene[n] Partizipation Gottes an ihrer Geschichte», in einem «nicht weniger zurückhaltende[n] wie leidenschaftliche[n] Inter-esse Gottes an ihrer Existenz».[58] Leben unter dem Segen Gottes beantwortet nicht die Frage, *was* Leben ist, sondern, *wie* und *woraufhin* es bezogen ist. Magdalene L. Frettlöh weist auf die Denkirritationen hin, die mit der Vorstellung von gelingendem Leben «als Ausdruck der *Gegenwart Gottes im Segen*» verbunden sind: «Dass das natürliche Wachsen und Gedeihen nicht weniger als das Aufblühen verkümmerten und die Erneuerung verfehlten Lebens, ja dass Lebendigkeit überhaupt auf den Segen Gottes und nicht nur auf die Selbstorganisation des Lebens und seine Regenerationsmöglichkeiten zurückgeführt wird, kann nicht *behauptet,* sondern nur *bezeugt* werden. Es ist nur *praktischer,* nicht aber *theoretischer* Erkenntnis zugänglich, und zwar einer praktischen Erkenntnis, die […] von einer *Anwesenheit* Gottes in der Geschichte ausgeht, besser noch: die sich nur denen erschliesst, welche sich von Gott selbst ‹in den Raum seiner Anwesenheit stellen› lassen und so an seiner wirklichkeitsbestimmenden Gegenwart teilhaben.»[59]

Die Bundesgeschichte Gottes in/mit/durch seine/r Schöpfung wird geschichtlich (und damit gegenwärtig) im von Gott gesegneten kreatürlichen Leben. Von der Schöpfung und vom Gottesbund kann nur *«ganz und gar unhistorisch»*[60] gesprochen werden. Unhistorisch meint aber weder überzeitlich noch unwirklich, sondern zielt auf einen korrespondierenden Erkenntnismodus: Als Glaubenspraxis bleiben Schöpfung und Bund einerseits einer theoretisch-wissenschaftlichen Bestätigung entzogen,[61] drängen aber danach, biographisch erzählt und gemeinschaftlich bekannt zu werden. Schöpfung und Bund sind präzise in der Weise präsent, wie sich Menschen konkret als Geschöpfe, Bundesgenossinnen und -genossen Gottes erleben.

Deshalb steht im Zentrum reformierter Theologie die gemeinschaftliche Vergegenwärtigung des Handelns Gottes, allem voran im Bundesschluss Gottes mit seinem Volk am Sinai: «Ich will euch Gott sein und ihr sollt mein Volk sein» (Dtn 26,17; Lev 26,12). Die Bundesformel will und muss immer wieder gehört werden.[62] Dietrich Ritschl hat das Hören auf Gottes Wort als umfassende Lebenspraxis unter die Leitfrage gebracht: «Korrespondiert die von mir erwogene Handlung in Bezug auf eine Einzelstory (Einzelschicksal) oder eine einzelne Frage dem, was unsere Väter bekannt, gelehrt und gehofft haben, was wir aus der Bibel erinnern, was Jesus gesagt, getan und gelebt hat (was Moses gesagt, was Jahwe gewollt hat)?»[63] Sich und die Welt im Horizont biblischer Gotteserfahrungen wahrnehmen zu lernen bedeutet, im «biblischen ‹Sprachstrom›» zu stehen. Das Gehörte wird zum lebenspraktischen Biotop. Nur noch wenig erinnert heute an die urchristlichen Aufbrüche. Wir «‹bewohnen› die biblischen Geschichten vielfach nicht mehr. Sie sind wie leere, unbewohnte Strassenzüge in der Stadt, in der

wir leben. Jemand hat noch die alten Stadtpläne […] aber die Häuser sind leer und wir kennen die Strassen nicht mehr. Das ist eine Tragik, nicht nur der Sprache, sondern der Kirche.»[64] Im biblischen Sprachstrom zu stehen bedeutet nicht, die Bibel als Gebrauchsanweisung für das Leben oder als moralisches Rechtfertigungsmanual für die eigene Sache zu lesen. Vielmehr gilt es, die biblisch bezeugte Heils-, Befreiungs- und Bundesgeschichte Gottes mit seiner Schöpfung mitzugehen, die eigene Lebenspraxis in die biblischen Zeugnisse immer wieder neu hinein- und herauszulesen.[65]

Die dem «‹Drin-Stehen› und Bleiben»[66] in Gottes Geschichte entsprechende Performance ist die Bekräftigung des göttlichen Seg(n)ens. Menschliche Segenshandlungen setzen göttliche Segenswirkungen voraus, weil Menschen nicht aus sich heraus segnen können und weil es aus menschlicher Sicht (die über keinen göttlichen Standpunkt verfügt) nichts Segenswürdiges gäbe. Menschliches Segnen ist bekräftigende Erinnerung daran, was Gott gesegnet hat. Was Gott segnet, entzieht sich jeder moralischen Beurteilung. Segen ist weder die göttliche Bestätigung menschlicher Normkonformität, noch eine positive Sanktion menschlichen Verhaltens, sondern die Anwesenheit Gottes in seiner Schöpfungsgemeinschaft. Segnen bedeutet, eine vulnerable Welt durch die liebenden Augen Gottes sehen zu wollen. So unmöglich dieser Blick ist, so unhintergehbar bildet er den Massstab für menschliche Segnungshandlungen. «Zielt Gottes Segnen ursprünglich darauf, dass geschöpfliches Leben gefördert wird und sich in einer Schöpfungsgemeinschaft aller Lebewesen voll entfalten kann, dann fallen zwischenmenschliche Segenshandlungen dort aus der Entsprechung zu Gottes Segenswillen heraus, wo es um die Absegnung von Verhältnissen geht, die ein Leben, in dem alle Genüge haben können, gefährden, behindern und ersticken. Weil Gottes Segen dem Mangel geschöpflichen Lebens entgegenwirkt, bedürfen seines Zuspruchs zunächst und zumeist diejenigen, denen es fehlt am täglichen Brot im umfassenden Sinn dieses Wortes. Drückt sich in Gottes Segen die Bejahung und Anerkennung der je eigenen Identität seiner Geschöpfe aus und würdigt er sie segnend mit seiner Gegenwart, so sind vor allem diejenigen auf menschliche Vermittlung des göttlichen Segens angewiesen, denen es an (persönlicher und öffentlicher) Beachtung und Anerkennung, am Interesse, der Freundlnschaft und Unterstützung anderer mangelt. Wer für sie um Gottes Segen bittet und ihnen diesen zuspricht, nimmt sich dabei selbst in Pflicht, ihrem Mangel tatkräftig abzuhelfen.»[67]

2.3 Bundestheologische Konsequenzen für die aktuelle Diskussion

Was folgt aus der bundestheologischen Perspektive für die kirchlich-theologisch kontrovers diskutierte Frage nach der gleichgeschlechtlichen Ehe und Elternschaft? Für die Menschen der Bibel und der Reformation war ausschliesslich die verschiedengeschlechtliche Ehe vorstellbar. Eine entscheidende Differenz markiert Bullinger mit seiner umfassenden Deutung des Gottesbundes als dynamische, zielgerichtete jüdisch-christliche Bundesgeschichte. Die Taufe tritt als Bundeszeichen zu der Abrahamsbeschneidung hinzu.[68] Genauso wird das Abendmahl vom Passamahl des Exodus her bundestheologisch gedeutet.[69] Die alttestamentlichen Zeichen unterscheiden sich von den neutestamentlichen nicht durch ihr «Wesen» oder eine heilsgeschichtliche Hierarchie, sondern allein «durch ihren Ort in der Bundesgeschichte».[70] Weil die in der Bibel bezeugte *Bundesgeschichte* reale *Weltgeschichte* ist, steht die Kirche in der einen, gleichen und zielgerichteten Bundesgeschichte. Das gilt selbstverständlich auch für die Reformatoren selbst, die zwar nicht über ihre Zeit hinaussehen konnten, aber um den Zeitgeist ihrer Einsichten wussten. Auch sie sind auf dem Weg der Bundesgeschichte Gottes nicht überholt, sondern in dem Masse ergänzungsfähig und ergänzungsbedürftig, wie Gott die Geschichte seines Segensbundes weiterführt. Die Wirklichkeit des Bundes in der kontingenten Welt zeigt und bewährt sich auch in der Einsicht in die Zeitgebundenheit kirchlicher Ehetheologien und ehelicher Geschlechterverhältnisse.

Die Kontinuität der einen Bundesgeschichte in der kontingenten Weltgeschichte gründet im trinitarischen Gott als ein und dasselbe Handlungssubjekt zu allen Zeiten. Deshalb betonen Bullinger und Calvin die Unterscheidung zwischen dem von Gott gestifteten Bund und dem von den Eheleuten geschlossenen Vertrag. Nicht was Menschen beschlossen haben (Vertrag), sondern was Gott zusammenfügt (Bund), sollen die Menschen nicht trennen (Mk 10,9; Mt 19,6). Das heisst auch: Was Gott zusammenfügt, soll der Mensch nicht anzweifeln, bestreiten und zu verhindern suchen, weil damit nicht nur menschliches Recht verwehrt, sondern vielmehr Gottes Willen widersprochen würde. Ein zentraler Streitpunkt der kirchlich-theologischen Ehediskussion resultiert aus der Verschiebung oder Verwechslung der Handlungssubjekte. So *aktiv* sich ein Paar füreinander entscheidet und die Verbindlichkeit ihrer Beziehung öffentlich kundtut, hat – aus reformiert-theologischer Sicht – ihre Entscheidung als Ausdruck des Willens

Gottes eine wesentlich *pathische* Dimension. Der Konflikt entsteht, wenn die pathische Dimension des göttlichen Gefügtwerdens ausgeblendet wird und nur noch die menschliche Willensbekundung – als Antwort auf die standesamtliche Frage – übrigbleibt. Dann ist nicht mehr Gott, sondern das Paar selbst Subjekt des Bundesschlusses und die Ehe verliert ihre Verortung in der göttlichen Bundesgeschichte. Für eine bundestheologische Perspektive auf Ehe und Familie sind drei Aspekte wesentlich:

1. Die *konstitutive Bedeutung menschlicher Gemeinschaft:* «Und der HERR, Gott sprach: Es ist nicht gut, dass der Mensch allein ist.» (Gen 2,18) Eine schöpfungstheologisch begründete Haltung, die gleichgeschlechtliche Personen zwar als «Ebenbilder Gottes» anerkennt, sie aber von der Möglichkeit von Ehe und Familie ausschliesst, bestreitet gerade ein wesentliches Merkmal ihrer geschöpflichen Bestimmung, nicht allein existieren zu sollen. Bundestheologisch gewendet kommt «wahre Befreiung […] zwischen den Menschen erst in der Treue zum Ziel. In *freier* Treue bestimmt, nicht in einer aufoktroyierten und juristisch garantierten. Aber in freier *Treue.*»[71]

2. *Keine falsche Moralisierung der Ehe:* Zur vordergründigen Moralfrage wird die Ehe, wenn die Eheleute – anstatt Gott – zu den Urheberinnen ihrer Beziehung gemacht werden. Dann wird Gottes Bundeshandeln an dem Paar zu einer Frage einer heterogenen, interessengeleiteten Geschlechtermoral und politisch-kirchlichen Machtfrage.

3. *Keine Opposition zwischen Schöpfungstheologie, Christologie und Eschatologie:* Anstatt einer verselbständigten Lesart alttestamentlicher Einzelvorschriften (Lev 18,22; 20,13) betont der bundestheologische Zugang ihre funktionale Zuordnung zur Bundeszusage (Dtn 26,16–19) und Bundesformel (Dtn 26,17; Lev 26,12; Jer 31,33 u. a.).[72] Die Einheit von Bullingers und Calvins Theologie besteht in der Entfaltung des einen *Testaments* vom Sinai von dem in beiden Testamenten bezeugten Gott. Für eine Ehetheologie aus evangelisch-reformierter Sicht stehen deshalb zwei Fragen im Zentrum: Ist Gott selbst das Subjekt des Eheschlusses? Und: Steht der Eheschluss unter dem Anspruch Gottes «Ich will euch Gott sein»? Jede evangelisch-reformierte Trauung muss ein doppeltes «Ja» voraussetzen. Es ist das pneumatologische «Ja» der anwesenden Gemeinde, das mit Gottes Wirken durch seinen Geist rechnet. Weil dieses «Ja» in jeder Trauung hoffnungsvoll *unterstellt* wird (und menschlich gar nicht anders, als unterstellt werden kann und muss), lässt sich ihre Verweigerung – abgesehen von offensichtlichen, mit dem Verhalten der Personen gegebenen *nicht-theologischen* Gründen – *theologisch* nur schwer rechtfertigen.

Zusammenfassend kann für das Ehe- und Familienverständnis aus biblischer und reformiert-theologischer Sicht festgehalten werden: 1. Ehe und Familie haben ihren Ursprung im dem Bundes- und Segenshandeln Gottes. 2. Sie stehen unter der segnenden Gegenwart Gottes in Jesus Christus durch seinen Geist. 3. Kirche erbittet den Segen für die Ehe und die Kinder, weil und sofern Gott selbst in dieser Ehe, Eltern- und Kindschaft seinen Bundeswillen ausdrückt und verwirklicht. 4. Die Kirche rückt Ehe und Familie in den Raum der biblischen Erzählungen von Gottes beziehungsstiftenden, segnendem, bewahrendem und zum Ziel führendem Handeln in und mit seiner Schöpfung.

3 Fortpflanzungsmedizinische Aspekte

3.1 Der Wunsch nach einem Kind zwischen Geben und Machen

«Zu keiner Zeit wurde die Unantastbarkeit der Menschenwürde mit solcher Leidenschaft diskutiert wie heute, wo sie gegen das zerstörerische Potential der Bioforschung und -technik berufen wird und vor einer hässlichen neuen Welt retten soll, in der der Mensch als Embryo zum Rohstoff gemacht, als Fötus nach Belieben abgetrieben, bei Behinderung möglichst früh aussortiert und im Alter durch Hilfe zum Sterben entsorgt wird. Dabei hat die neue Welt schon begonnen. Wie bei allen wichtigen wissenschaftlichen Entdeckungen und technischen Erfindungen hat auch bei der Bioforschung und -technik die ethische, politische und rechtliche Diskussion erst eingesetzt, als die Entwicklung schon vorangeschritten war. Ob der Mensch vom Geschöpf zum Schöpfer werden dürfe, wurde erst diskutiert, als schon Kinder heranwuchsen, die in der Petrischale nur dank eines Akts menschlicher Schöpfung entstanden waren. Dass Behinderung eines Kindes als Schicksal akzeptiert werden müsse, wurde erst gefordert, als es schon kein Schicksal mehr war, weil es zunächst beim Fötus pränatal- und dann beim Embryo präimplantationsdiagnostisch festgestellt werden konnte. Zwar kann, was biotechnisch machbar ist, gesetzlich verboten werden. Aber das Verbot hat nicht die Evidenz des Schicksals, sondern nur die eines politischen Kompromisses. Es ist veränderbar und aufhebbar.»[73]

Als Gegenstand moralischer Normen und politischer Regelungen ist Fortpflanzung eine öffentliche Angelegenheit. Die im 19. Jahrhundert einsetzende Medikalisierung der weiblichen Körpers mündete in seinen sozialtechnologischen Umgang in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts: Sozialhygiene, Sexual- und Bevölkerungspolitik, weibliche Reproduktionsleistung, Kriminalisierung der Abtreibung und Zwangssterilisation. Der Frauenkörper wurde aus der Intimität in die Öffentlichkeit gezehrt und als Volks- und Gattungskörper zum Gegenstand interessengeleiteter Körperpolitik.[74] In keinem anderen gesellschaftlichen Bereich verschränken sich private und öffentliche Perspektive so unmittelbar, wie bei der weiblichen Fruchtbarkeit. Die modernen Reproduktionstechnologien schliessen daran an. Menschliche Selbstverständnisse und Weltbilder prägen die Art und Weise, wie über die Fortpflanzung nachgedacht, wie sie nachgefragt wird und welche Massnahmen ergriffen werden. Der Titel «Kinderwunschzentrum», unter dem die spitzentechnologisch ausgestattete Fortpflanzungsmedizin heute firmiert, verweist auf eine bezeichnende Subjekt-Objekt-Verschiebung. Zwar geht es nach wie vor um die Geburt von Kindern. Aber das Subjekt «Kind» wird bereits in der institutionellen Selbstbezeichnung zum Objekt des Wunsches anderer. Moderne Biotechnologien folgen ihren eigenen Denkstilen, prägen eigene normativen Ordnungen und evaluative Orientierungen. Sie sind zugleich Mittel für vorgegebene Zwecke und Horizonte, vor dem Ziele gesetzt, Absichten entwickelt und Zwecke verfolgt werden. Bedürfnisse provozieren technologische Innovationen und Technologien produzieren Bedürfnisse.

Es ist eine Sache, über *Embryos* aus fortpflanzungsmedizinischer Sicht zu diskutieren und zu entscheiden. Es ist eine ganz andere Sache, bestimmte medizinische Massnahmen zu erwägen, um Eltern eines *Kindes* zu werden. Eltern sind immer Eltern ihres Kindes und niemals eines Embryos.[75] Die kontrovers diskutierte Frage, was ein Embryo mit einem Kind verbindet bzw. das eine zum anderen macht oder werden lässt, bildet die Kehrseite der anderen Frage, was Wunscheltern, die alles daransetzen, sich ihre Sehnsucht erfüllen zu lassen, zu den Eltern ihres Kindes macht. Das Wünschen hat die Unschuld des Pathischen und Unverfügbaren verloren, wenn es zum Machen, Kontrollieren und Verantworten drängt, anstatt davon zu befreien. Der besonders von fortpflanzungskritischer Seite vorgebrachte Einwand ist aber in zweifacher Hinsicht zu hinterfragen: Erstens verschleiert der harmlose Ausdruck des Kinderwunsches die bereits aus der Bibel bekannte Deutung, nach der Kinderlosigkeit als religiöser, moralischer oder sozialer Makel gilt, sodass dem Wunsch nach eigenen Kindern ein starker sozialer Rechtfertigungsdruck korrespondierte. Zweitens hat es heute etwas zutiefst Widersprüchliches, in einer durch und durch versicherungstechnisch kalkulierten Risikogesellschaft das Schicksalhafte ausgerechnet für Paare mit einem Kinderwunsch zu reservieren.

Bioethische Debatten, die auf das Entscheiden und Handeln fokussieren, tendieren dazu, entweder Wünsche auf Handlungsaufforderungen zu reduzieren oder als unangemessen und anmassend kleinzureden. Natürlich ist es ein Privileg, *Wünsche* nicht nur *äussern,* sondern auch *adressieren* zu können. Aber es ist auch ein häufig viel zu gering geschätztes Privileg, *gewünscht zu werden.* In beiden Perspektiven rechnet das Wünschen mit der Gabe, die ganz allgemein als *fremde* Resonanz auf einen Wunsch verstanden werden kann. Ein Wunsch wird überflüssig, wenn das Gewünschte *selbst* realisiert werden kann. Wünschen und realisieren unterscheiden sich durch ihre soziale Positionierung: Die Person, die über die nötige Handlungsmacht verfügt, bleibt bei sich, während die wünschende Person mit ihrem Wunsch notwendig aus sich heraustritt. Eine Person wünscht *für sich* etwas *von anderen.* Auch im übertragenen Fall, in dem sich eine Person etwas von sich selbst wünscht, tritt das wünschende Ich dem Ich gegenüber, an das der Wunsch adressiert wird. Wünsche setzen einen Beziehungshorizont: Der Wunsch konstituiert die Beziehung, indem mit dem Gewünschten ein wesentlicher Aspekt der wünschenden Person an die Person oder Instanz übergeben wird, an die der Wunsch adressiert ist.

Wünsche sind *per se* riskant, weil sie an eine unkontrollierbare Gabe appellieren und mit allem rechnen müssen. Die Dialektik des Wünschens steckt darin, dass mit jedem geäusserten Wunsch zugleich der andere, dass «nicht mein Wille, sondern der deine geschehe» (Lk 22,42) mitgewünscht wird/werden muss. Wird diese Kehrseite eliminiert, verwandelt sich der Wunsch in eine Forderung, einen Auftrag oder einen Befehl. Die Eigenart der sozialen Beziehung des Wünschens zeigt sich in der Gegenüberstellung zur Forderung. Sie kommt zustande, wenn eine Person über die soziale Macht verfügt, eine Forderung stellen und durchsetzen zu können. Die fordernde Person befindet sich in einer tatsächlichen Macht- oder moralischen Autoritätsposition gegenüber der Person, an die die Forderung gerichtet ist. Beim Wünschen kehrt sich die Hierarchie um, weil der Wunsch an eine Person oder Instanz adressiert wird, von der erwartet oder gehofft wird, dass sie etwas schafft und schaffen will, was sich die wünschende

Person selbst nicht geben kann. Die Eigenart verbindet das Wünschen mit dem Vertrauen. Zugleich kehrt sich die Hierarchie in der Gabe nochmals um, insofern die gebende Person in ihrer Gabe selbst präsent ist.[76]

Das Sprachspiel elterliche Kinderwünsche und die Sprachspiele ausdifferenzierter fortpflanzungsmedizinischer, -rechtlicher und bioethischer Fachdiskurse gehen nicht selbstverständlich zusammen. Die Übergänge zwischen elterlichen Wünschen und Forderungen oder Ansprüchen, zwischen medizinischer Assistenz und Dienstleistung oder zwischen altruistischen Motiven und ökonomischem Kalkül sind fliessend und verschliessen sich häufig kategorischen Urteilen. Die medizinische *Entpathologisierung von Unfruchtbarkeit* darf nicht mit einer anthropologischen *Entpathisierung der Fortpflanzung* verwechselt werden. Der Kategorienfehler begegnet in der Reduktion der Fortpflanzung auf ein technisches Projekt, dem biomedizinische Allmachtsphantasien ebenso aufsitzen, wie eine radikale Technikkritik. Die medizinischen Bemühungen, Unfruchtbarkeit zu überwinden, richten sich nicht gegen die pathische Dimension von Zeugung und Geburt, sondern gegen das Leiden *(pathein)* an der eigenen Unfruchtbarkeit. Fortpflanzungsmedizinische Assistenz reagiert auf den Wunsch, ein Kind zeugen, austragen und gebären zu können als notwendige Bedingungen der Möglichkeit eigener Elternschaft. Fortpflanzungsmedizin zielt auf die *Erwartung* von Elternschaft, ohne ihre *Erfüllung* bewirken zu können.

3.2 Biotechnologische Möglichkeiten und «Playing God»

Medizin und Biotechnologien bewirken die Umstellung biologischer Fortpflanzung «von der Widerfahrnis zur Gestaltung, von der Kontingenz zum Arrangement, von der Heteronomie zur Autonomie».[77] «Diese Entzauberung kann uns mit einer gewissen Wehmut erfüllen, aber auch mit einem Gefühl der Verunsicherung, wenn sie mit der Infragestellung der bislang als naturgegeben betrachteten biologischen Grundlagen unseres Daseins verbunden sind.»[78] Das erklärt die Bedeutung und Brisanz der gesellschaftspolitischen Debatten um Bio- und Fortpflanzungstechnologien. In spätliberalen Gesellschaften zielen bioethische Debatten darauf, «sich des Lebens in der modernen, funktional ausdifferenzierten und pluralen Gesellschaft zu vergewissern.»[79] Wenn über Hirntod, PID, Organspende, Suizidhilfe oder Neuro-Enhancement diskutiert wird, geht es immer auch um Grundsätzliches: Menschenwürde und -bilder, Freiheit und Selbstbestimmung, Gerechtigkeit und Solidarität, moralische Pflichten und Rechte oder die Möglichkeiten und Grenzen menschlicher Verantwortung. Was zeichnet eine humane Gesellschaft aus und welche Normen, Güter und Werte sind für sie unverzichtbar?

In der Vergangenheit waren bioethische Fragen Anlass für heftige kirchlich-theologische Kontroversen. Werden humane Biotechnologien konsequent abgelehnt, erübrigen sich Fragen der medizinisch assistierten Fortpflanzung. Zwei zentrale Einwände sollen kurz erwähnt werden. Ein Vorwurf lautet, dass sich die modernen Biotechnologien anmassten, Gott zu spielen *(playing God).*[80] Den biblischen Hintergrund bilden die göttlichen Reaktionen auf die menschliche Hybris, in der paradiesischen Verführungsszene durch die Schlange – «dass ihr wie Gott sein […] werdet» (Gen 3,5) –, und auf die menschliche Allmachtsphantasie, beim Turmbau zu Babel – «nun wird ihnen nichts mehr unmöglich sein» (Gen 11,6). Bezeichnenderweise kommen mit der Paradiesgeschichte die Moral und als Folge des Architekturprojekts die sprachliche, kulturelle und moralische Pluralität überhaupt erst in die Welt. Moral und Pluralität sind aus biblischer Sicht zugleich Folgen und Merkmale menschlicher Anmassung und Selbstüberschätzung. Menschen können nicht nur *handelnd,* sondern auch *fordernd* und *verbietend* einen göttlichen Standpunkt suggerieren. Aus biblischer Sicht besteht die moralische Hybris analog zur technologischen darin, ausschliesslich auf die menschlichen Erkenntnisse und Fähigkeiten zu setzen. Der zweite Einwand richtet sich gegen die Manipulation der menschlichen Natur und beruht auf einer starken Analogisierung oder sogar Identifizierung von naturwissenschaftlicher Natur und göttlicher Schöpfung. Das Natürliche wird zum ethischen Universalprinzip für das Unantastbare und unbedingt Schützenswerte. Einem in diesem Sinn statischen Naturverständnis widersprechen aber bereits die in der Bibel bezeugten Gotteserfahrungen. Gottes Wirken und seine Wirklichkeit zeigen sich besonders in Ereignissen, die jeder Natürlichkeit spotten: die Rettung der Schöpfung auf Noahs Arche (Gen 6–9), die Wundergeschichten von dem Weg durch das Schilfmeer (Ex 13f.), der Wüstenspeisung (Ex 16) oder der unheimlichen Kraft Simsons (Ri 16) über die Geburt Jesu, seine Wundertaten, Auferstehung, nachösterliche Erscheinung und Himmelfahrt bis hin zum pfingstlichen Hörwunder (Apg 2). Dort zeigt sich das Handeln Gottes, seines Sohnes und des heiligen Geistes stets in Ereignissen, die von Natur aus – und aus naturwissenschaftlicher Sicht – unmöglich sind. Die Menschen der Bibel wissen: Gott gibt sich als Schöpfer der Natur und nicht als Naturprinzip zu erkennen. Im Gegensatz dazu wird die Schöpfung ihre Natur nicht los, ohne völlig darin auf-

zugehen. Als Schöpfung ist das Leben mehr als seine Natur. Die Natur gibt dem Leben Bestand, aber nicht seinen Sinn und sein Ziel.

Die besonderen Herausforderungen der Biotechnologien für Kirche und Theologie werden damit nicht bestritten. Je mehr sich die menschliche Fortpflanzung von ihrer Leibbindung (Sexualität) ablöst und zum Gegenstand menschlichen Urteilens, Entscheidens und Handelns macht, desto dringlicher werden die bioethische und theologisch-ethische Reflexion. Merkmal der biotechnologisch unterstützten Fortpflanzung ist, «dass eine Sphäre, die wie keine andere auf der Intimität einer Zweierbeziehung beruht hat, sich für Dritte öffnen muss.»[81] Aber bereits vor der modernen Reproduktionsmedizin[82] waren die Zeugung und das Gebären keine bloss intimen, leiblichen Tatsachen, sondern in moralische, rechtliche und politische Ordnungen – als Dritte im Bunde – eingebettet, die die «Natur der Sache» in einen *gemeinschaftlichen* Bedeutungs-, Sinn- und Zweckhorizont rückten.[83] Die enorm gewachsenen medizinischen Kontroll-, Eingriffs- und Gestaltungsmöglichkeiten wären nicht möglich ohne die gesellschaftlichen Individualisierungsprozesse, die zu einer Stärkung der Selbstbestimmung der Person und einer Relativierung oder Auflösung vormals kollektiv vorgegebener moralischer Normen und Ordnungen geführt haben.

3.3 Von der Fortpflanzung zur Reproduktion

Im Zentrum der modernen Fortpflanzungsmedizin steht die Idee der Fortpflanzungskontrolle bzw. -planung. Die modernen Biotechnologien haben die uralten *antinatalen* Vermeidungstechniken durch die neue *pronatale* Schwangerschafts- und Geburtenkontrolle ergänzt. Es geht nun nicht mehr (nur) um die Verhinderung einer Schwangerschaft oder die Geburt eines Kindes, sondern umgekehrt um deren zielgerichtete Herbeiführung unabhängig von den jeweiligen physiologisch-biologischen Ausgangsbedingungen. Lautete die alte Devise «Sex ohne Fortpflanzung», ermöglichen die neuen Strategien eine «Fortpflanzung ohne Sex». Die Umkehrung der Entkoppelung von Sexualität und ihren möglichen Folgen markiert den Umschlagpunkt von der *Fortpflanzung zur Reproduktion:* Während die Fortpflanzung den (passiven) Ereignischarakter der Empfängnis als dem menschlichen Tun entzogene Aussenwirkung betont, fokussiert Reproduktion auf die (aktiven) Entscheidungen und Eingriffe unter Zuhilfenahme biotechnologischer Verfahren. Die Schwangerschaft als Zustand der «guten Hoffnung» wird zur zielgerichteten Arbeit am «ungeborenen Leben»[84] in einer neuen «Kultur der Reproduktion».[85]

Biologische *Reproduktion* meint das Vermögen oder die Fähigkeit zu beständiger vegetativer oder generativer Vermehrung und geschlechtlicher Fortpflanzung. Der Begriff taucht in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in der politischen Ökonomie auf und wandert von dort im 19. Jahrhundert in die Soziologie und Biologie ein.[86] Das Präfix «Re-» von «Reproduktion» suggeriert, dass die «Produzierenden» selbst «Produkte» einer vorangegangenen «Produktion» sind, und das fortsetzen, was andere zuvor an und mit ihnen getan haben. *Vervielfältigung* wird verstanden als soziale «Konzeptualisierung von Gesellschaft, die nach dem Modell der kapitalistischen Warenproduktion und -wirtschaft organisiert ist, wie sie sich im ausgehenden 18. Jahrhundert etabliert. Nur unter diesen epistemologischen Bedingungen kann eine Leibesfrucht als Eigentum des Subjekts gedacht werden. In der Tat ist die Vorstellung von der Produktion von etwas Selbstähnlichem überhaupt erst dann möglich, wenn dieses Produkt technisch, das heisst ohne Aussenwirkung erzeugt werden kann.»[87] Als ersten Schritt der Reproduktionsmedizin kann die erste künstliche Samenübertragung (Insemination) im Jahr 1875 durch den britischen Arzt John Hunter betrachtet werden. Als eigentliche Geburtsstunde gilt die Geburt von Louise Joy Brown im Jahr 1978, dem ersten *in vitro* gezeugten Menschen. Wenige Jahre später, am 26. April 1985, wurde das erste künstlich gezeugte Kind – ebenfalls ein Mädchen – in der Schweiz geboren.

Seither gehört die In-vitro-Fertilisation (IVF) und intrazytoplasmatische Spermieninjektion (ICSI) zum fortpflanzungsmedizinischen Alltag. Zwischen 2002 und 2019 hat sich die Zahl der behandelten Paare von 3467 auf 5993 fast verdoppelt. Während die 5378 im Jahr 2002 initiierten Behandlungszyklen bei 33,2 % der Frauen zu einer Schwangerschaft führten, erhöhte sich die Schwangerschaftsquote bei den 11 163 initiierten Behandlungszyklen in 2019 auf 47,2 %. Den 910 Geburten in 2002 (= 25 %) standen 2204 geborene Kinder in 2019 (= 34,7 %) gegenüber.[88] Von den 20 019 geborenen 86 172 Kindern waren knapp 2,6 % in der Schweiz in vitro gezeugt. Aufgrund des vermehrten 1-Embryo-Transfers sank die Anzahl der Mehrlingsgeburten bei IVF-Schwangerschaften von 16 % in 2016 auf 6 % in 2019.[89] Die 2017 eingeführte Präimplantationsdiagnostik wurde im gleichen Jahr von 55 Frauen und 2019 von 352 Frauen in Anspruch genommen. 2019 war sie in 26 Fällen durch die Indikation des Risikos der Übertragung einer schweren Krankheit von Eltern auf ihr Kind veranlasst.[90]

Jahr	2002	2019
Paare mit IVF-Behandlungen	3467	5993
IVF-Zyklen	5378	11 163
Schwangerschaften nach IVF	33,2 %	47,2 %
Lebendgeburten nach IVF	910 Kinder (= 25 % der Schwanger-schaften)	2204 (= 34,7 % Schwanger-schaften)
Anteil an allen Geburten	1,3 % von 72 372 Kindern	2,6 % von 86 172 Kindern

Das durchschnittliche Alter der behandelten Frauen und ihrer Partner hat sich nur unwesentlich verschoben. Betrug 2007 das Durchschnittsalter der Frauen 35,9 Jahre und der Partner 38,9 Jahre, lag es 2019 bei 36,6 bzw. 39,6 Jahre. Die Indikationen für eine fortpflanzungsmedizinische Behandlung betrafen 2019 zu 99 % die Unfruchtbarkeit der Frauen (26 %), der Männer (34 %) oder von beiden Partnern (12 %). Die Verwendung gespendeter Samenzellen ging zwischen 2007 und 2019 signifikant zurück: bei den Paaren von 4,2 % auf 2%, bei den Zyklen von 3,2 % auf 1,9 % und bei den Transfers von 3,2 % auf 2,1 %.[91] Dagegen ist die Anzahl sowohl der erzeugten als auch der vernichteten Embryonen zwischen 2007 und 2019 rasant angestiegen. Im Jahr 2007 wurden von den 16 439 erzeugten Embryos 218 konserviert, 154 aufgetaut, 15 334 (= 93 %) transferiert und 1241 (= 7,6 %) vernichtet. Im Jahr 2019 wurden dagegen von den 32 575 erzeugten Embryos 11 029 konserviert, 4924 aufgetaut, 9641 (= 29,6 %) transferiert und 12 557 (= 38,6 %) vernichtet.[92]

Jahr	2007	2019
Durchschnittsalter der Frau	35,9 Jahre	36,6 Jahre
Durchschnittsalter des Mannes	38,9 Jahre	39,6 Jahre
Sterilität der Frau	16,3 %	25,8 %
Sterilität des Mannes	46,9 %	34,4 %
Sterilität des Paares	22,8 %	12,2 %
Erzeugte Embryos	16 439	32 575
– davon konserviert	218	11 029
– davon aufgetaut	154	4924
– davon transferiert	15 334 (= 93 %)	9641 (= 29,6 %)
– davon vernichtet	1241 (= 7,6 %)	12 557 (= 38,6 %)[93]

Der kurze statistische Überblick dokumentiert die wachsende Selbstverständlichkeit, mit der reproduktionsmedizinische Massnahmen in Anspruch genommen werden. Die Normalisierung der medizinisch assistierten Fortpflanzung zeigt sich auch in einem signifikant gewandelten Umgang mit den durch IVF erzeugten Embryos. Die Praxis erinnert kaum noch an die in der Vergangenheit intensiv geführten Debatten um den Schutz des vorgeburtlichen Lebens und den Embryonenschutz.

3.4 Reproduktive Autonomie

Zentral für die aktuellen Diskussionen ist der auf Ronald Dworkin zurückgehende Begriff der reproduktiven Autonomie.[94] Die individuelle Fortpflanzungsfreiheit stellt eine Konkretisierung der in liberalen Rechtsstaaten verfassungsmässig garantierten Persönlichkeits- und Freiheitsrechte dar. Sie «bezeichnet im Kern das Recht jeder einzelnen Person, über Fragen des Kinderwollens selbstbestimmt entscheiden zu können, also darüber, ob, wann und mit wem jemand Kinder haben möchte. Sowohl das Recht, nicht zum Austragen eines Kindes gezwungen zu werden, als auch jenes, nicht daran gehindert zu werden, eines zu bekommen, ist höchstpersönlicher Natur und ein Menschenrecht.»[95] Reproduktive Autonomie schützt den Raum der persönlichen Überzeugungen, Urteile und Entscheidungen im Blick auf die eigene Fortpflanzung und gründet im Menschenrecht auf die Selbstverfügung über den eigenen Körper. Kontrovers diskutiert wird die Reichweite reproduktiver Autonomie «als die Fähigkeit, eigene moralische Überzeugungen in reproduktiven Angelegenheiten zu haben und dafür die Verantwortung zu übernehmen» sowie die Frage, ob und inwiefern «Rechtspositionen von Drittpersonen und öffentliche Interessen der reproduktiven Selbstbestimmung Schranken auflegen können».[96] Die menschen- und grundrechtlich breit abgestützte Perspektive denkt reproduktive Selbstbestimmung vom Rechtsstatus der Person her, unabhängig von ihrer biologisch-natürlichen Konstitution, ihrem sozialen Kontext oder einer wie immer behaupteten Normativität des Faktischen.[97] Ihre besondere Schutzwürdigkeit ergibt sich aus dem konstitutiv *leibhaftigen* In-Beziehung-Treten, bei dem sich die Person in ihrer umfassenden leiblichen Existenz selbst aufs Spiel setzt. Das Recht auf Fortpflanzungsfreiheit markiert den Ort der komplexen und kontroversen ethischen Frage, «was wir im Blick auf eigene Kinderwünsche wollen dürfen».[98]

Das Recht auf Fortpflanzungsfreiheit verbindet drei elementare Grundrechte, die für den Bereich der menschlichen Fortpflanzung konkretisiert werden:

1. *Selbstbestimmung:* Das Recht auf Selbstbestimmung schützt die Freiheit der Person vor jeder Form von Fremdbestimmung. Jede Person soll gemäss ihrer eigenen Vorstellungen und ohne äussere Einflussnahme ein in ihren Augen gutes Leben führen können. Die Freiheit zur selbstbestimmten Entscheidungsfindung und Lebensführung gilt als wesentlich für die persönliche Identitätsbildung. Dazu gehört im Rahmen der menschlichen Fortpflanzung das Recht jeder Frau und jedes Mannes, sich frei und ohne Einflussnahme des Staates oder Dritter für oder gegen Kinder entscheiden zu können. Reproduktive Selbstbestimmung erscheint hier in Gestalt negativer Abwehrrechte *(reproductive freedom).* Im Zuge der biotechnologischen Entwicklungen wurde die Perspektive der reproduktiven Selbstbestimmung auf positive Ansprüche *(procreative autonomy/choice)* ausgeweitet. Unfruchtbare Paare sollen bei der Verwirklichung ihres Kinderwunsches fortpflanzungsmedizinische Unterstützung erhalten oder zumindest vom Staat nicht daran gehindert werden, solche Massnahmen in Anspruch nehmen zu können.

2. *Körperliche Unversehrtheit:* Das Recht schützt die physische und psychische Gesundheit, Verletzlichkeit und leibliche Integrität der Person. Es garantiert, über die den eigenen Leib betreffenden Angelegenheiten selbst entscheiden zu können. Die bis in die 1970er Jahre auch in der Schweiz an Menschen mit psychischen Erkrankungen vorgenommene Zwangssterilisation oder der aus Diktaturen bekannte Fortpflanzungszwang stellen gravierende Angriffe auf die leibliche Integrität dar.

3. *Schutz der Privatsphäre:* Der Rechtsgrundsatz ist aus dem allgemeinen Persönlichkeitsrecht abgeleitet und garantiert einen privaten Schutzraum für die Intimität der Person und ihre Nahbeziehungen. In diesen Bereich fallen auch der Wunsch nach Gründung einer Familie und seine Verwirklichung sowie der Schutz der familiären Nahbeziehungen gegenüber Eingriffen von aussen. Der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte hält in verschiedenen Urteilen fest, dass der Zugang zur Fortpflanzungsmedizin «grundsätzlich zum Schutzbereich des Menschenrechts auf Familien- und Privatleben zu zählen sei».[99]

Die Forderung nach reproduktiver Selbstbestimmung kann nicht losgelöst werden von dem emanzipatorischen Kampf der Frauen gegen die traditionellen patriarchalen Geschlechterordnungen und Ungerechtigkeiten der Geschlechterverhältnisse. Manchmal wird der Biomedizin eine kompensatorische und unterstützende Funktion bei der Durchsetzung politischer und rechtlicher Geschlechtergleichheit attestiert.[100] Idealtypisch können acht Perspektiven reproduktiver Selbstbestimmung unterschieden werden:[101]

	Recht/Anspruch auf/darauf…	Verfahren/Praktiken
negative Abwehrrechte	**Das Recht, ein oder kein Kind zu bekommen (reproductive freedom/liberty)**	
	1. Schwangerschaftsverhütung	*Kontrazeptiva, kein «Gebärzwang»*
	2. (elektiver) Schwangerschaftsabbruch	*Fristenregelung*
	3. nicht daran gehindert zu werden, ein Kind zu zeugen und auszutragen	*keine Zwangssterilisation und politisch-eugenische Repression*
positive Ansprüche/Rechte	**Das Recht auf reproduktive Autonomie (reproductive autonomy/choice)**	
	4. assistierte Fortpflanzung	*IVF, social egg freezing,*[102] *(Uterustransplantation)*
	5. über das Austragen eines Kindes mit der Veranlagung zu einer schweren Erkrankungen entscheiden zu können	*PID, NIPT,*[103] *PND,*[104] *selektiver Schwangerschaftsabbruch*[105]
	6. auf nicht krankheitsrelevante Eigenschaften eines zukünftigen Kindes Einfluss zu nehmen	*(PID, CRISP/CAS9*[106]*)*
	7. die reproduktiven Fähigkeiten von Dritten in Anspruch zu nehmen (und die reproduktiven Fähigkeiten für Dritte zur Verfügung zu stellen)	*heterologe/donogene Samenspende, (Eizellspende, Ersatzmutterschaft)*
	8. Adoption	*kein kategorisches Adoptionsverbot*

Die acht im Fortpflanzungskontext erhobenen Rechtsansprüche und Forderungen geben die reproduktionsmedizinische Wirklichkeit, nicht die in der Schweiz gültige Rechtslage wieder. Einige (die in Klammern gesetzten Verfahren) sind in der Schweiz verboten, andere gelten nur unter bestimmten Bedingungen oder für einen beschränkten Personenkreis. Die Einführung der Ehe für gleichgeschlechtliche Paare ergänzt die in der Vergangenheit intensiv diskutierte Frage, *welche* reproduktionsmedizinischen Massnahmen zugänglich gemacht werden sollen, um die neue Frage, *wer* Zugang zur medizinisch assistierten Fortpflanzung erhalten soll. Das schweizerische Fortpflanzungsmedizinrecht fokussiert auf die Bedürfnisse und Belange verschiedengeschlechtlicher (Ehe-)Paare.

1.–3. Die negativen Abwehrrechte gehören zum festen Grundrechtsbestand und richten sich an die Frauen als Rechtssubjekte. In den Abwehrrechten spiegelt sich die Einsicht von der unauflösbaren leiblichen Einheit von Mutter und Kind während der Schwangerschaft wider. Jede Entscheidung über oder Einflussnahme auf das vorgeburtliche Leben *in vivo* greift unmittelbar in die leibliche Integrität der Schwangeren ein. Deshalb enthält sich der Gesetzgeber (weitgehend) eines Urteils und verbietet jeden Zugriff Dritter (einschliesslich des Ehemannes oder Partners). Die vom Recht geschützte leibliche Integrität umfasst den weiblichen Körper und alles, was durch ihn und aus ihm werden kann.

4.–7. Die negativen und positiven Ansprüche behandeln Aspekte, die sich aus der persönlichen Freiheit zur Fortpflanzung ergeben. Das *negative* Recht, ein eigenes Kind bekommen zu können, verbietet, Personen daran zu hindern, ein Kind zu bekommen, wenn sie aus freien Stücken Eltern werden wollen. Das *positive* Recht, ein Kind bekommen zu können, besteht unabhängig von der biologischen oder medizinischen Fruchtbarkeit oder Gebärfähigkeit der Person. «Dementsprechend braucht der Wunsch, ein bzw. kein Kind zu haben, und der Entschluss, ein (gemeinsames) Kind zu zeugen oder sich dagegen zu entscheiden, weder auf seine Notwendigkeit hin überprüft noch gegenüber staatlichen Organen gerechtfertigt werden.»[107] Zwischen dem Recht, kein Kind zu bekommen und dem Recht, ein Kind bekommen zu können, besteht keine Symmetrie. Während das Abwehrrecht das Ergebnis *kein* Kind garantiert, folgt aus den umgekehrten Ansprüchen nicht zwingend *ein* Kind. Die Rechtsansprüche sind auf den Kinderwunsch und die Inanspruchnahme fortpflanzungsmedizinischer Massnahmen zu seiner Verwirklichung bezogen, nicht aber auf das Kind als mögliches Ergebnis. «Ein Recht auf ein Kind kann es nicht geben (auf Personen kann nie Anspruch erhoben werden). […] Reproduktive Autonomie ausüben zu können verlangt […], Umstände vorzufinden, unter denen diese auch wahrgenommen werden kann.»[108]

4. Das Recht auf *assistierte Fortpflanzung* im Rahmen der IVF markiert die Geburtsstunde der modernen Reproduktionsmedizin.

5. Die 2017 legalisierte PID erlaubt die *Untersuchung und Selektion von Keimzellen und Embryos in vitro.* Sie ist auf Paare beschränkt, die entweder Träger einer schweren Erbkrankheit sind oder auf natürlichem Wege keine Kinder bekommen können (Infertilität) und darf nur angewendet werden, wenn die Gefahr einer schweren, nicht therapierbaren Erkrankung des Kindes gegeben ist, die vor dem 50. Lebensjahr manifest wird und von den Eltern als für sich unzumutbar angesehen wird.[109] Während die PID restriktiv geregelt ist, unterliegt die seit 2012 in der Schweiz zugängliche nichtinvasive Pränataldiagnostik (NIPT) keinen Beschränkungen. Weil das Blut der Schwangeren zellfreie DNA-Fragmente vom Genom des Fötus enthält, lassen sich dessen genetische Merkmale und Dispositionen anhand einer selbst entnommenen Blutprobe der Schwangeren bestimmen (ohne medizinische Diagnosen zu liefern).[110] Solche Tests werden im Rahmen der obligatorischen Pränataldiagnostik aber auch frei im Internet angeboten und können privat durchgeführt werden *(direct to consumer tests).* Aufgrund der schnellen und frühen Ergebnisse ermöglicht die NIPT selektive Schwangerschaftsabbrüche im Rahmen der Fristenregelung, die sich der medizinischen Kontrolle und Begleitung entziehen.

6. Während Selektionsentscheidungen bei künstlich erzeugten Embryos im Blick auf die «besten» Erbanlagen getroffen werden, erlaubt das Genome Editing (CRISPR/CAS9) *gezielte Eingriffe in die Keimbahn* auch von Embryos. Unerwünschte Gene können entfernt oder ausgeschaltet und veränderte Gene eingefügt werden.[111] Im Gegensatz zu den vorangegangenen Ansprüchen und Forderungen, geht es nicht darum, *ein* Kind, sondern *ein bestimmtes* Kind zu bekommen.[112] Manipulationen an der menschlichen Keimbahn sind in der Schweiz und vielen anderen Ländern verboten. Befürworterinnen und Befürworter argumentieren, dass durch Eingriffe in das Genom möglicherweise schwere genetische Erkrankungen überwunden und damit einer Embryoselektion entgegengewirkt werden könne.

7. Die Forderung nach einer biologisch-genetischen *Unterstützung durch Drittpersonen* rückt mit der Ausweitung der Ehe auf gleichgeschlechtliche Paare in den Mittelpunkt. Ihre Elternschaft hängt ab von der Keimzellspende (Samen, Eizellen), Embryonenspende, Ersatzmutterschaft oder Uterustransplantation durch Drittpersonen. Die Unterstützung hat im Gegensatz zu den anderen Massnahmen nicht korrigierenden oder ergänzenden, sondern bedingenden oder konstitutiven Charakter, weil ohne sie eine Fortpflanzung nicht stattfinden könnte. Derzeit erlaubt ist die künstliche Befruchtung der weiblichen Eizelle mit dem Samen des Partners (homologe Insemination) bei verheirateten oder unverheirateten verschiedengeschlechtlichen Paaren und die Samenspende von Dritten (heterologe Insemination) bei verheirateten verschiedengeschlechtlichen Paaren (Art. 3 Abs. 3 FMedG). Mit der Ausweitung der Ehe auf gleichgeschlechtliche Paare erhalten gleichgeschlechtliche weibliche Ehepaare neu den Zugang zur Samenspende.[113] Verboten bleibt die Samenspende für einzelne Frauen (Art. 3 Abs. 2 lit. a FMedG), die Eizell-, Embryospende und Ersatzmutterschaft (Art. 4 FMedG).[114]

8. Die Ausweitung der Ehe für gleichgeschlechtliche Paare verwirklicht das *gleiche Recht auf Adoption.* Im Gegensatz zu Einzelpersonen waren Paare in einer eingetragenen Partnerschaft von der Adoption ausgeschlossen. Es bestand lediglich die Möglichkeit der Stiefkindadoption der leiblichen Kinder der Partnerin oder des Partners.

3.5 Gleichgeschlechtliche Fortpflanzung

3.5.1 Medizinische und soziale Unfruchtbarkeit

Reproduktive Autonomie rückt die menschliche Fortpflanzung in den Schutzraum der Grund- und Menschenrechte und begründet das fundamentale Recht der Person auf Fortpflanzung. Für das Schweizerische Bundesgericht stellt «der Wunsch nach Kindern eine elementare Erscheinung der Persönlichkeit» dar.[115] Gleichzeitig schliesst der Gesetzgeber die Verwirklichung von Kinderwünschen gleichgeschlechtlicher Paare und Einzelpersonen aus, indem er ihnen die zwingend notwendige biologisch-genetische *Unterstützung durch Drittpersonen* (Samen-, Eizell-, Embryospende, Ersatzmutterschaft) verweigert. Der Widerspruch lässt zwei Deutungen zu: Entweder bestehen schwerwiegende rechtliche Gründe für die Ungleichbehandlung der Kinderwünsche von verschieden- und gleichgeschlechtlichen Paaren oder die Ungleichbehandlung stellt eine (politisch motivierte) rechtliche Diskriminierung aufgrund der sexuellen Orientierung (Art. 261bis StGB) dar.[116]

Eine Ungleichbehandlung ist diskriminierend, wenn sie dem Rechtsgrundsatz zuwiderläuft, nach dem Gleiches gleich (Gleichheitsprinzip) und Ungleiches ungleich (Differenzprinzip) behandelt werden muss. Nichtdiskriminierend wäre der ungleiche Zugang zu fortpflanzungsmedizinischen Massnahmen für verschieden-, gleichgeschlechtliche Paare und Einzelpersonen, wenn die *ungleichen* Konsequenzen aus den *gleichen* Kinderwünschen rechtlich und ethisch gerechtfertigt werden können. Die kontroverse Diskussion entzündet sich vor allem an der Zugangsbedingung der *Unfruchtbarkeit* in der gesetzlichen Bestimmung, dass Verfahren der medizinisch unterstützten Fortpflanzung nur angewendet werden dürfen, wenn die Unfruchtbarkeit oder die Gefahr der Übertragung einer schweren Krankheit nicht anders behoben werden kann (Art. 119 Abs. 2 lit. c BV).

Bereits in der Botschaft über die Volksinitiative «zum Schutz des Menschen vor Manipulation in der Fortpflanzungstechnologie» von 1996 verweist der Bundesrat in einer wegweisenden Unterscheidung auf die Unfruchtbarkeit als grundsätzliche «Voraussetzung für den Zugang zu reproduktionsmedizinischen Techniken […], d.h. ungewollte Kinderlosigkeit während einer bestimmten Zeit trotz regelmässigen ungeschützten Geschlechtsverkehrs. Damit wird deutlich, dass im Interesse des Kindeswohls von vornherein nur Paare verschiedenen Geschlechts Zugang zu den Fortpflanzungsverfahren haben. Ausgeschlossen sind demnach alleinstehende und gleichgeschlechtiche Frauen. Diese sind in der Regel zwar fruchtbar, aber eben ohne einen männlichen Partner nicht fortpflanzungsfähig.»[117] Die Unterscheidung zwischen der *medizinischen Unfruchtbarkeit* und der *sozialen Nichtfortpflanzungsfähigkeit* wird ausdrücklich nicht biologisch-natürlich, sondern mit dem *Kindeswohl* begründet.[118] Die bundesrätliche Botschaft zum Bundesgesetz über die eingetragene Partnerschaft gleichgeschlechtlicher Paare von 2002 übernimmt die Unterscheidung, aber versteckt die Kindeswohlbegründung hinter dem Hinweis auf das Verbot der Samenspende für weibliche und der Ersatzmutterschaft für männliche Paare.[119]

Die politisch motivierte, das heteronormative Familienbild stützende Position ist in verschiedener Hinsicht problematisch. Neben dem zentralen Topos des Kindeswohls sind zwei Aspekte hervorzuheben:

1. *Die Prämissen der Fortpflanzungsmedizingesetzgebung:* Die rechtliche Regelung der Fortpflanzungsmedizin zielt auf den Schutz der Menschen vor missbräuchlichen Anwendungen (Art. 119 Abs. 1 BV), den Schutz von Menschenwürde, Persönlichkeit und Familie im Umgang mit menschlichem Keim- und Erbgut und die Sicherstellung der familienstiftenden Wirkung der Fortpflanzungsmedizin (Art. 119 Abs. 2 BV).[120] Die Schutzbestimmungen berufen sich auf zwei Normensysteme: «Menschenwürde» und «Persönlichkeit» gehören zum *ethischen Register,* das universale Ansprüche erhebt. «Familie» zieht dagegen das *soziokulturelle Register,* das die gesellschaftlichen Sichtweisen und Orientierungen in einer spezifischen Situation zu einer bestimmten Zeit abbildet. Sie zielen nicht auf Universalität, sondern auf die Aneignung und Bearbeitung von historischer Kontingenz.[121] Die Vermischung der Register befördert zwei problematische Unterstellungen: 1. Es gibt soziale Verhältnisse, in denen die Grundsätze «Menschenwürde», «Persönlichkeit» und «Kindeswohl» prinzipiell und exklusiv geschützt sind und solche, in denen diese Grundsätze substantiell gefährdet sind. 2. Vor diesem Hintergrund erweckt das Verbot von fortpflanzungsmedizinischen Verfahren für gleichgeschlechtliche Paare und Einzelpersonen den Eindruck, als ginge es nicht um den Schutz vor missbräuchlichen Anwendungen, sondern um die Zurückweisung missbräuchlicher *Wünsche.*[122]

2. Die *Unterscheidung zwischen medizinischer Unfruchtbarkeit und sozialer Nichtfortpflanzungsfähigkeit:* Zweifellos besteht die Unfruchtbarkeit bei gleichgeschlechtlichen Paaren auch unabhängig von medizinischen Ursachen. Deshalb kann in Abgrenzung zu einer *medizinischen Infertilität,* die auf alle Paare zutreffen kann, von einer *«sozialen Unfruchtbarkeit»*[123] bei *gleichgeschlechtlichen Paaren* gesprochen werden. Letztere betrifft nicht die *gesundheitlich-leibliche Konstitution der Person,* sondern primär die *geschlechtliche Konstellation der Paarbeziehung.* Aber worauf beruht die rechtlich relevante Unterscheidung? Im Rahmen fortpflanzungsmedizinischer Behandlungen gilt: 1. Verschieden- und gleichgeschlechtliche Paare können nicht auf «natürlichem» Weg Nachkommen zeugen und gebären. 2. Verschieden- und gleichgeschlechtliche Paare können aber mit Hilfe fortpflanzungsmedizinischer Verfahren Eltern werden. Aus Fortpflanzungsperspektive sind die Ausgangsbedingungen (medizinisch überwindbare Zeugungshindernisse) ebenso gleich, wie die Ziele (ein Kind) und die Erfolgsaussichten (die vom Gesetzgeber geforderte familienstiftende Wirkung). Die fortpflanzungsmedizinische Sicht bestätigt nicht die kategorischen Unterschiede, die der Gesetzgeber beim Zugang zur assistierten Fortpflanzung voraussetzt.

3.5.2 Samen- und Eizellspende

Die Samen- oder die Eizellspende sind für eine Elternschaft gleichgeschlechtlicher Paare unverzichtbar. Gleichgeschlechtliche weibliche Paare benötigen den Samen einer Drittperson, gleichgeschlechtliche männliche Paare eine Eizellspende sowie entweder eine Ersatzmutter oder – bisher äusserst selten – eine Uterustransplantation.[124] Die seit der Mitte der 19.Jahrhunderts angewendete homologe Insemination (Samenspende des Partners) bildet historisch den Beginn der reproduktiven Abkopplung von Sexualität und Fortpflanzung. Das einfachste Verfahren bildet die Intrauterine Insemination (IUI), bei der der Samen direkt in die Gebärmutter eingebracht wird, die Befruchtung der Eizelle also im Körper *(in vivo)* stattfindet. Bei schwerwiegenderer Sterilität wird der Vorgang ausserhalb des Körpers *(in vitro)* vorgenommen, entweder durch die Zusammenführung von Spermien und Eizelle im Reagenzglas (IVF) oder durch den Transfer einer Samenzelle direkt in die Eizelle (ICSI). Die Eizellspende ist dagegen viel jünger. 1984 wurde das erste Kind nach einer Eizellspende *(egg sharing)* geboren. Erst seit den 1980er Jahren steht ein medizinisch zuverlässiges Verfahren für die Eizellgewinnung (Follikelpunktion) zur Verfügung. Im Gegensatz zur Samenspende setzt die Eizellspende ein belastendes und mit gesundheitlichen Risiken verbundenes Verfahren voraus: die hormonelle Stimulationsbehandlung und die invasive Eizellentnahme bei der Spenderin.

Während die Samenspende demnächst auch gleichgeschlechtlichen weiblichen Ehepaaren zugänglich sein wird, bleibt sie für einzelne Frauen ebenso verboten, wie die Eizellspende für gleichgeschlechtliche männliche Ehepaare und Einzelpersonen. Die daraus resultierende Ungleichbehandlung zwischen der Ehe von Frauen und Männern ist umstritten. Der Gesetzgeber begründet sie damit, dass der Zugang zur legalen Samenspende nur ausgeweitet werde, während die Eizellspende und die Ersatzmutterschaft generell verboten seien. Das hat zwei Konsequenzen: 1. Die Aufhebung einer Ungleichbehandlung zwischen verschieden- und gleichgeschlechtlichen Paaren führt zu einer neuen Ungleichheit zwischen gleichgeschlechtlichen Paaren. 2. Anstelle der Schaffung gleicher Bedingungen für die Ermöglichung von Elternschaft, findet lediglich eine formale Angleichung der bestehenden heteronormativ ausgerichteten Gesetzgebung statt.

3.5.3 Aufgeteilte Vaterschaft

Das defensive Vorgehen des Gesetzgebers erfolgt weniger aus fortpflanzungsmedizinischen als abstammungsrechtlichen Überlegungen. Den Hintergrund bildet der aus dem römischen Recht stammende, komplementäre Grundsatz: *Mater semper certa est* (die Mutter ist immer gewiss) und *Pater est, quem nuptiae demonstrant* (Vater ist, wen die Ehe als solchen ausweist). Mutter ist die Frau, die das Kind geboren hat (vgl. Art. 252 Abs. 1 ZGB), und Vater der Ehemann der Mutter von den in der Ehe geborenen Kindern (vgl. Art. 255 Abs. 1 ZGB), solange die Vaterschaft nicht gerichtlich widerlegt wird (vgl. Art. 256ff. ZGB).[125] Die heterologe Samenspende ist abstammungsrechtlich kompatibel, weil sie «sozusagen als kulturell autorisierter, künstlicher Seitensprung betrachtet» wird,[126] bei dem eine abweichende genetische Vaterschaft den Rechtsstatus der sozialen Vaterschaft unverändert lässt, wie der Bundesrat in seiner Botschaft von 1996 argumentiert: «Die Spaltung der Vaterschaft in einen genetischen und in einen sozial-rechtlichen Vater durch Insémination mit Spendersamen hat im Gegensatz zur Eispende bei natürlichen Zeugungsvorgängen eine Parallele: Dass der genetische Vater rechtlich nicht die Verantwortung für sein Kind übernimmt, dass insbesondere der Ehemann der das Kind gebärenden Frau nicht notwendigerweise dessen leiblicher Vater sein muss, ist eine Erfahrungstatsache.»[127]

3.5.4 Aufgeteilte Mutterschaft

Die Eizellspende ist dagegen verboten, weil sie zu einer Aufteilung von genetischer und biologischer Mutterschaft führt.[128] «Zwar gibt es seit jeher Kinder, die sowohl über eine biologische, als auch über eine soziale Mutter verfügen, die nicht identisch sind, die Aufteilung zwischen der biologischen und der genetischen Mutterschaft allerdings ist eine Erfindung der Fortpflanzungsmedizin.»[129] Weil die *genetische Mutter* (Eizellspenderin) mit der *biologischen Mutter* (gebärende Wunschmutter) nicht identisch ist, kommt keine genetische Mutter-Kind-Beziehung zustande. Weil das Recht bei der Definition der Mutter nur auf die Geburt schaut, ist die Herkunft der Eizelle, aus der das geborene Kind hervorgegangen ist, genauso irrelevant für die *rechtliche* Anerkennung der Mutter, wie die Herkunft des Spermas für die *rechtliche* Anerkennung des Vaters. Dennoch wird die geteilte Mutterschaft völlig anders beurteilt als die geteilte Vaterschaft: Die genetische Beziehung des Kindes zu der Frau, von der die Eizelle stammt, wird – wiederum mit Blick auf das Kindeswohl – prinzipiell höher gewichtet als die Beziehung des Kindes zu dem Mann, der den Samen beigesteuert hat. Im Gegensatz zur Samenspende setzt die Eizellspende ein komplexes, körperlich unter Umständen belastendes Verfahren voraus. Für das Heranreifen der Eizellen ist eine medizinisch kontrollierte, medikamentöse Hormonstimulation notwendig. Zum richtigen Zeitpunkt werden die Eizellen dann unter Narkose transvaginal entnommen.

Noch problematischer beurteilt wird das – gegenüber der Eizellspende spiegelverkehrte – Mutter-Kind-Verhältnis bei der Ersatzmutterschaft. «Leihmutter [ist] eine Frau, die bereit ist, durch ein Fortpflanzungsverfahren ein Kind zu empfangen, es auszutragen und nach der Geburt Dritten auf Dauer zu überlassen» (Art. 2 lit. k FMedG). Die Praxis ist, wie die Ammentätigkeit, kulturgeschichtlich alt und erfährt seit den 1980er Jahren in den USA eine wachsende Anerkennung.[130] Bei der Ersatzmutterschaft fallen ebenfalls genetische und biologische Mutter auseinander, aber – bei verschiedengeschlechtlichen Paaren – nun in der Weise, dass die Wunschmutter zwar die soziale und in der Regel die genetische, aber nicht die biologische Mutter ist. Der Grundsatz *mater semper certa est* wird von der Ersatzmutter ad absurdum geführt: Einerseits erfüllt sie die rechtliche Bedingung für die Mutterschaft, insofern sie ein Kind zur Welt bringt. Anderseits steht von vornherein fest, dass sie dieses Kind weder als *ihr Kind,* noch diesem Kind *seine Mutter* sein will. «Nicht nur bringt eine Leihmutter in den meisten Fällen ein Kind zur Welt, das genetisch nicht das ihre ist, sondern es ist auch gar nicht ihre Absicht, nach der Geburt die Mutterrolle zu übernehmen. Vielmehr wird sie das Kind, mit dem sie neun Monate lang körperlich auf das Engste verbunden war, nach der Geburt an jene Menschen übergeben, die zu seiner Zeugung Anlass gaben.»[131]

Stammt die Eizelle weder von der Wunschmutter noch von der Ersatzmutter selbst, entsteht eine irritierende dreistellige Mutterschaftskonstellation aus genetischer, biologischer und sozialer Mutter, die viele als Gefährdung des Kindeswohls beurteilen. Zusammenfassend können drei «diskursive Konstruktionen» von Ersatzmutterschaft unterschieden werden:[132] 1. *die instrumentalisierte Frau,* bei der durch die «Kappung der Bindung zwischen Geburtsmutter und Kind […] die Menschenwürde der Frau und das Recht auf Familienleben von Mutter und Kind verletzt» würden; 2. *die altruistische Helferin,* die ihre Schwangerschaft spendet, wie der französische Ausdruck *don de gestation* nahelegt, und 3. *die Reproduktionsdienstleisterin,* die, einer vertraglichen Logik folgend, «Schwangerschaft und Ge-

burt gegen eine finanzielle Entschädigung» austauscht. In den Rechtsordnungen, die die Ersatzmutterschaft ablehnen, steht nicht die Gefahr ihrer Instrumentalisierung im Vordergrund, «sondern die Sorge um die Aufrechterhaltung der natürlichen Ordnung. Wo die Anerkennung der Elternschaft eines genetischen Elternteils in Frage steht, kann eine natürliche Elternschaft durch eine andere ersetzt werden, und die Ordnung ist wieder hergestellt.»[133]

Die Fortpflanzungsmedizingesetzgebung folgt nach wie vor der Leitlinie des Bundesrates von 1996, «dass die medizinisch unterstützte Fortpflanzung nicht zu Familienverhältnissen führen sollte, die von dem, was sonst natürlicherweise möglich ist, abweichen.»[134] Im Bericht zur Leihmutterschaft von 2013 bekräftigt der Bundesrat: «Zulässig sind somit alle fortpflanzungsmedizinischen Verfahren, die den Grundsatz *mater semper certa est* respektieren.»[135] Die Behauptung ist unzutreffend, weil der Gesetzgeber die Verweigerung des Zugangs zu fortpflanzungsmedizinischen Massnahmen am Kriterium *entweder* der biologischen *oder* der genetischen Mutterschaft festmacht: Bei der Ersatzmutterschaft begründet die Aufteilung von biologischer und sozialer Mutterschaft das Verbot, bei der Eizellspende, die die Identität von biologischer und sozialer Mutterschaft nicht berührt, dagegen die genetische Mutterschaft.

Zweifellos spielt die genetische Herkunft eine wichtige Rolle und gewinnt in einer Wirklichkeit an Bedeutung, in der die genetische und soziale Identität der Mutter und des Vaters immer weniger selbstverständlich vorausgesetzt werden kann. Allerdings lässt die Diffusion der Herkunftsgewissheit eher die bundesrätliche Relativierung der genetischen Vaterschaft fragwürdig erscheinen,[136] als dass sie dessen eindringliche Hervorhebung der genetischen Mutterschaft stützt. Vor dem Hintergrund des in der UN-Kinderrechtskonvention und in vielen Rechtsordnungen festgeschriebenen Rechts jedes Kindes auf ein Wissen über seine Abstammung, hat die restriktive schweizerische Gesetzgebung sogar eine kontraproduktive Wirkung auf das Kindeswohl. Denn viele Paare gehen notgedrungen für fortpflanzungsmedizinische Behandlungen ins Ausland, wo durch die Anonymität oder fehlende Datenerhebung der Spenden dem Informationsrecht der späteren Kinder keine Beachtung geschenkt wird.[137] Darüber hinaus mahnt sogar der Bundesrat im Blick auf die rechtlichen Folgen des Ersatzmutterschaftsverbots: «Ein Kind trägt keine Schuld, dass es von einer Leihmutter geboren wurde. Es ist nicht angezeigt, der Rechtsordnung starr und zu Ungunsten des Kindes Vortritt zu gewähren, wenn das nicht notwendig erscheint.»[138]

4 Die rechtliche und ethische Bedeutung des Kindeswohls

4.1 Das Kind und das Kindeswohl

Kinder sind in der Bibel nicht nur Ausdruck des Segen Gottes und Garanten für den Fortbestand von Familie, Sippe und Volk, sondern begegnen auch im übertragenen Sinn als Ausdruck für besonders enge und innige Treue-Beziehungen. So wird auch die für die reformierte Theologie zentrale Bundeskategorie als Vater-Kind-Beziehung symbolisiert. Die Bibel erzählt von den Familienverhältnissen ihrer Zeit und kennt keine Kinderethik im modernen Sinn. Aber die Texte dokumentieren den Bedeutungsreichtum von Kindschaft, der viele aktuelle Diskussionen bei weitem übersteigt.

«Amen, ich sage euch, wenn ihr nicht umkehrt und werdet wie die Kinder, werdet ihr nicht ins Himmelreich hineinkommen. Wer sich also zu den Geringen zählt wie das Kind hier, der ist der Grösste im Himmelreich.» (Mt 18,3f.) Damals ging es nicht um Bioethik, aber die Aufforderung Jesu bietet auch eine Perspektive auf die aktuellen Fragen zu Elternschaft, Familie und Fortpflanzungsmedizin. Die Welt aus Kinderaugen zu sehen bedeutet, die Entscheidungs- und Handlungsmöglichkeiten der Erwachsenen auf ihre Bedeutung und Folgen für die Kinder hin zu befragen. Kinder gelten bei uns zwar nicht mehr als die «Geringen», aber sie sind die Schwächsten, wenn ihr In-die-Welt-Kommen zum fortpflanzungsmedizinischen Projekt elterlicher Präferenzen und Entscheidungen wird.

Das Kind begründet nicht nur die Familie, garantiert ihren Fortbestand und bildet das Ziel elterlicher Wünsche, sondern dient auch als Metapher und Projektionsfläche für das Bundesverhältnis zwischen Gott und den Menschen sowie für fundamentale Vorstellungen menschlicher Verbundenheit. Wie eine Klammer liest sich Ernst Blochs Verständnis von «Heimat» als das, was «allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war».[139] Die säkularisierte Hoffnung bildet ein Pendant zum biblischen Motiv der Gotteskindschaft: Kinder sind eine Gabe Gottes (Ps 127,3), Kinderlosigkeit kann eine Strafe Gottes bedeuten (Hos 9,11f.). Kinder gelten als «Unmündige» und «Unfertige», die Gott mit leeren, offenen Händen gegenübertreten (Mk 10,13–16). Sie werden zum Vorbild für die, die die Gottesherrschaft «wie ein Kind» annehmen (Mk 10,15). Gott ist der Vater und Erzieher (Ps 103,13; Spr 3,12), Christenmenschen sind Kinder und Erben Gottes (Gal 4,7; 1Joh 3,1), Miterben Christi (Röm 8,17), Geschwister in Christus (Röm 9,4), die Gott als «Abba, Vater»

(Röm 8,15) ansprechen. Gott wird in Christus als schutz- und wehrloses Kind inkarniert.[140] Jesus ist das mit «Weisheit erfüllt[e]» Kind, auf dem «Gottes Gnade» ruht (Lk 2,40) und das seine Eltern drei Tage nach sich suchen lässt, während es im Tempel mit den Lehrern diskutiert und die Sorgen seiner Eltern brüsk zurückweist (Lk 2,41–51).

Aus ethischer Sicht transportiert das Bild vom Kind zwei fundamentale normative Vorstellungen: die intrinsische Haltung der Mutter-/Vaterliebe als unbedingte Hingabe an die andere Person und den Pater-/Maternalismus als hierarchisches Sorge- und Verantwortungsverhältnis. Beide Relationen stehen für die dialektische Grundspannung zwischen menschlicher Abhängigkeit und Autonomie. Relativ neu taucht im Rahmen der ökologischen Debatten die Zielperspektive der Lebensaussichten für Kinder und deren Kinder usw. (Zukunftsverantwortung) auf. In besonderer Weise betonen Kinderrechte die Entwicklungsmöglichkeiten nicht nur gegenwärtiger, sondern auch zukünftiger Generationen. Die Eltern-Kind-Konstellation bildet heute eine Art Schema für die ethische Orientierung eines zukunftsoffenen Handelns von planetarischer Weite.

Wenn vom Kind im fortpflanzungsmedizinischen, psychologischen oder pädagogischen Sinn die Rede ist, schwingen metaphorische Bezüge gelingender Welt- und Gottesbeziehung mit. Eltern-Kind-Beziehungen stehen prototypisch für ein Weltverhältnis, das als ursprüngliche Resonanzfähigkeit gedeutet werden kann: «[M]an denke an die Sicht von Liebes- oder auch Eltern-Kind-Beziehungen: als Beziehungen, die wechselseitige Entwicklung ermöglichen. Und was definitiv steigt, ist das Resonanzverlangen.»[141] Die biblisch-theologische Sicht rückt die aktuellen Debatten über Kind- und Elternschaft in den Kontext grundlegender Vorstellungen gelingenden Lebens und lebensfördernder Gemeinschaft.

Auf den ersten Blick ernüchternd erscheint dagegen die rezeptartige Bestandsaufnahme von Kim Bergman, Gründerin der Ersatzmutter-Agentur «Growing Generations» aus Los Angeles: «Die Entstehung jedes Kindes geht auf vier Faktoren zurück: ein Spermium, ein Ei, eine Gebärmutter, ein Zuhause. Die ersten drei Faktoren können beliebige Personen beisteuern. Was Eltern und Familien aber ausmacht, ist allein das Zuhause.»[142] Dem Plädoyer für eine Relativierung der «technischen» Aspekte der Fortpflanzung zugunsten der Eltern-Kind-Beziehung entgegen steht die Tendenz, die fortpflanzungsmedizinischen Topoi – Samen- und Eizelle, Embryo, genetische Information, technische Verfahren und präimplantative oder pränatale Entscheidungen – zu verabsolutieren. Sie stehen dann für *das* Leben, *den* Menschen, *die* Welt oder *die* normative Ordnung selbst. Ihre normative Platzhalterfunktion zeigt sich in der Verwendung der Kategorie der Menschenwürde. In fortpflanzungsmedizinischen Zusammenhängen begegnet sie im Rahmen zweier, unterschiedlich adressierter Konzepte: der ebendiskutierten reproduktiven Autonomie *möglicher Eltern* und des Kindeswohls *möglicher Kinder.*

Der Begriff des Kindeswohls im Rahmen der Fortpflanzungsmedizin ist komplex und schillernd: 1. Das Kindeswohl lässt sich nicht abschliessend positiv definieren: In Analogie zum Begriff der Menschenwürde entfaltet es seine Bedeutung gerade in der begrifflichen Unbestimmtheit und Offenheit. 2. Die kriteriologische Verwendung des Begriffs verwischt leicht seinen Bezugspunkt: die affektive Praxis gelebter Eltern-Kind-Beziehungen, die sich in ihrer komplexen Ganzheit nicht theoretisch auf den Begriff bringen lässt. 3. Das Kindeswohl verbindet normative Verhaltens- und Verhältniserwartungen: Es geht nicht in einer moralischen Tugend oder einem ethischen Prinzip auf, sondern beinhaltet alle Aspekte, Dimensionen und Sphären, die ein Kind in seiner elterlichen Beziehung, familiären, sozialen, ökonomischen, politischen und kulturellen Umwelt existieren und gedeihen lassen. 4. Die Unterscheidung zwischen Beobachtungs- und Beteiligungsperspektive: Das Kindeswohl bietet einen Massstab aus der Beobachtungsperspektive (Sachdimension), der der Beteiligungsperspektive der Eltern, Familie, Verwandtschaft und des Freundeskreises (Beziehungsdimension) weder entspricht noch genügt. 5. Der fortpflanzungsmedizinische Diskurs über das Kindeswohl zielt nicht darauf, *was* einem Kind zusteht, weil es (noch) nicht existiert, sondern darauf, *wem* ein Kind zusteht. 6. Die Grundlosigkeit elterlicher Liebe und Fürsorge und die Begründungsbedürftigkeit des Kindeswohls: Das Kindeswohl bildet zwar eine Perspektive elterlicher Liebe und Fürsorge, begründet aber nicht das spezifische Eltern-Kind-Verhältnis.

4.2 Begriff und Funktion des Kindeswohls

Der Begriff des Kindeswohls in seiner aktuellen Verwendung orientiert sich an der 1989 verabschiedeten und von der Schweiz 1997 ratifizierten UN-Kinderrechtskonvention (UNKRK).[143] Als Übersetzung des Ausdrucks *best interest of the child* der Originalfassung betont es die Vorrangstellung von Kindeswohl und -rechten. «Bei allen Massnahmen, die Kinder be-

treffen, gleichviel ob sie von öffentlichen oder privaten Einrichtungen der sozialen Fürsorge, Gerichten, Verwaltungsbehörden oder Gesetzgebungsorganen getroffen werden, ist das Wohl des Kindes ein Gesichtspunkt, der vorrangig zu berücksichtigen ist.» (Art. 3 *UNKRK*).[144] Dazu zählen das *Recht auf Entwicklung* (Art. 6), *Identität* (Art. 8), *Umgang mit den Eltern* (Art. 9), *Berücksichtigung des Kindeswillen*s (Art. 12), *Schutz der Privatsphäre* (Art. 16), vor *Gewalt und Verwahrlosung* (Art. 19), und das *Recht auf Bildung und Schule* (Art. 29).[145] Analog zu den Menschen- und Grundrechten beinhalten Kinderrechte «Schutzrechte, Förderungsrechte und Beteiligungsrechte (‹protection›, ‹provision›, ‹participation›)».[146] Das UN-Komitee für die Rechte des Kindes betrachtet das Kindeswohl als den Zustand, in dem ein Kind unter dem Schutz der staatlich verwirklichten Kinderrechte sein Leben konkret verwirklichen und sich entwickeln kann.[147] Die Rechte und allgemeinen Prinzipien helfen dabei, die Umstände zu ermitteln, die einem Kind in seiner Situation am besten dienen. «Wichtige Bestandteile für die Ermittlung des Kindeswohls sind danach die Einbeziehung der Wünsche des Kindes und seines Willens, die Respektierung seiner Individualität und die Beachtung seiner fundamentalen Rechte, wie sie in der Kinderrechtskonvention niedergelegt sind.»[148]

Gegenüber älteren Konzeptionen, die die besondere Vulnerabilität des Kindes betonen, fokussiert die Konvention konsequent auf die individuellen Belange des Kindes, nicht auf «die Interessen ihrer Familien oder der politischen Gemeinschaft. Für Kinder gilt wie für Erwachsene, dass nicht erst die Erfüllung ihrer Belange zu ihrem Wohl beiträgt, sondern schon das Streben nach ihnen, sofern es einigermassen aussichtsreich erscheint.»[149] Deshalb sollen Eltern und Schutzbefohlene ihr Verhalten und ihren Umgang «an der Persönlichkeit des Kindes orientieren, seine Talente und Stärken erkennen und fördern und nicht etwa die Ziele der Erziehung ohne Rücksicht auf die Identität des Kindes vorrangig nach ihren eigenen Vorlieben ausrichten. Das Kind muss stets als Subjekt um seiner selbst willen, nicht etwa als Objekt elterlicher Wünsche wahrgenommen und erzogen werden.»[150]

Weil die Kinder von heute (erst) die Erwachsenen von morgen sind, stehen Kindeswohlkonzepte vor zwei spezifischen Herausforderungen: Einerseits entsprechen die Interessen von Kindern, je jünger sie sind, desto weniger den Interessen, die sie als Erwachsene haben werden, und andererseits werden die für Kinder relevanten Entscheidungen in der Regel nicht von ihnen, sondern ihren Eltern oder Erziehungsberechtigten getroffen.[151] Die Tendenz neuzeitlicher Autonomiekonzepte, Persönlichkeit prominent an kognitiv-rationalen Fähigkeiten festzumachen, führt dazu, das Kinder- und Jugendalter mehr oder weniger als Durchgangsstadien für die zukünftige selbstbestimmte Person zu betrachten. Sie erscheinen als unvollkommene oder defizitäre Phasen gegenüber dem Erwachsenenalter und haben allenfalls einen pädagogischen Nutzen für das spätere Erwachsenenleben. Dagegen hatte der polnische Kinderarzt und Pädagoge Janusz Korczak bereits 1929 für Kinder ein «Recht auf den heutigen Tag» eingefordert und begründet: «Um der Zukunft willen wird gering geachtet, was es [das Kind] heute erfreut, traurig macht, in Erstaunen versetzt, ärgert und interessiert. Für dieses Morgen, das es weder versteht noch zu verstehen braucht, betrügt man es um viele Lebensjahre.»[152]

Das dynamische Verhältnis zwischen der Gegenwartsdimension von Kindheit und Jugend und ihrer Entwicklungsdimension begründet das Recht des Kindes auf eine offene Zukunft *(right to an open future).* Die sich ergänzenden Freiheitsperspektiven des heutigen Tages und der *offenen Zukunft* reflektieren die ethisch anspruchsvolle Spannung zwischen dem *subjektiven* Willen des Kindes, dem Respekt gebührt, und einem *objektiven besten Interesse (best interest)* für das Kind, das aus der Verantwortungsperspektive Dritter bestimmt wird.[153] Die aktuelle Willensäusserung eines Kindes kann und wird häufig dem widersprechen, was (erwachsene) Dritte als sein Wohl ansehen. Dabei wird unterstellt, dass das Wohl dem mutmasslichen Willen des Kindes entsprechen würde, wenn es fähig wäre, verantwortungsvoll und rational-reflektiert abzuwägen.

Aber wie können Eltern dem zukünftigen Willen ihres Kindes entsprechen? Weil ein solcher Standpunkt nicht objektiv bestimmt werden kann, «entsteht ein normatives Vakuum, das vorschnell durch individuelle oder kulturell überkommene *Normalitäts*vorstellungen ausgefüllt werden kann. So wird etwa eine ganz bestimmte Lebensweise – oft orientiert an den Erfahrungen der eigenen Kindheit – als einzig akzeptabler Massstab unterstellt.»[154] Joel Feinberg hat deshalb negativ dafür argumentiert, dass die Wahrnehmung des treuhänderischen Rechts *(rights-in-trust)* der Eltern gegenüber ihren Kindern darauf gerichtet sein müsse, «die Autonomie des zukünftigen Erwachsenen nicht zu kompromittieren».[155] Die Freiheit des Kindes bestimmt sich von der Freiheit her, die ihm das Recht als zukünftige selbstbestimmte Person garantiert: «Es ist der Erwachsene, der das Kind werden soll, der die Wahl haben muss, genauer gesagt, der Erwachsene, der es werden

wird, sofern seine grundlegenden Optionen offen gehalten werden und seine Entwicklung ‹natürlich› oder ohne Zwang verläuft».[156]

4.3 Das Kindeswohl in der Fortpflanzungsmedizin

Die im Fortpflanzungsmedizingesetz geregelten Zeugungsverbote begründet der Bundesrat in seiner Botschaft von 1996 mit dem Grundgedanken, «dass die medizinisch unterstützte Fortpflanzung nicht zu Familienverhältnissen führen sollte, die von dem, was sonst *natürlicherweise* möglich ist, abweichen».[157] Weil ein öffentliches Interesse am Schutz des Natürlichen an sich höchst fraglich wäre, untermauert der Gesetzgeber sein Anliegen mit dem Zweck des Kindeswohls: «Im Unterschied zur natürlichen Zeugung sind bei den Verfahren der medizinisch unterstützten Fortpflanzung Dritte beteiligt, die ihr Handeln im Blick auf das Wohl des zu zeugenden Kindes rechtfertigen müssen. Die Interessen und Wünsche des zu behandelnden Paares haben aus dieser Sicht hinter dem Kindeswohl zurückzutreten.»[158] Der Schutz des Kindeswohls gehört für den Bundesrat zu den «wohlbegründeten öffentlichen Interessen unserer Gesellschaft».[159] Er richtet sich nicht nur gegen mögliche Beeinträchtigungen, «die durch den Zeugungsakt selber oder aber durch die Art der angewendeten Methode bewirkt werden», sondern zielt auch auf «möglichst optimale Lebens-umstände» für die daraus hervorgehenden Kinder.[160]

Deshalb soll aus Sicht des Gesetzgebers «die Zeugung von Kindern vermieden werden, für deren Betreuung und Erziehung voraussichtlich nicht hinreichend gesorgt wäre».[161] Einschränkungen hinsichtlich des Alters, der persönlichen Verhältnisse und des Beziehungsstatus der Wunscheltern, das Verbot des Zugangs zur Fortpflanzungsmedizin für Alleinstehende, das Verbot der Eizellspende und Leihmutterschaft sowie das Verbot der Verwendung von Keimzellen von verstorbenen Personen werden mit den unerwünschten psycho-sozialen Folgen für das Kind begründet. Das physische Kindeswohl (die Gesundheit) steht beim Verbot der Verwendung von Keimzellen naher Verwandter (Ehehindernis) im Vordergrund.[162]

Die Argumentation des Gesetzgebers mit dem Kindeswohl wirft im Vorfeld der ethischen Diskussion drei methodische Fragen auf: 1. Wer sind die Adressatinnen und Adressaten des Kindeswohls? 2. Wie ist das Kindeswohl mit der Natur der Fortpflanzung verbunden? 3. Ist die Person, welche durch diesen Fortpflanzungsakt möglich wird, durch die biologisch und sozial beschriebene Geschlechtersituation seiner Erziehungsberechtigten in negativem Sinne festgelegt?

4.3.1 Das Kindeswohl möglicher zukünftiger Kinder

Die für das Kindeswohl bezeichnende Spannung zwischen kindlicher Gegenwart und erwachsener Zukunft erhält im Fortpflanzungskontext eine neue Wendung. Es gilt, das Wohl von Kindern zu erwägen, die weder gezeugt noch geboren sind. Ihre Nichtexistenz ist eine doppelte: Es gibt sie weder als Kinder, die eine Frau zu einer Mutter, einen Mann zu einem Vater und ein Paar zu Eltern machen, noch als Rechtssubjekte im Sinn von Grundrechtsträgern. Das ungeborene Leben wird im Recht – zwar nach Entwicklungsstand abgestuft, aber kategorisch – vom geborenen Leben, das den Personenstatus konstituiert, unterschieden. «Der Schutz des ungeborenen Lebens in den allgemeinen Menschenrechten auf internationaler Ebene ist sehr dürftig, ein Schutz des Embryos *in vitro* existiert nicht. Der Embryo *in vitro* ist weder durch das Recht auf Leben noch durch eine mögliche rechtliche Garantie der Menschenwürde gedeckt.»[163] Weil die rechtlich konstitutive Verbindung zwischen dem geborenen Kind (als Grundrechtsträger) und dem Kindeswohl für das vorgeburtliche Leben nicht besteht, ist die pränatale Existenz kein Thema der UN-Kinderrechtskonvention.

Das Kindeswohl ist als Schutzprinzip auf die eigene und individuelle Rechtspersönlichkeit des Kindes gerichtet. «Es sind die konkreten Lebensumstände eines Kindes sowie seine individuellen Schutzbedürfnisse, mithin tatsächlich gemachte Erfahrungen, die dem Kindeswohl im Einzelfall erst Konturen verleihen.»[164] Weil bei der rechtlichen Regelung der Fortpflanzungsmedizin Kinder nur als zukünftig mögliche Personen vorkommen, wird das Kindeswohl nicht auf konkrete Leben bezogen, sondern auf allgemeine Lebensbedingungen, auf die jedes zukünftige Kind berechtigte Ansprüche haben soll. Der Gesetzgeber regelt diese Standards über die Zugangskriterien für fortpflanzungsmedizinische Massnahmen. Es geht nicht um *Gelingensbedingungen* von Elternschaft im Blick auf das Kindeswohl, sondern um das Kindeswohl als *Ermöglichungsbedingung* von Elternschaft. Ein heute gewünschtes Kind darf nur dann mit medizinischer Assistenz gezeugt und geboren werden, wenn seine zukünftigen Eltern bestimmte für das Kindeswohl als unverzichtbar behauptete Bedingungen erfüllen. Andernfalls wird der Zugang zur Fortpflanzungsmedizin

untersagt.[165] Die rechtliche Logik hat eine paradoxe Konsequenz: Der Gesetzgeber schützt nicht das Wohl des zukünftigen Kindes (weil es noch gar nicht existiert), sondern ein zukünftiges Kind vor seiner Geburt. Das Kindeswohl wird *durch die Verhinderung des Kindes* gewahrt.[166] Die Konsequenz widerspricht fundamentalen ethischen Prinzipien und moralischen Intuitionen, nach denen der Wert des Lebens weder objektiv bestimmt, noch zum Entscheidungskriterium für die Existenz oder Nichtexistenz einer Person gemacht werden darf.[167]

Gegen die Kritik können zwei Einwände vorgebracht werden: 1. Verhindert wird nicht ein Kind, sondern nur die Verwirklichung eines Kinder*wunsches.* 2. Bei anderen Themen – etwa der Umwelt-, Klimapolitik und Generationengerechtigkeit – werden selbstverständlich Schäden für hypothetische, zukünftige Personen rechtsrelevant prognostiziert und beurteilt.[168] Der erste Einwand wechselt von der Kinder- zur Elternperspektive und bedient die lebensweltliche Intuition, dass nicht jeder Wunsch in Erfüllung geht. Die Begrifflichkeit täuscht darüber hinweg, dass der Kinderwunsch kein spontaner Appell an die Kontingenz der Welt ist, sondern im Blick auf reale Möglichkeiten und ein persönliches Grundrecht formuliert wird. Ein unerfüllter Wunsch ist etwas völlig anderes als ein verweigerter Rechtsanspruch. Wünsche lassen sich im Gegensatz zur Rechten nicht einklagen und sanktionieren. Der zweite Einwand von der «rechtsethischen Berücksichtigung künftiger Generationen»[169] stützt eigentlich die Gegenseite. Denn alle umweltrechtlichen Beschränkungen für heute lebende Personen zugunsten zukünftiger Generationen, können nur unter der normativen Prämisse plausibilisiert werden, dass Menschen zukünftig existieren *sollen.* Ansonsten könnte mit guten Gründen dafür argumentiert werden, anstelle einer freiheitsbeschränkenden Klimapolitik für die Menschen heute, die menschliche Fortpflanzung zu verbieten, um ungünstige Lebensprognosen für zukünftige Generationen nicht mehr einkalkulieren zu müssen. Der Gedanke der Berücksichtigung zukünftiger Personen setzt zwingend ihre Existenz voraus.

4.3.2 Die Natur der Fortpflanzung und das Kindeswohl

Das Fortpflanzungsmedizingesetz folgt in doppelter Hinsicht einem bionormativen Paradigma:[170] «Von der Natur vorgegeben ist, dass jedes Kind eine Mutter und einen Vater hat. […] Diese Grundbedingungen menschlicher Existenz sind auch bei der Anwendung der medizinisch unterstützten Fortpflanzung zu beachten.»[171] Aus der «Natur» der Fortpflanzung wird eine «Natur» *rechtlich-legaler* – nicht biologischer! – Elternschaft abgeleitet. Die Natur wird zum Kriterium für den Gesetzgeber: Was «natürlich» nicht möglich ist, sollte fortpflanzungsmedizinisch auch nicht möglich gemacht werden.

Das Argument der Naturschranke ist kulturell tief verankert, ursprünglich in der religiösen Unterscheidung zwischen Geschaffenem und Gemachten.[172] Der Ausdruck «Natur» (lat. *nasci* = geboren werden, entstehen, sich entwickeln) bezeichnet *«dasjenige in unserer Welt, das nicht von Menschen gemacht wurde».*[173] Bereits in der Stoa begegnet die moralische Forderung, *naturam sequi,* gemäss der Natur zu leben.[174] Dahinter steht die ontologisch-naturrechtliche Idee von einem im (natürlichen) *Sein* selbst liegenden (moralischen) *Sollen* als ethische Zielbestimmung *(telos)* oder intrinsische Werthaftigkeit *(eudaimonia).* Die ontologische Sicht begegnet in der Behauptung, dass «die Natur» die Elternschaft von gleichgeschlechtlichen Paaren «nicht vorgesehen» habe. Auch in spätmodern-säkularer Perspektive begegnet eine tendenzielle «Bevorzugung des Natürlichen vor dem Künstlichen»:[175] «Nichts macht uns glücklicher als das, was wir aus den Händen anderer ohne eigenes Zutun erhalten. Je höher der Anteil eigener Voraussicht, Planung und Steuerung an dem, was wir zum Geschenk erhalten, desto geringer das eigentlich Geschenkhafte daran und desto dürftiger die Freude des Beschenkten. Ein weiteres Glücksmoment an dem, was wir uns nicht selbst ausgesucht haben, ist der Überraschungsgehalt.»[176]

Bedeutung und Reichweite der *Natürlichkeitspräferenz* zeigen sich exemplarisch in der Rede vom «natürlichen Sterben» und von der «natürlichen Geburt». Der Wunsch nach einem natürlichen Sterben beinhaltet nicht das Aushalten von Schmerzen und Qualen, weil sie durch das natürliche Wachstum eines Tumors verursacht werden. Und der Wunsch nach einer natürlichen Geburt schliesst nicht medizinische Eingriffe aus, wenn das Leben und die Gesundheit von Mutter und Kind während des Geburtsvorgangs bedroht sind. Im Gegenteil: «[D]er Technik im Allgemeinen und der Medizin im Besonderen kommt gerade die Funktion zu, Krankheiten zu bekämpfen, vor feindlichen Naturerscheinungen zu schützen oder die Lebensbedingungen zu verbessern, kurz gesagt, sich von den Gegebenheiten der chemophysikalischen Natur zu befreien, wenn diese die Entwicklung der menschlichen Werte behindern.»[177] In der Medizin zeigt sich, «dass die Unterscheidung zwischen Natur und Unnatürlichem ein

von intellektuellen wie moralischen Konjunkturen abhängige, hoch mobile und variable, aber dennoch für starke moralische Wertungen ungemein attraktive ist».[178] Das Natürliche ist *wünschenswert,* nicht *weil es von Natur aus* ist, sondern *sofern es moralisch gut und erstrebenswert* ist.

In der Unterscheidung zwischen Natürlichkeit als erstrebenswerte *Präferenz* und als kategorisches *Prinzip* spiegelt sich der alte Streit zwischen den Verständnissen von Schöpfung als *Medium* oder als *Botschaft* wider.[179] Würde sich Gott im «Buch der Natur» selbst beschreiben und wären die Menschen fähig, darin zu lesen, dann wäre die Natur selbst die göttliche Botschaft, die in der Natur offenbar würde. Dann wäre all das, was als Natur erkannt wird, identisch mit dem Sein und Willen Gottes. Wäre die Natur dagegen «das mediale Substrat, *mit* dem Gott selbst spricht», dann «‹sagt› Gott etwas (nicht alles) mit etwas (nicht allem), wobei die Natur strikt das Medium ist, jedoch nicht die Botschaft».[180] Dann wäre all das, was in der Natur erkannt wird, als möglicher Ausdruck des Seins und Willens Gottes zu prüfen, wobei die Natur selbst nicht das Prüfkriterium darstellen könnte. Die kategorische Lesart sticht – analog zum natürlichen Sterben und der natürlichen Geburt – mitten ins Wespennest des Theodizeeproblems. Denn alle natürlichen Phänomene, von Pandemien über Erdbeben bis hin zu jedem persönlichen leiblichen Schicksal, werden direkt «in Gott kopiert»[181] und das «Seufzen der Schöpfung» (Röm 8,18–22) wäre nichts anderes, als die Rebellion der Schöpfung gegen den Schöpfer.

Indem der Gesetzgeber das Natürliche zur rechtsverbindlichen Norm erklärt, behauptet er ein *Natürlichkeitsprinzip,* das einen entscheidenden Schritt über eine *Natürlichkeitspräferenz* hinausgeht. Damit sind zwei Probleme verbunden. Erstens wird eine intrinsische Werthaftigkeit der Natur unterstellt, indem von einem natürlichen *Sein* unmittelbar auf ein moralisches *Sollen* geschlossen wird. «Wird aus einer Tatsache direkt eine Norm abgeleitet, wird damit ein Fehlschluss gezogen (naturalistischer Paralogismus), weil nicht darlegt wird, welche moralischen Werte berücksichtigt werden, wenn der Natur gefolgt wird.»[182] Damit würde etwa aus der Pflicht zum «natürlichen» Sterben auch die Pflicht zum Aushalten jeglicher «natürlicher» Schmerzen» folgen. Zweitens besteht medizinisches Handeln wesentlich aus Strategien der Unterbrechung, Manipulation oder Ersetzung natürlicher Vorgänge. Fortpflanzungsmedizinische Massnahmen werden immer dann eingesetzt, wenn eine natürliche Fortpflanzung erfolglos oder unmöglich ist. «Die künstliche Fortpflanzung an sich ist ‹unnatürlich›, sodass die Dichotomie der Natürlichkeit und der Unnatürlichkeit in diesem Zusammenhang paradox und unpassend erscheint. Konsequenterweise hätten sich die aus Respekt vor dem natürlichen Zeugungsvorgang vorgetragenen Einwände jedenfalls gegen sämtliche Möglichkeiten der Behebung der Unfruchtbarkeit richten müssen.»[183]

Gegen das Unnatürlichkeitsparadox wird eingewendet, dass das Ziel der «Herstellung des ‹natürlichen› Zustands» bei verschiedengeschlechtlichen Paaren nicht mit dem Ziel der Überwindung «natürliche[r] Fortpflanzungshindernisse» verglichen werden könne.[184] Der Einspruch versteht «Natur» bzw. «Natürlichkeit» nicht *deskriptiv* (beobachtbare natürliche Phänomene) oder *ontologisch* (Wesen, Zwecke, Ziele der Natur), sondern *evaluativ* (Wert der Natur). Ist mit dem Natürlichen «das üblicher Weise Erwünschte, für gesund und richtig Gehaltene» oder «Vertraute, Selbstverständliche, Normale»[185] gemeint, löse sich das Paradox auf: «Die Fortpflanzungsmedizin könnte das ‹Natürliche› im Sinne des ‹Vorhandenen› und im konkreten Fall ‹Kranken› zu bekämpfen suchen und sich als Ziel das ‹Natürliche› im Sinn des ‹Gesunden› setzen.»[186] Nach diesem Verständnis ist soziale Infertilität keine Krankheit, weil es keinen körperlichen Zustand von Gesundheit gibt, in dem die Unfruchtbarkeit überwunden wäre. Das Argument demonstriert die Fallhöhe von Werturteilen, die sich auf «die Natur» oder «das Natürliche» berufen. Die Unterscheidung arbeitet nicht mit dem üblichen gesund-krank-Schema, sondern mit der binären Codierung «normal» (gesund = fruchtbar) – «unnormal» (gesund = unfruchtbar) und leitet daraus ein Kriterium fortpflanzungsmedizinischer Behandlungswürdigkeit ab: Unfruchtbarkeit als pathologische Abweichung von natürlicher Fertilität sollte fortpflanzungsmedizinisch behandelt werden im Gegensatz zu Unfruchtbarkeit als soziale Abweichung von gesellschaftlicher Normalität.

4.4 Das Kindeswohl als gesellschaftliches Differenzkriterium?

Das heteronormative Privileg der assistierten Fortpflanzung erfolgt mit Hinweis auf das Kindeswohl, das wiederum aus dem «natürlichen» Geschlechter- und Fortpflanzungsdual abgeleitet wird. Unverkennbar steht hinter der Sorge «um das Wohl des künftigen Kindes» die «Sorge um den Erhalt eines traditionellen, bürgerlichen Familienbildes».[187] Der fortpflanzungsmedizinische Fokus bringt es mit sich, dass die Themen Ehe, Elternschaft und Familie auf Reproduktionsfragen zu-

gespitzt werden, bei denen das Kindeswohl als Fremdkörper erscheint. Daneben gibt es eine Fülle politischer, sozialwissenschaftlicher und -psychologischer Diskurse über gleichgeschleichtliche Elternschaft und Kindeswohl. Die einschlägigen Untersuchungen kommen mehrheitlich zum Ergebnis, dass Kinder von gleichgeschlechtlichen Paaren keine signifikanten Entwicklungsnachteile aufweisen. Auch «[i]m Hinblick auf die Kriterien Geschlechteridentität, sexuelle Orientierung, Geschlechterrollenverhalten und Stigmatisierung unterscheiden sich die von gleichgeschlechtlichen Eltern aufgezogenen Kinder nicht von anderen Kindern».[188] Aber nicht nur über die Studienergebnisse, sondern auch über Studiendesign und -methodik wird kontrovers diskutiert.

Die einschlägigen Studien finden nicht unter Laborbedingungen statt, sondern in einer Wirklichkeit, in der eine Minderheit gleichgeschlechtlicher Paare und Familien einer Mehrheit verschiedengeschlechtlicher Paare und Familien mit unterschiedlichen Meinungen und Überzeugungen gegenüberstehen. Die Perspektive auf das Kindeswohl in konkreten Eltern-Kind-Beziehungen wird stark beeinflusst vom heteronormativen gesellschaftlichen Umfeld. Das schwierige Verhältnis zwischen Verhaltens- und Verhältnisperspektive befördert drei verbreitete Vorurteile:[189] 1. Die elterliche Gleichgeschlechtlichkeit ist ein Nachteil für Kinder; 2. Kinder von gleichgeschlechtlichen Eltern werden von Gleichaltrigen ausgegrenzt und stigmatisiert; 3. die im Vergleich grösseren psychischen Probleme gleichgeschlechtlicher Eltern belasten das Wohlergehen ihrer Kinder. Die ersten beiden Hypothesen suggerieren eine zwiespältige Kausalität. Ein genauerer Blick zeigt, dass die sexuelle Orientierung der Eltern zwar der Anlass für Benachteiligungen der Kinder sein können. Die Gründe liegen «aber nicht in der Homosexualität der Eltern, sondern in den Reaktionen des sozialen Umfelds».[190] Die dritte Hypothese muss ebenfalls vor dem sozialen Umfeld beurteilt werden, genauso wie der Befund, «dass Kinder in gleichgeschlechtlichen Familien mehr als doppelt so oft wegen psychischer/emotionaler Probleme den Arzt aufsuchten […] und auch ADHS bei solchen Kindern doppelt so häufig vertreten sei».[191] Eine mögliche Erklärung für den Befund könnte auch lauten, «dass sich solche Eltern schlicht fürsorglicher und besorgter um ihre Kinder kümmern und sie deshalb öfter Ärzten vorstellen als der Durchschnitt der Eltern».[192] Die Frage, ob die drei Hypothesen Aussagen über das Eltern-Kind-Verhalten treffen oder über die gesellschaftlichen Verhältnisse, in die die Eltern-Kind-Interaktion eingebettet ist, verweist auf eine notorische Ambivalenz des Kindeswohlarguments. In intoleranten Gesellschaften wird es paradoxerweise zum Intoleranzverstärker, weil die Gefährdung des Kindeswohls einen Verzicht auf Elternschaft nahelegt.

Die Selbstverständlichkeit, mit der inzwischen das Kindeswohl diskutiert wird, hat die Frage nach der Relevanz der sexuellen Orientierung der Eltern für das Thema völlig ausgeblendet. Warum werden immer neue Studien durchgeführt, obwohl «es bis heute keinen Hinweis darauf gibt, dass diese Variable irgendeinen Einfluss auf die Befähigung hat, Eltern zu sein»?[193] Die Frage drängt sich umso mehr auf, als andere Eigenschaften nachweisliche Effekte auf das Kindeswohl haben. Positive Faktoren sind etwa ein starker Kinderwunsch, positive, unterstützende Beziehungen oder das elterliche Einkommen. Die Fragwürdigkeit, die sexuelle Orientierung von (möglichen) Eltern aufgrund der (befürchteten) negativen Wirkungen auf das Kindeswohl, zeigt sich unmittelbar, wenn andere Kriterien herangezogen werden. Bekannt ist, dass geringe Familieneinkommen die Bildungschancen, sozioemotionale Entwicklung, psychische und physische Gesundheit der Kinder langfristig negativ beeinflussen. Ebenso zeigen Studien, dass Menschen, die als Kind misshandelt wurden, ein hohes Risiko haben, ihre eigenen Kinder ebenfalls zu misshandeln.[194] Obwohl die Zusammenhänge bekannt und gut untersucht sind, käme weder der Gesetzgeber noch die Medizin auf den Gedanken, solche Menschen von der Fortpflanzung auszuschliessen, weil damit die grund- und menschenrechtlich verbürgten Persönlichkeits- und Freiheitsrechte der betroffenen Personen massiv verletzt würden.

Die Verbindung von elterlicher sexueller Orientierung und Kindeswohl ist aus rechtsethischer Sicht notorisch diskriminierungs- und missbrauchsgefährdet. Das trifft auch auf die «realitätsfremde Stigmatisierung nichtehelicher Lebensgemeinschaften als kindeswohlgefährdend» im Fortpflanzungsmedizingesetz zu. Es «verharrt im institutionellen Denken des 19. Jahrhunderts, verschliesst sich dem Wandel familialer Wirklichkeiten und ist Ausdruck der ungewöhnlichen Persistenz des normativen Leitbildes der natürlichen Einheit biologischer und sozialer Elternschaft, die in der Ehe ihre unauftrennbare Erfüllung finden soll.»[195]

Zusammenfassend kann für das Kindeswohl als Kriterium für die Regulierung des Zugangs zur medizinisch assistierten Fortpflanzung festgehalten werden: 1. Die rechtliche Kategorie der Kindeswohls setzt das geborene Kind als Grundrechtsträger voraus. 2. In fort-

pflanzungsmedizinischen Zusammenhängen kann das Kindeswohl nur eine prospektive Funktion haben, weil nicht das konkrete Wohl, sondern allenfalls die Bedingungen für das mögliche Wohl eines zukünftigen Kindes zur Diskussion stehen. 3. Die heteronormative Selektionsfunktion des Kindeswohls im FMedG beruht auf der unbegründeten und begrifflich-kategorisch unzulässigen Übertragung von biologischen Voraussetzungen und Natürlichkeitsannahmen auf soziale Verhältnisse. 4. Im fortpflanzungsmedizinischen Kontext kann das Kindeswohl nur als negatives Kriterium fungieren, mit dem festgestellt wird, was einem zukünftigen Kind im Blick auf sein Leben auf keinen Fall zugemutet werden darf.

5 Konturen einer theologisch-ethischen Perspektive auf Elternschaft und Kindschaft

5.1 Elternschaft zwischen Wunsch und Wagnis

Die Dialektik des Wünschens begegnet beim Kinderwunsch in doppelter Hinsicht: «Im Wunsch nach Fortpflanzung ist Freiheit und höchste Unfreiheit zugleich begriffen, denn die Zeugenden verpflichten sich selbst – als Eltern – zu einer lebenslangen Verantwortung und den/die Gezeugte/n – als Tochter oder Sohn – zu einer lebenslangen Bindung. Diese radikale Form der Unterwerfung eines Menschen unter ein zugleich leibliches und soziales Schicksal wird seitens der Eltern durch ein Höchstmass an menschlicher Zuwendung und Verantwortung moralisch kompensiert. Beim Kinderwunsch zeigt sich die Dialektik des Wunsches in der Entzogenheit des Angangs der Geburt.»[196] Der Gedanke der Entzogenheit des Anfangs der Geburt nimmt einen Begriff von Hannah Arendt auf, die – im Anschluss an Augustinus – *jede* Geburt als eine Bestätigung der göttlichen Schöpfung des Menschen versteht: Es ist die «Gebürtlichkeit», «kraft derer jeder Mensch einmal als ein einzigartig Neues in der Welt erschienen ist. Wegen dieser Einzigartigkeit, die mit der Tatsache der Geburt gegeben ist, ist es, als würde in jedem Menschen noch einmal der Schöpfungsakt Gottes wiederholt und bestätigt». Durch seine Natalität ist der Mensch «aller Absehbarkeit und Berechenbarkeit» entzogen.[197] Die Geburt als Schöpfung bleibt der Welt entzogen, weil sie die Voraussetzung menschlicher Freiheit «unter der Bedingung der Natalität» bedeutet: «Der Neubeginn, der mit jeder Geburt in die Welt kommt, kann sich in der Welt nur darum zur Geltung bringen, weil dem Neuankömmling die Fähigkeit zukommt, selbst einen neuen Anfang zu machen, d.h. zu handeln.»[198] Arendt versteht die Geburt als kategorischen Einschnitt in die Welt, der den geborenen Menschen von allem Vorangegangenen radikal abtrennt. Diese Zäsur darf nicht als totale Freiheit missverstanden werden. Im Gegenteil, das «Diktat der Geburt»[199] besteht in der «radikale[n] Kontingenz und radikale[n] Determiniertheit»[200] der menschlichen Existenz. Natalität meint die «existenzielle Situation des Kindes zwischen radikaler Vorher- und Fremdbestimmung einerseits und radikaler Offenheit andererseits».[201] In rechtlichen Kategorien gesprochen entspricht der *Autonomie des Kinderwunsches* eine *Heteronomie der Elternschaft.*

Dagegen rekonstruieren medizinische und ethische Diskussionen die menschliche Fortpflanzung als Entscheidungs- und Handlungskaskaden. Als Handlungssubjekte erscheinen die Personen, die eine Rolle in der Inszenierung erhalten. Der Anlass des Kinderwunsches verflüchtigt sich ebenso, wie das Ziel, die Eltern-Kind-Beziehung. Die Konsequenzen einer in dieser Weise sektoralisierten Sicht zeigen sich in der Gegenüberstellung zu biblischen Darstellungen: Erscheint in den Geschichten der Stammväter und -mütter oder der Geburt Jesu die Phase zwischen der Ankündigung der Nachkommenschaft und ihres In-die-Welt-Kommens als Blackbox (biblisch: «Wunder»), blenden die Fortpflanzungsdebatten den eigentlichen Plot der Geschichte des Kinderwunsches und seiner Erfüllung aus. Sie fokussieren auf den Zwischenraum, der aus biblischer Sicht unerheblich erscheint: Eva (Gen 4,25) sieht ihre «natürliche» Schwangerschaft mit Set genauso als Gabe Gottes an, wie die infertile Elisabet (Lk 1,36) und die jungfräuliche Maria (Lk 1,31.34f.) ihre Schwangerschaften als geistgewirkte Gaben. Nicht, wer (Sexualpartner) oder was (Geschlechtsverkehr) die Schwangerschaft (biologisch) *bewirkt* oder auf welchem Weg (partnerschaftlicher Sex, Leihmutterschaft) sie *zustande kommt,* zählt, sondern allein, wer (Gott) das Kind *schenkt,* das aus der Schwangerschaft hervorgeht bzw. wem es sich *verdankt.* Der biblische Zusammenhang lässt sich auch in säkulare Sprache übersetzen: «Denn das wichtigste Element der Elternschaft, die Liebe und Zuneigung zum Kind, entsteht nicht aus einem biologischen Verhältnis, sondern durch ein persönliches Bekenntnis zu einem bestimmten Lebewesen.»[202] In den kirchlich-theologischen Debatten begegnet dagegen eine widersprüchlich anmutende Koinzidenz: Nach der gleichen Bio-Logik, nach der ein historisch-kritischer Liberalismus die Jungfrauengeburt aus biologischer Sicht zum obsoleten Glaubenssatz erklärt, leugnet ein biologi-

scher Biblizismus das menschliche Schöpfungswunder der Geburt und verengt menschliche Fortpflanzung auf eine moralische Handlungsnorm. Das wirft die Fragen auf, mit welcher Begründung dem Schöpfergott der Zutritt zu fortpflanzungsmedizinischen Abteilungen verwehrt wird und warum der naheliegende Gedanke von der Anwesenheit Gottes im Fortpflanzungszentrum Kirche und Theologie so abwegig oder unmöglich erscheint.

Ein medizinisch-biologischer Fokus und ein moralischer Blick zeigen wenig Verständnis für die Fortpflanzung als *Ereignis.* Eine an den biblischen Zeugnissen orientierte Kritik darf nun nicht ihrerseits als ethische Legitimation missverstanden werden. Das Wunder von Zeugung, Schwangerschaft und Geburt, das die Menschen der Bibel bezeugen, lässt sich nicht medizinisch oder ethisch einholen und simulieren. Das Moment der Entzogenheit in der Fortpflanzung ist und bleibt das Inkommensurable des Kinderwunsches und seiner Verwirklichung, von Zeugung und Geburt. Aus biblischer Sicht ist das kein biologischer Vorbehalt oder biologisches Verdikt, sondern das Merkmal der Schöpfung, die der Schöpfer nicht sich selbst überlässt. Eltern verhalten sich nicht widersprüchlich, wenn sie Gott *und* der Fortpflanzungsmedizinerin für die Geburt ihres Kindes danken. Entscheidend ist wem wofür gedankt wird.

Im Mittelpunkt steht nicht die Beurteilung fortpflanzungsmedizinischer Verfahren und Entscheidungen. Zentral ist die Entfaltung der biblisch-theologischen Perspektive auf die fortpflanzungsmedizinische Assistenz. Fortpflanzung im biblisch-theologischen Horizont teilt mit dem Begriff des Wunsches eine Offenheit, die auf *Erwartung* und nicht auf *Erfüllung* setzt. Erwartet wird das gute Handeln Gottes, dass sein Wille geschehe, der sich in der Erfüllung des Kinderwunsches verwirklichen *kann* aber nicht *muss.* Gegen die Tragik des geschöpflichen Lebens, dass die Gabe ausbleiben oder in etwas völlig Unerwartetem bestehen kann, ist kein theologisches, moralisches und medizinisches Kraut gewachsen.

5.2 Familie zwischen Genen und Geschichten

Das in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts etablierte Leitmodell der Kleinfamilie aus Vater, Mutter und ehelichen Kindern ist aus einem «langsamen, viele Jahrhunderte währenden Prozess der Intimisierung»[203] hervorgegangen. Die Mutter trat an die Stelle des «Hausvaters», die zuvor mehr oder weniger selbstverständlich integrierte Amme und Stiefmutter wurden zum bedrohlichen «Fremdkörper der blutsverwandten Kleinfamilie».[204] Der Idee von der Homogenität der Blutsbande korrespondiert die familiäre Hermetik von Ein- und Ausschluss. Dass damals die Frau als Mutter zur familiären Integrationsfigur aufstieg und zugleich als Schwiegermutter und Amme zur massiven Bedrohung wurde, findet heute in der Hervorhebung der biologischen und genetischen Mutterschaft und gleichzeitigen Ablehnung der Ersatzmutterschaft eine Entsprechung. «Bei den Debatten um Homo-Ehe und Reproduktionsmedizin steht nicht nur die Geschlechterordnung, sondern auch das Konzept der Blutsverwandtschaft, auf dem ein über die Jahrhunderte gewachsenes Verständnis von Herkunft und Verknüpfung mit anderen Menschen beruht, auf dem Prüfstand.»[205] Die Attraktivität biologischer und genetischer Erklärungen und daran anschliessender Deutungen folgt der Logik eines naturwissenschaftlich-empirischen Weltbildes.

Hinter dem neuzeitlichen Modell der Kleinfamilie steht eine hybride Verwandtschaftskonzeption aus «Blut und Tinte»:[206] Die biologische Mutter ist *mater certa* durch ihre *biologisch-körperliche Verbindung,* der Vater *pater incertus* durch den *unterschriebenen Vertrag.* Vaterschaft war bis zur Einführung des genetischen Vaterschaftstests in den 1980er Jahren eine reine Rechtskonstruktion, die durch das patrilineare Abstammungsmodell wirkungsvoll abgestützt wurde/werden musste. Dem römisch-christlichen patrilinearen Konzept steht prominent das matrilineare Modell des nachexilischen Judentums gegenüber. Gemäss rabbinischer Religionsdefinition ist «Jude, wer eine Jüdin zur Mutter hat».[207] Parallel läuft häufig die alttestamentliche Patrilinearität bei der Familienzugehörigkeit weiter (Bilinearität). Aus kulturhistorischer Sicht gilt: Blut ist dicker als Wasser, aber das Wort ist mächtiger als Blut.[208] Die Fortpflanzungsmedizin greift in beide Abstammungskonzepte ein: Eizellspende und Ersatzmutterschaft beseitigen die Sicherheit genetisch-biologischer Mutterschaft (durch das Blut[209]), der genetische Vaterschaftstest beseitigt die Unsicherheit der Vaterschaft (durch das Wort) und damit die Unhintergehbarkeit des Konstrukts der vertraglichen Vaterschaft.[210] «Die Technologien der assistierten Empfängnis verändern die traditionelle Familien- und Verwandtschaftsordnung auf fundamentale Weise. Sie lösen das Leitbild des Vaters als biologischer Stammvater und der Mutter als Gebärerin ihres Kindes auf, greifen in den Code familiärer Intimität ein, schaffen Funktionsdoppelungen und neue, oft konflikthafte Figurationen, die

im Skript der Kernfamilie bürgerlicher Prägung nicht vorgesehen sind. Es liegt nahe, aus dieser Entwicklung auf eine tiefe Krise der Familie zu schliessen, die ihre beiden Grundmerkmale zu verlieren scheint: ihren Zusammenhalt und ihre Naturwüchsigkeit.»[211]

In der biblischen Schöpfungsgeschichte wird der Mensch *'ādām* (Mensch, Menschheit) – abgeleitet aus der Wurzel *dām* (rot sein, Boden, Blut, Leben) – als Fleisch und *Blut* (vgl. Jes 58,7) durch Gottes *Wort* geschaffen (Gen 1,26).[212] Das (gesprochene) Wort schafft Blut/Leben. Die Verbindung von Blut/Leben und Wort setzt einen dreidimensionalen Lebensbegriff voraus: 1. Das *objektive* biologische Leben, das von der Biologie beobachtet und beschrieben wird und das Gegenstand medizinischen Handelns ist; 2. das *subjektive* biographische Leben, in dem der Mensch in ein komplexes horizontales und vertikales Beziehungsnetz eingebettet ist; 3. das *eine* geschöpfliche Leben, das in der Teilhabe jedes Geschöpfes am Leben des Schöpfers besteht. Als «das Eine und Selbige, das in der Vielfalt des Lebendigen gegenwärtig ist» markiert es «Gottes verborgene Präsenz im Leben seiner Geschöpfe».[213] Theologische Ethik thematisiert die Aspekte menschlichen Lebens ausgehend von der dritten Dimension des Lebens, die zu jedem Menschen gehört, aber deren Subjekt er nicht ist. Jeder Mensch hat daran Anteil, ohne darüber verfügen zu können. So spricht die Bibel die Menschen als Geschöpfe der göttlichen Schöpfung an. Jede Lebensdimension ist in spezifischer Weise mit dem Wort verbunden: das biologische Leben als *Beschreibungen, Definitionen* und *Kategorisierungen* von Leben (Lebens-, Gesundheits-, Krankheitsbegriffe usw.); das soziale biographische Leben in Gestalt von Erzählungen und normativen Texten (Literatur, Moral, Ethik, Recht) und das teilgebende Leben durch das *gehörte Wort.* Wortlos begegnet nur die erste Dimension des Lebens (Schmerz braucht keine Definition, um wehzutun). Die zweite Lebensdimension ist wesentlich, die dritte vollständig durch das Wort gegeben bzw. vermittelt.

Nach jüdisch-christlichem Verständnis wird die Geschichte Gottes mit seinem Volk wirklich, indem sie erzählt, im mündlichen Gespräch ausgelegt wird und in ihrer Unabgeschlossenheit immer neu- und weitererzählt werden muss, weil sie im Erzählen und mit den Erzählenden voranschreitet.[214] Im Gegensatz zum verschriftlichten Text, der der Person objektiv gegenübertritt und dem Roman, der sein Ende kennt, bleibt die Erzählung auf der Zunge und im Ohr – im Körper, wie das Blut. Die leibhaftige Beziehung begegnet noch im reformierten Schriftverständnis, das eigentlich Hörverständnis heissen müsste, weil es ganz auf das Hören des Wortes Gottes setzt. Weil sich für die Menschen der Bibel Leben in all seinen Manifestationen aus diesem gehörten und erzählten Wort heraus erschliesst, geht für sie das Leben nicht in seiner modernen biologischen Naturalisierung auf. Das gilt auch für die Vorstellungen von «Familie» und «Verwandtschaft».[215] Die Beziehung zwischen Sippen- und Verwandtschaftsverbänden wurde – modern gesprochen – genauso biologisch-genetisch (biologisches Leben) wie sozial (biographisches Leben) konstituiert, vermittelt durch die göttliche Bundesverheissung (teilhabendes Leben). Der Gedanke von der nachgeordneten Bedeutung der sozialen Verwandtschaft gegenüber der genetisch-biologischen entsteht erst mit der auf Intimität und Biologie/Genetik beruhenden Kleinfamilie.

Die narrative Konstruktion von Verwandtschaft erlebt eine beeindruckende Renaissance in der biotechnologischen Gesellschaft. «Gerade die Unterbrechung der Abstammungslinie führt […] dazu, dass diese Lücke mit umso grösserem Aufwand durch symbolische Legitimationen der Zusammengehörigkeit wettgemacht wird. Die produktive Erzählung der Familiengeschichte – im Unterschied zu einem kontingenten, mehr oder weniger gewollten biologischen Ereignis, das diese Geschichte in Gang setzte – soll die Bindung zwischen den Generationen festigen. […] Die wichtigste symbolische Handlung aber, die das Fehlen einer genetischen, auf dem Geschlechtsakt beruhenden Verbindung der Eltern zu ihrem Kind ausgleichen soll, ist das Schreiben, das Verfassen von Lebensgeschichten.»[216] Grundsätzlich ist die Überbrückung von genetischen und biologischen Brüchen zur Herstellung verwandtschaftlicher und sozialer Kontinuität durch Wort und Schrift sehr alt. Bereits die biblischen Genealogien und die Stammbäume von Herrschaftsdynastien greifen auf die Medien zurück, um die Kontinuität der Existenz und Organisation von Sozialverbänden zu sichern.[217] Die symbolische und narrative Legitimation des verwandtschaftlich-sozialen oder herrschaftlich-politischen Status kann alle drei Lebensdimensionen umfassen.[218]

Davon unterschieden sind biographische Lebensgeschichten, die auf Kohärenz und Selbstvergewisserung personaler Identität im Zeitverlauf gerichtet sind.[219] In der *life-story* verbinden sich die beiden Perspektiven von Identität: einerseits *Gleichheit* (lat. *idem* = «identisch», «gleichartig», im Gegensatz zu «verschieden», «veränderlich») und andererseits *Selbstheit* (lat. *ipse* = mit «sich selbst identisch», im Gegensatz zu «anders», «fremd»).[220] Die Schwierigkeit des Identitätsbegriffs besteht in der kulturell tief verankerten Vorstel-

lung von einem Ich-Kern, der ungeachtet aller inneren Wandlungen, Irritationen und (Selbst-)Zweifel stabil bleibt und allen äusseren Entwicklungen, Zufällen und Schicksalsschlägen zum Trotz die Kohärenz des Ich garantiert. Darauf zielen auch Erklärungen, die bestimmte identitätskennzeichnende Verhaltensweisen und Eigenarten aus der biologisch-genetischen Herkunft («Erbanlagen») ableiten. «Vererbung: das ist […] als wenn man mir ein Haus hinterlässt, du bekommst es geschenkt. […] Aber das war kein Geschenk im äusseren Sinne, als wenn ich ein Paket überreiche und sage, ich übergebe dir diese Uhr und dein Sohn wird sie von dir erben, sondern das sind innere Dinge, […] das sind Eigenschaften, die wir nicht beeinflussen können.»[221] Die Vorstellung von der doppelten Determinierung durch die Vergangenheit der kindlichen Erbschaft und der Zukunft durch die elterlichen Erblasserinnen wird mit dem Auseinanderfallen von genetischer, (biologischer) und sozialer Elternschaft unterlaufen.[222] Das Gewissheit und Vertrauen stiftende genetische Band besteht nicht mehr.

Dani Shapiro erfährt im Alter von 54 Jahren durch einen aus einem spontanen Einfall heraus gemachten DNA-Test bei *ancestry.com,* dass sie nicht die biologische Tochter ihres zwei Jahre zuvor verstorbenen Vaters ist, sondern durch eine Samenspende gezeugt worden war.[223] Für die künstliche Befruchtung war der Samen des sozialen Vaters mit dem des Spenders gemischt worden, sodass auch die Eltern die Vaterschaft nicht kannten. In einer jüdischen Familie mit einer innigen Beziehung zu ihrem sozialen Vater aufgewachsen, erinnert sich Dani Shapiro an ihre Kindheit: «Da war immer etwas gewesen, das mir fremd vorkam, schon als Kind stand ich minutenlang vor dem Spiegel, nicht aus Selbstverliebtheit, sondern weil ich nach etwas suchte. Nun wusste ich, was es war.» Nachdem sie den Namen des genetischen Vaters erfahren hatte, schaut sie ein YouTube-Video von ihm: «Das war mein Oh-mein-Gott-Moment: Das sind meine Gesten. Ich sah das Familiäre, Vertraute in einem Fremden.» Sie lernt den damaligen Samenspender kennen und resümiert zurückblickend: «Heute würde ich sagen: Es war, als würde ich erstmals das Land sehen, aus dem ich komme. […] Ich habe mich sehr mit meinen Wurzeln verbunden gefühlt. Nun waren sie gekappt. Es fühlte sich an, als könnte ich wie ein Ballon in den Himmel davongleiten und platzen.»

Die symbolisch vermittelte Identitätssuche der Schriftstellerin über das Medium der Erzählung erlaubt eine Einmischung des Lesepublikums, die nicht durch die Intention der Autorin gestützt ist und werden muss. Bezeichnenderweise beschreibt die jüdische Tochter ihre persönliche Situation mit einer Dislozierungs- resp. Lokalisierungsmetapher, die fest im jüdischen Selbstverständnis verankert ist: einerseits Aufbruch und Blick in das («gelobte») Land (vgl. Dtn 32,49),[224] andererseits Heimatverlust und Heimatlosigkeit (Exil, Diaspora):[225] «Unsere Identitäten werden ja geprägt von den Geschichten, die wir von klein auf über uns und unsere Herkunft erzählt bekommen, und meine Identität beruhte darauf, dass ich das biologische Kind meiner Eltern bin. Da gab es nie einen Zweifel. [...] Ich bin in einem religiösen Haushalt aufgewachsen, ich fühle mich, kulturell gesehen, durch und durch jüdisch.» Quer dazu steht die Konfrontation mit der Geschichte des genetischen Vaters: «Er zeigte mir Familienfotos auf seinem Handy – seine Eltern, seine Grosseltern, meine Vorfahren. Protestantische Landärzte und Anwälte, die kulturell sehr weit von meiner jüdischen Familie entfernt waren.» Wiederum aus kontextualisierender Leseperspektive bietet Shapiro eine Beschreibung ihrer biographischen, familiären und genetischen *Diaspora.* Die im jüdischen Denken tief angelegte Spannung zwischen Heimat und Fremde, Assimilation und Exil begegnet bei der Schriftstellerin auf der affektiv-emotionalen Ebene als doppelter Betrug: «Zu Beginn war ich schon wütend, ich fühlte mich betrogen. Wir haben schliesslich ein Recht, so viel wie möglich über unsere Identität zu wissen, finde ich. […] Es fühlte sich wie Betrug an, meinen biologischen Vater zu treffen. Mein anderer Vater hätte nicht gewollt, dass es zu dieser Begegnung kommt. Das hätte ihn erschüttert.»

Der Konflikt aus der Wissensasymmetrie des Vater-Tochter-Verhältnisses unterstreicht das Recht von Kindern auf ein transparentes Wissen über ihrer Herkunft. Jedes Kind muss wissen dürfen, wenn es wissen will. Aus dem Recht des Kindes auf ein Wissen über seine Herkunft kann aber kein rechtliches bzw. moralisches Verbot einer nichtbiologisch-genetischen Elternschaft abgeleitet werden.[226] Anstatt biologischer Kurzschlüsse betont Shapiro die Beziehungsperspektive: «Was ich mich aber frage, ist, ob es ihn traurig gemacht hätte, wenn er mit Sicherheit gewusst hätte, dass ich nicht sein biologisches Kind bin. […] Wenn ich ihn etwas fragen könnte, dann wäre es das: Hätte es für dich einen Unterschied gemacht?» Die Tochter richtet die sie selbst umtreibende Frage an ihren Vater, ob und wie das Wissen über die eigene Nichtvaterschaft sein Verhältnis zu seiner Tochter beeinflusst hätte. Sie spricht die Person als ihren Vater an, von dem sie weiss, dass sie nicht von ihm abstammt. Methodisch gesprochen dekonstruiert sie die Kategorie des leiblichen Vaters, um ihren sozialen Vater neu in die

Vaterrolle einzusetzen. «Hätte es einen Unterschied gemacht?» lautet die Gretchenfrage multipler Familienkonstellationen.

Shapiros Geschichte bietet keine Erklärung, nicht nur, weil die genetischen Fakten keiner weiteren Erklärung bedürfen, sondern auch, weil das Erzählen nicht auf ein Erklären, sondern auf ein Hören und Verstehen zielt.[227] Konkret geht es um die Exploration von Wegen und Perspektiven, um existenzielle Erfahrungen von Beziehung und Zugehörigkeit kritisch-annehmend *für sich* zu deuten. Die Möglichkeiten, sich solche Erfahrungen als eigene Geschichten anzueignen und zur eigenen Biographie werden zu lassen, liegen in den vorgegebenen Erzählungen verborgen, die nicht die eigenen sind, sondern in die die eigenen Geschichten eingetragen werden. Dahinter steht die sich spätestens mit Sigmund Freud und Erik H. Erikson durchsetzende identitätskritische Einsicht, dass der Mensch weder «Herr im eigenen Haus» ist,[228] noch über eine stabile Ich-Identität verfügt: «Nun widerspricht aber die gesamte menschliche Erfahrung dieser Unveränderlichkeit eines personalen Kerns. Nichts in der inneren Erfahrung entgeht der Veränderung.»[229]

Paul Ricœur bestätigt die Erfahrungen Shapiros. Im Lebenszusammenhang bildet die Erzählung das Vermittlungsmedium zwischen «Beständigkeits- und Veränderungsmerkmalen».[230] Sie ermöglicht eine «Synthese des Heterogenen», in der das Erleben biographischer «Konkordanz»- und «Diskordanz» als kohärente Geschichte komponiert wird.[231] Dabei stehen erzählendende Person und Erzählfigur weder neben der Erzählung, noch ist einer von ihnen der Souverän des Plots. Vielmehr *wird* die Erzählfigur durch die Erzählung zur Protagonistin der Geschichten und damit zu der Person, die die Geschichten erzählt. Darin besteht die selbstreflexive oder therapeutische Funktion autobiographischen Erzählens und Schreibens: Die erzählende resp. schreibende Person rückt in ein symbolisch vermitteltes Verhältnis zu ihrer eigenen Lebensgeschichte. Ricœur spricht von einer riskanten «Neugestaltung» *(refiguration),*[232] dem sich das Selbst in der Erzählung aussetzt und die dem Risiko des Scheiterns und des Identitätsverlusts nicht ausweichen kann. Das unabgeschlossene, voranschreitende Erzählen existenzieller Transformationserfahrungen personaler Identität bestreitet jede Substanzhaftigkeit, Permanenz und Beharrlichkeit des Subjekts. «In diesen Momenten extremer Entbehrung verweist die *Null*-Antwort auf die Frage ‹Wer bin ich?› nicht auf die Nichtigkeit, sondern auf die Nacktheit der Frage selbst.»[233]

Ricœur bezeichnet solche Ich-Transformationen auch als «Konversionen»[234] und öffnet sie für theologische Deutungen. Auf die radikale «Nacktheit der Frage» reagiert Paulus mit seinem Bekenntnis: «Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir» (Gal 2,20) und der Heidelberger Katechismus mit der ersten Antwort, «[d]ass ich mit Leib und Seele im Leben und im Sterben [...] nicht mir [...], sondern meinem getreuen Heiland Jesus Christus gehöre».[235] Der Apostel und die Reformatoren beschreiben kein medizinisches Wunder oder einen medizinisch-pathologischen Zustand, sondern verstricken ihr biologisches und biographisches Leben mit der Teilhabe an dem einen Leben Gottes. Auch Dani Shapiro überschreitet die biologische und biographische Lebensdimension, indem sie ihr genetisches und soziales Erbe – und damit sich selbst – in das narrativ vermittelte Erbe ihrer jüdischen Herkunft stellt. Die Analogien sind prinzipiell nicht auf religiöse Bezüge beschränkt, obwohl die jüdische Erzählkultur paradigmatisch für das dynamische Konzept identitätsstiftender Narrativität steht. Ich-Identität geschieht durch «exzentrische Positionierung»[236] in anderen Erzählungen – über die dritte Lebensdimension –, in die sich buchstäblich zunächst *hineingehört* und anschliessend *hineinerzählt* werden muss. In diesem Sinn befriedigen die biblischen Erzählungen «keine Neugier auf ein Wissen, das von der Wirklichkeit ablenkt oder abstrahiert, in der wir uns befinden […], sie zielen aber auch nicht auf eine Moral oder eine moralisch geordnete Welt, die von jener Botschaft abgetrennt ist – von jener Botschaft, die von dem erzählt, was schon vor unserem Tun und Lassen da ist und was uns das Erzählte weiterleben lässt».[237] Der jüdisch-christliche Glaube «ist als das ‹Drin-Stehen› und Bleiben in einer Story und der ihr gemässen Lebenshaltung immer zugleich das ‹Bewohnen von Perspektiven›. Von ihr aus geschehen alle Interpretationen».[238] Die dritte Dimension des Lebens als Teilhabe am einen Leben des Schöpfers erschliesst sich im Erzählen von Gottes Bundes- und Segenshandeln. Aus christlicher Sicht geht es «um die Grammatik, in der von Gottes Handeln in Jesus Christus zu reden ist, das sich nicht in eine andere, von Menschen disponierte Geschichte einfügen lässt. Es geht um die Grammatik der Erzählungen, in denen Gott in Jesus Christus handelt – und das heisst auf uns und unsere Welt hin, damit seine Geschichte mit uns weitergeht.»[239]

5.3 Der ethische Diskurs über Fortpflanzungsmedizin und Kindeswohl

Themen und Bereiche, in denen generelle rechtliche Regelungen zur Diskussion stehen, sind den Grundsätzen von Diskursivität und Reziprozität in besonderer Weise verpflichtet. Die mangelnde Unterscheidung zwischen Moral und Recht belastet und erschwert viele innerkirchliche Diskurse. Bei Fragen der rechtlichen Regelung der Fortpflanzungsmedizin fliessen zwar die persönlichen Erfahrungen als Kind der eigenen Eltern und als Elternteil der eigenen Kinder mit ein, aber reichen für eine Antwort nicht aus. Die Gestaltung der rechtlichen Ordnung in der liberalen Demokratie verlangt zweierlei: 1. Nicht Freiheiten, sondern Freiheitsbeschränkungen sind begründungspflichtig. 2. Gerecht ist eine politische Ordnung, wenn ihr alle Menschen freiwillig zustimmen können.[240] Rechtstaatliches Recht hat nicht die Aufgabe, die eigenen Lebensansichten zu bestätigen, sondern die Lebensweisen aller Menschen im Rahmen geltenden Rechts zu schützen. Die Legitimität von Gesetzen verlangt nicht, dass alle Personen in der *Sache* einig sind, sondern dass sie ihrer grundsätzlichen *Geltung* zustimmen können.

Kirchliche Äusserungen wollen zur begründeten und reflektierten Urteilsbildung und Entscheidungsfindung beitragen, aber die höchst persönlichen Entscheidungen von betroffenen Personen nicht dekretieren oder ihnen abnehmen. Gesellschaftspolitische Fragen fordern Kirchen in dreierlei Weise heraus: 1. im Blick auf das Spektrum der eigenen Positionen und Überzeugungen; 2. hinsichtlich der eigenen theologisch-ethischen Traditionen und 3. im Kontext der ökumenischen Verbindungen und Verbindlichkeiten. Die drei Perspektiven weisen sowohl Schnittmengen als auch Konfliktlinien auf, die sorgfältig gewichtet werden müssen. Die komplexen, historisch herausgebildeten, kirchlichen Diskurstraditionen bilden eine reiche, gewachsene Reflexionsressource. Spürbar werden zugleich die irritierenden normativen Brüche, die mit den modernen Entwicklungsdynamiken verbunden sind. Deshalb ist für die theologisch-ethische Reflexion aus kirchlicher Sicht die sorgfältige Unterscheidung zwischen empirischen und normativen Fragen unverzichtbar. Genaue Kenntnisse der Sachlage und -verhalte ersetzen nicht die ethische Urteilsfindung, sind aber für sie unverzichtbar.

Je stärker Ansprüche mit einer geltenden Ordnung brechen, desto herausfordernder und dringlicher wird eine sachliche Auseinandersetzung. Das gilt auch für die Fragen der Elternschaft von gleichgeschlechtlichen Paaren und des Kindeswohls: Gleichgeschlechtliche Elternschaft «lässt zu viele Grenzen auf einmal hinter sich: die *ideologische,* da sie die Wichtigkeit entweder von Vätern oder Müttern wissentlich zu missachten scheinen; die *strukturelle,* da sie entweder Ein-Eltern- oder Zwei-Mütter- bzw. Zwei-Väter-Haushalte befürworten; und schliesslich die *biogenetische,* da sie die «natürliche» Fortpflanzung umgehen.»[241]

Für die theologisch-ethische Auslegeordnung der kirchlichen Diskussion über gleichgeschlechtliche Elternschaft und Kindeswohl aus bundestheologischer Perspektive rückt die Frage nach der Vermittlung der *autonomieethischen Rechtsperspektive* und der *biblisch-theologischen Beziehungsperspektive* ins Zentrum. Dahinter steht eine Konfliktkonstellation, die sich durch die gesamte neuzeitliche Theologiegeschichte zieht und das Thema vor einem äusserst komplexen theologisch-ethischen Diskurshorizont positioniert. Ein Aspekt, die anthropologische Frage nach den jeweiligen Menschenbildern, rückt Theologie und Recht in ein konstruktives Spannungsverhältnis. Das zeigt sich bereits darin, dass der in der rechtswissenschaftlichen Diskussion prominente Ausdruck der reproduktiven Autonomie in theologisch-ethischen und kirchlichen Diskussionen vermieden oder pejorativ verwendet wird. Vorbehalte bestehen einerseits gegenüber dem autonomietheoretisch begründeten Recht auf Fortpflanzung und andererseits gegenüber der Bezeichnung der Fortpflanzung als *Reproduktion.* Widersprochen wird einem höchst persönlichen Recht auf Fortpflanzung als einem «planmässig realisierbare[n] Projekt, das in seinen Grundkoordinaten form- und steuerbar wird und schliesslich den Forderungscharakter eines Auftrags oder gar einer Bestellung annehmen kann».[242]

Eine ähnliche Kritik bestimmte lange Zeit auch kirchliche Stellungnahmen über die konfessionellen Grenzen hinweg. Im Zentrum steht der Konflikt um die Grenzen der Verfügbarkeit gegenwärtigen und zukünftigen Lebens. Nun wäre es unredlich, alle berechtigten und diskussionswürdigen Vorbehalte gegen die modernen Biotechnologien den Kinderwünschen gleichgeschlechtlicher Paare aufzubürden.[243] Stattdessen gilt für sie die gleiche Unterstellung, die fraglos für die natürliche Fortpflanzung gilt: Ein Paar, dass sich ein Kind wünscht, will nicht über ein Leben verfügen, sondern ein Kind bekommen. Dass die Fortpflanzung in den meisten Fällen privat, fernab jeder Öffentlichkeit realisiert wird und manchmal nur mit Hilfe medizinischer Verfahren oder anderer Unterstützung verwirklicht werden kann, sagt nichts über die Ernsthaftigkeit und die Berechtigung des Kinderwunsches aus. Ebenso wenig legt

«die Natur» die Grenzen menschlicher Wünsche fest oder entscheidet über deren Angemessenheit. Sie «verhält sich» einfach häufig nicht so, wie es sich Menschen wünschen.

Ethisch anspruchsvoll ist dagegen die Frage nach dem Verhältnis zwischen wünschenden Eltern und gewünschtem Kind. Bei der Diskussion des Fortpflanzungsmedizinrechts zeigten sich zwei Eigenarten der rechtlichen Betrachtung: Einerseits schützt das Recht zwar die Interessen aller Beteiligten in gleicher Weise, aber setzt die Geburt als Bedingung für die persönliche Grundrechtsträgerschaft voraus. Entsprechend zurückhaltend verhält es sich gegenüber dem vorgeburtlichen Leben. Andererseits führt die streng individualistisch gedachte Autonomiekonzeption der Person dazu, dass Eltern und Kind als Rechtsträger unverbunden nebeneinanderstehen oder sogar in ein Konkurrenzverhältnis divergierender Interessen rücken. Das Selbstbestimmungsparadigma nötigt dazu, die Familienmitglieder methodisch zu trennen und isoliert zu betrachten. Die Elternteile und das Kind werden gewissermassen in den Naturzustand versetzt, aus dem die politische Philosophie der Neuzeit hervorgegangen ist: die vereinzelte Person, für die jede andere als möglicher Feind erscheint und vor der sie nur vertragliche Vereinbarungen auf der Grundlage staatlicher Gesetze schützen.

Eine solche Perspektive greift zu kurz, weil sie genau das ausschliesst, was Eltern-, Kindschaft und Familie ausmacht. Wie wird aus Familienmitgliedern eine Beziehung, die sie nicht in jedem Fall freiwillig eingehen und die sie, jede Person für sich, wesentlich ausmacht und bestimmt? Wie können selbstbestimmte Personen als Paar – biblisch gesprochen – «eins» und «ein Fleisch» werden (Mt 19,5f.) und was macht das mit ihrer persönlichen Freiheit? Die liberale Antwort lautet, dass sie sich aus freien Stücken – selbstbestimmt – der jeweils anderen Person hingeben, ohne dass ihr Autonomiestatus davon tangiert wird. Beschrieben wird ein Vertragsverhältnis, das von affektiven Liebes- und Fürsorgebeziehungen kategorisch unterschieden ist. Vor allem entspricht es nicht der Situation des Kindes, das in zunächst völliger Abhängigkeit von den Eltern und vollständigem Angewiesensein auf ihre Liebe und Fürsorge lebt. Das existenzielle Bezogensein des Kindes auf die Eltern ist so fundamental, dass sogar die Freiwilligkeit des elterlichen Verhaltens gegenüber ihrem Kind fraglich wird. Die Autonomieperspektive reicht nicht aus, um Eltern-Kind-Verhältnisse angemessen zu erfassen. Sie greift zu kurz im Blick sowohl auf das wesentlich stellvertretende elterliche Handeln für ihr Kind, als auch auf die existenzielle Abhängigkeit des Kindes von seinen Eltern. «Wo die Berufung auf die individuelle Autonomie eine zentrale oder entscheidende Rolle spielt für die Entscheidung, Kinder zu haben, können die Interessen der Schwachen und Verletzlichen der Selbstentfaltung und den Präferenzen der relativ Mächtigen untergeordnet werden. Daraus folgt […], dass die individuelle Autonomie keine uneingeschränkten reproduktiven Rechte begründen kann.»[244] Eine streng individualistisch gedachte reproduktive Autonomie verkennt den «Wert körperlicher Integrität (zum Beispiel im Hinblick auf die besondere körperliche Dimension des weiblichen Beitrags zur Fortpflanzung) sowie die Bedeutung interpersonaler Beziehungen, die durch verschiedene reprogenetische Praktiken sowohl erzeugt als auch unterbunden werden können».[245]

Daraus folgt aber keine Zurückweisung der Fortpflanzungsfreiheit. Vielmehr müssen individuelle Freiheitsansprüche relational nicht aus der Perspektive einsamer Subjekte, sondern im Kontext gelebter Beziehungen bestimmt werden.[246] Eltern-Kind-Beziehungen sind Verhältnisse besonderer Art: «Weder Tausch noch Vertrag noch Reziprozität machen den Kern dieses Verhältnisses aus, sondern die besondere Qualität einer Beziehung, die umfassend ist in der Fürsorge […]. […] Bereits die Entscheidung dafür, Eltern zu werden – gleich durch welche Methode – enthält eine Selbstbindung, die einer anderen Logik gehorcht als interessenbezogene Entscheidungen; sie will von vornherein den Raum schaffen, in dem sich eine Beziehung entwickeln und wachsen kann.»[247] Darüber hinaus sind und bleiben Zeugung, Schwangerschaft und Geburt ein medizinisch nicht zu eliminierendes Wagnis. «[A]uch im Fall einer Behandlung ist das mit Hilfe erzeugte Kind trotz aller Aktivitäten nicht ein Produkt, sondern ein Geschenk.»[248] Die Geburt eines Kindes ist keine Tat, weder der gebärenden Mutter noch des geborenen Kindes, sondern ein Empfangen der Welt für das Kind und des Kindes für die Welt. Sie ist nicht das *Ergebnis* elterlicher und medizinischer Urteile und Entscheidungen, sondern ein *Ereignis* eigener Art, das selbst noch über den Wunsch der Elternschaft hinausgeht. Die spezifisch biblisch-christliche Sicht von Zeugung und Geburt begegnet in der paulinischen Bezeichnung der korinthischen Gemeindemitglieder als «in Christus […] durch das Evangelium» Gezeugte (1Kor 4,15: *egennēsa*). Wenn die Reformation die Familie als Kirche im Kleinen betrachtete, dann kann in Analogie zum reformierten Dienstverständnis als *verbi divini ministerium* von Elternschaft als *vitae divinae ministerium* gesprochen werden.» In weiterer anthropologischer Perspektive spiegelt sich darin die Einsicht vom Menschen, der um das

Anfangen weiss, aber «seinen Anfang nicht hat».[249] Im Blick auf Eltern-Kind-Beziehungen folgt daraus eine spezifische Perspektive des Gegebenseins, die drei Schlüsselelemente unserer moralischen Landschaft wachhält: «Demut, Verantwortung und Solidarität. […] In einer sozialen Welt, die Beherrschung und Kontrolle schätzt, ist Elternschaft eine Schule der Demut. Dass uns unsere Kinder viel bedeuten, wir uns jedoch nicht aussuchen können, welche wir wollen, lehrt Eltern, für das Unerbetene offen zu sein. Diese Offenheit ist eine Haltung, die zu bekräftigen sich lohnt, nicht nur in den Familien, sondern auch in der übrigen Welt. Sie lädt uns ein, das Unerbetene zu ertragen, mit Unstimmigkeit zu leben, den Drang zum Kontrollieren zu zügeln.»[250]

6 Schluss

Ethische Reflexion hat nicht die Aufgabe, konkrete Entscheidungen zu fällen oder vorwegzunehmen. Sie kann aber die ethischen Konfliktlagen identifizieren, die Probleme analysieren und Wege der Entscheidungsfindung strukturieren. Auf dieser Grundlage können Punkte festgehalten werden, die sich aus den vorangegangenen Überlegungen ergeben und grundsätzlich Relevanz beanspruchen:

1. Aus evangelisch-reformierter Sicht gehören Ehe und Familie als Beziehungsformen in den Raum von Gottes Bundeshandeln.

2. Die biologischen und biographischen Aspekte des menschlichen Lebens sind theologisch-ethisch im Horizont des Lebens als Teilgabe des Schöpfers zu thematisieren.

3. Gottes schöpferisches Bundes- und Segenshandeln zeigt sich nicht in biologischer Kausalität und genetischer Genealogie, sondern erschliesst sich wesentlich narrativ in den Geschichten von Gottes Mitsein mit seinen Geschöpfen.

4. Die reformierte Grundüberzeugung, dass Jesus Christus der Herr der Kirche *und* der Herr der Welt ist, schliesst die Fortpflanzungsmedizin ein. Gottes Segenshandeln und medizinisch-assistierte Fortpflanzung schliessen sich nicht aus.

5. Die biblisch-christliche Sicht auf das Kind als Gabe wird von zwei Seiten bedroht: technologisch durch die immer weitergehenden Eingriffsmöglichkeiten und moralisch durch die Bewertung der Entscheidungen, die der Geburt eines Kindes vorausgehen.

6. Alle Kinder haben das *gleiche* Recht darauf, dass ihre Eltern als *ihre* Eltern und sie als Kinder *ihrer* Eltern anerkannt werden.

7. Für zukünftige Kinder sind Lebensverhältnisse nicht deshalb erstrebenswert, weil wir selbst darin aufgewachsen sind. Das Kindeswohl darf nicht zum Vehikel für die eigene Ehe-, Eltern- und Familienmoral werden. Die kirchlichen Praktiken der liturgischen und rituellen Begleitung müssen sich, theologisch sorgfältig reflektiert und begründet, dem Wandel der Lebensverhältnisse stellen.

8. Mit der Verschiebung der Grenzen der Unverfügbarkeit weiten sich die Entscheidungs- und Verantwortungsräume aus und riskieren eine moralische und soziale Überforderung.

9. Ungewollte Kinderlosigkeit und unerfüllte Kinderwünsche haben medizinische und soziale Ursachen und müssen als existenzielles Schicksal, das alle Aspekte der Person ergreift, wahr- und ernstgenommen werden.

10. Der Neuanfang mit jeder Geburt gründet in der Zusage: «Bevor ich dich gebildet im Mutterleib, habe ich dich gekannt» (Jer 1,5). Fortpflanzungsmedizinisches Handeln ist daran zu orientieren, dass sich die Menschen, die daraus hervorgehen, immer und unmittelbar als Geschöpfe Gottes verstehen und erleben und von ihren Mitmenschen als solche wahrgenommen werden.

Anmerkungen

1 Matthias Claudius an seine Frau Rebekka zur silbernen Hochzeit (1797): Matthias Claudius, Sämtliche Werke, München 1968, 472.

2 Hans G. Ulrich, Wie Geschöpfe leben. Konturen evangelischer Ethik, Münster 2005, 316f.

3 Zur Leitbildfunktion der Ehe vgl. die Stellungnahmen der Evangelischen Kirche in Deutschland: EKD, Soll es künftig kirchlich geschlossene Ehen geben, die nicht zugleich Ehen im bürgerlich-rechtlichen Sinne sind? Zum evangelischen Verständnis von Ehe und Eheschliessung. Eine gutachtliche Äusserung. EKD-Texte 101, Hannover 2009; dies., Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Gütersloh 2013; dies., Zwischen Autonomie und Angewiesenheit – die Orientierungshilfe der EKD in der Kontroverse, Hannover 2013.

4 vgl. Reiner Anselm/Peter Dabrock, Die Lebensform als «Leitbild» für Ehe und Partnerschaft: Konrad Hilpert/Bernhard Laux (Hg.), Leitbild am Ende? Der Streit um Ehe und Familie, Freiburg/Br. 2014, 103–116 (103).

5 GEKE, «Bevor ich Dich im Mutterleib gebildet habe ...» Eine Orientierungshilfe zu ethischen Fragen der Reproduktionsmedizin des Rates der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE), Wien 2017, 22.

6 GEKE, Mutterleib, 38.

7 Für einen Überblick vgl. Michael U. Braunschweig, Ehe und Familie im Wandel – Entwicklungen in Recht und Politik: ders./Isabelle Noth/Mathias Tanner (Hg.), Gleichgeschlechtliche Liebe und die Kirchen. Zum Umgang mit homosexuellen Partnerschaften, Zürich 2021, 13–36.

8 SEK, Vernehmlassungsantwort des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes. Bericht über die rechtliche Situation gleichgeschlechtlicher Paare (ISE-Texte 4/00): ISE aktuell I/2000, 14; zu den folgenden Hinweisen vgl. SEK, Gleichgeschlechtliche Paare. Ethische Orientierung zum «Bundesgesetz über die eingetragene Partnerschaft gleichgeschlechtlicher Paare», 2., überarb. Aufl., Bern 2008, 10–14.

9 Vgl. Theologische Kommission des SEK (Hg.), Unterwegs zu neuen Horizonten. Gleichgeschlechtlichkeit. Überlegungen und Gesprächsanstösse zu den Stellungnahmen der Evangelischen Kirchen der Schweiz, Bern 2001; Evangelisch-Reformierten Kirchen Bern-Jura, Arbeitsmappe Gleichgeschlechtlichkeit, Bern 1996; Hans-Balz Peter/Roland Campiche/Hans-Ulrich Germann (Hg.), Ehe und Familie für homosexuelle Paare? Rechtliche und ethische Aspekte, Studien und Berichte aus dem Institut für Sozialethik 49, Bern 1995.

10 SEK, Bericht, 14.

11 Vgl. SEK, Paare.

12 Vgl. hier und zum Folgenden die Zusammenfassung in SEK, Paare, 38–41.

13 SEK, Paare, 41.

14 Vgl. SEK, Paare, 33f.

15 SEK, Paare, 30.

16 SEK, Protokoll der Abgeordnetenversammlung vom 16.–18. Juni 2019 in Winterthur, 83.

17 SEK, Protokoll der Abgeordnetenversammlung vom 4.–5. November 2019 in Bern, 87.

18 Ob und inwieweit die Gewissensfreiheit von Pfarrpersonen im Blick auf die Trauung gleichgeschlechtlicher Paare mit dem Diskriminierungsverbot von Art. 261bis StGB und der EKS-Verfassung kollidiert, ist eine nicht abschliessend geklärte Frage.

19 Vgl. Thomas Gutmann, Mutterschaft zwischen ‹Natur› und Selbstbestimmung. Preprints and Working Papers of the Centre for Advanced Study in Bioethics, Münster 2016/90, 7–9.

20 Vgl. dazu die grundlegenden Überlegungen von Marco Hofheinz, Im Bund. Theologische Impulse zur Sexual- und Sozialethik, Solingen 2020; ders., «… der Bund und die Treue hält ewiglich». Der Bund als Grundmetapher einer theologischen Ethik: ZThK 117/2020, 164–195; neben der in diesen Texten angegebenen Literatur vgl. auch Peter Opitz, Heinrich Bullinger als Theologe. Eine Studie zu den «Dekaden», Zürich 2004, 317–352; Lukas Vischer, ... einen Bund mit euch und allen lebenden Wesen: Emidio Campi/Peter Opitz (Hg.), Heinrich Bullinger. Life – Thought – Influence. Zurich, Aug. 25–29, 2004. International Congress Heinrich Bullinger (1504–1575), Volume II, Zürich 2007, 961–976 und zu Calvins Gnadenbund als hermeneutischer Kategorie: ders., Calvins theologische Hermeneutik, Neukirchen-Vluyn 1994, 202–229; zu Bullingers Eheverständnis vgl. Frank Mathwig, Wie viel Segen für welche Ehe? Die aktuelle Ehediskussion in der Schweiz aus reformiert-kirchlicher Sicht: ThZ 75/2019, 210–239 (und die dort diskutierte Literatur); leicht überarbeitet wiederabgedruckt in: Michael U. Braunschweig/Isabelle Noth/Mathias Tanner (Hg.), Gleichgeschlechtliche Liebe und die Kirchen. Zum Umgang mit homosexuellen Partnerschaften, Zürich 2021, 143–185.

21 Opitz, Bullinger, 327f. (Zitat Bullinger, HBTS 2,82).

22 Die Barmer Theologische Erklärung: Georg Plasger/Matthias Freudenberg (Hg.), Reformierte Bekenntnisschriften. Eine Auswahl von den Anfängen bis zur Gegenwart, Göttingen 2005, 243.

23 Das wesentlich von Karl Barth in seiner Kirchlichen Dogmatik profilierte reformierte Verständnis wendet sich kritisch gegen ein tendenziell dualistisches Verständnis von Natur- und Gnadenbund in der Föderaltheologie des 17. Jahrhunderts; vgl. Eberhard Busch, Der eine Gnadenbund Gottes. Karl Barths neue Föderaltheologie: ThQ 176/1996, 341–354.

24 Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. III/1; Die Lehre von der Schöpfung, Zollikon-Zürich 1945, 103.258. Der Leitsatz zu § 41 «Schöpfung und Bund» präzisiert: «Die Absicht und also auch der Sinn der Schöpfung ist aber nach diesem Zeugnis die Ermöglichung der Geschichte des Bundes Gottes mit den Menschen, die in Jesus Christus ihren Anfang, ihre Mitte und ihr Ende hat: Die Geschichte dieses Bundes ist ebenso das Ziel der Schöpfung wie die Schöpfung selbst der Anfang dieser Geschichte ist.»

25 Christian Link, Schöpfung. Ein theologischer Entwurf im Gegenüber von Naturwissenschaft und Ökologie, Neukirchen-Vluyn 2012, 265; mit Zitat von Eberhard Jüngel, Die Möglichkeit theologischer Anthropologie auf dem Grund der Analogie: ders. Barth-Studien, Gütersloh 1982, 210–232 (218).

26 Vgl. Magdalene L. Frettlöh, Theologie des Segens. Biblische und dogmatische Wahrnehmungen, Gütersloh ^{4}2002, 353–372. Explizit segnet Gott die Fische und Vögel (Gen 1,22), sowie die Menschen (Gen 1,28a), wobei Gott zu letzteren direkt in Beziehung tritt, indem er sie anspricht (G 1,28b).

27 Hans-Joachim Kraus, Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie, Neukirchen-Vluyn 1983, 172.

28 Heinrich Bullinger, Der christliche Ehestand: ders., Schriften I, Zürich 2004, 417–575 (437).

29 Johannes Calvin, De Ordonnances ecclésiastiques. CStA, Bd. 2, Neukirchen-Vluyn 1997, 227–279 (263).

30 Bullinger, Ehestand, 511.

31 Vgl. Max L. Stackhouse, Golbalization, Faith and Theological Education: Theological Education 35/1999, 67–77 (76): «However, a covenant is different form a contract in that the terms of agreement and mutual promise are established by God […]. God ist always the party to covenant an sets its terms.»

32 Vgl. Mathwig, Segen, 228.

33 Bullinger, Ehestand, 435.

34 Calvin, Kommentar zu Maleachi 2,14; zit. n. John Witte Jr., Zwischen Sakrament und Vertrag. Ehe als Bund im Genf Johannes Calvins: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 84/1998, 386–469 (421).

35 Daran muss aus evangelisch-reformierter Perspektive festgehalten werden. Wichtig ist die Unterscheidung zwischen dem ordnungstheologischen Gedanken von der Stiftung der *Institution* Ehe und der Wahrnehmung der *konkreten* Eheschliessung als die von Gott gewirkte; vgl. dazu die breite Kontroverse in Deutschland: EKD, Autonomie; EKD, Autonomie Kontroverse.

36 Witte, Sakrament, 421. Das Originalzitat von Calvin aus seiner Auslegung des Buchs Maleachi lautet: «Significat his verbis ita contrahi inter virum et mulierem coniugium, ut Deus praesideat et stipuletur ab utroque fidem mutuam. [...] Sic etiam Malachias statuit Deum quasi stipulatorem, qui coniungat sua autoritate virum uxori et sanciat illam societatem.» (Praelectionum in duodecim prophetas minores. Pars ultima: Sophonias – Malachias: CO 45, col. 452)

37 Gegen eine exklusive Verortung der Sexualität in der Ehe aus reformierter Sicht argumentieren Jan Milič Lochman, Wegweisung der Freiheit. Die Zehn Gebote, Stuttgart 1995, 100–113; Marco Hofheinz, Kein Sex vor der Ehe? Theologisch-ethische Überlegungen zu einer schriftgemässen Sexualethik: ZThG 20/2015, 78–103; ders., Bund, 35–41.

38 Hofheinz, Bund, 61.

39 Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. III/4: Die Lehre von der Schöpfung, Zollikon-Zürich 1951, 221f.

40 Lochman, Wegweisung, 112.

41 Kraus, Theologie, 172.

42 Zum Folgenden Hofheinz, Bund, 69–72.

43 Der Existenzbegriff verweist auf eine ontologiekritische Perspektive. Die Mahnung von Martin Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen [11]1967, 118, «‹Mit› und ‹Auch› [von *«Mitdasein»* und «Auch-da-sein»] sind existenzial und nicht kategorial zu verstehen» wendet Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. II/1: Die Lehr von Gott, Zollikon-Zürich [3]1948, 657, theologisch, «wenn die Theologie es entschlossen wagt, *Theologie* und also nicht *Ontologie* zu sein, wenn also *schon die Frage* nach einer Gott gegenüber Bedingungen schaffenden kreatürlichen Freiheit gar nicht auftauchen kann».

44 Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. I/2: Die Lehre vom Wort Gottes, Zollikon-Zürich [3]1945, 88.

45 Hans-Joachim Kraus, Gottes Bund: RKZ 120/1979, 234–237 (237).

46 Vgl. im Anschluss an Karl Barth grundlegend Dominik A. Becker, Sein in der Begegnung. Menschen mit (Alzheimer-) Demenz als Herausforderung theologischer Anthropologie und Ethik. Überarbeitet und herausgegeben von Georg Plasger, Berlin 2010, 197–276.

47 Zur Bedeutung der Wiederholung für den Bund und die Treue vgl. Christoph Menke, die Lehre des Exodus. Der Auszug aus der Knechtschaft: Merkur 70/2016, 47–54 (52f.).

48 Barth, KD III/2, 673.

49 Barth, KD III/2, 209.

50 Karl Barth, Die kirchliche Dogmatik, Bd. IV/1: Die Lehre von der Versöhnung, Zollikon-Zürich 1953, 94.

51 Barth, KD III/2, 297.

52 Jean-Luc Nancy, singulär plural sein, Berlin 2005, 101. Die Konsequenzen der radikalisierten Subjektkritik Heideggers bei Jean-Luc Nancy gegenüber Emanuel Levinas für die Bundestheologie sind bisher theologisch nicht zur Kenntnis genommen worden; vgl. aber Philipp Stoellger, «Mit-Teilung und Mit-Sein: Gemeinschaft aus ‹Neigung› zum Anderen. Zu Nancys Dekonstruktion der Gemeinschaft»: Elke Bippus/Jörg Huber/Dorothee Richter (Hg.), ‹Mit-Sein›. Gemeinschaft – ontologische und politische Perspektivierungen, Zürich, New York 2010, 45–64.

53 Hofheinz, Bund, 45; vgl. Jean-Luc Nancy, Die undarstellbare Gemeinschaft, Stuttgart 1988, 36, der im Blick auf den Tod als Unmöglichkeit der Immanenz von der «Offenbarung des Mit-Seins oder Miteinander-Seins» spricht.

54 Hierher gehört die Beobachtung, dass sich bei Barth nicht Menschen, sondern die Geschichten von Menschen begegnen, wobei der Geschichtsbegriff sowohl auf die narrative Vermittlung als auch auf die dynamische Dimension von Ereignis, Widerfahrnis und Handlung verweist. Die Form der *Selbst-mit-teilung* ist das exklusive Privileg Gottes.

55 Jochen Denker, «Erdet die Ehe!» Auf der Suche nach gemeinschaftsgerechten Lebensformen, 5: https://www.reformiert-info.de/daten/File/Upload/doc-158-1.pdf (18.3.2022).

56 Stoellger, Mit-Teilung, 51: «Wenn neutestamentlich vom ‹Reich Gottes› die Rede ist – ist nicht von ‹Mächten dieser Welt› die Rede, sondern von einer kommenden Welt und einer kommenden Gemeinschaft. Denn dieses Reich ‹ist im Kommen›. Das Medium der Wahl dafür sind die Gleichnisse. Denn das Reich Gottes kommt ‹im Gleichnis als Gleichnis zur Sprache› und darin zur Welt. Es ist nicht nur gleichnishaft davon die Rede, im verzerrten Spiegel, sondern seine Art und Weise des Kommens ist wesentlich an die Form des Gleichnisses gebunden. Das Wie der Wahrheit (oder das Wie der Gemeinschaft) ist die Performanz der Gleichnisse. Und die funktionieren wie ein guter Witz: Sie versammeln die Hörer auf die Pointe hin, in der sie nicht nicht lachen können».

57 Karl Barth, Ethik I. Vorlesung Münster Sommersemester 1928, wiederholt in Bonn, Sommersemester 1930. GA II/2, Zürich 1973, 412.

58 Frettlöh, Theologie, 363.

59 Frettlöh, Theologie, 352; mit Verweis auf Johannes Fischer, Wie wird Geschichte als Handeln Gottes offenbar? Zur Bedeutung der Anwesenheit Gottes im Offenbarungsgeschehen: ZThK 88/1991, 211–231 (220).

60 Barth, KD III/1, 86.

61 Vgl. Barth, KD III/1, 84f.; Christian Link, Chr. Link, Die theologischen Entscheidungen der Schöpfungslehre Karl Barths: Michael Beintker/Christian Link/Michael Trowitsch (Hg.), Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen (1935–1950), Zürich 2010, 137–159 (150f.).

62 Vgl. Michael Coors, Vom Lesen der Bibel als Heiliger Schrift. Zur Grundlegung einer theologischen Schriftlehre: NZSth 45/2003, 328–345 (341): «Dasjenige Verstehen der Bibel, das selber keine Interpretation, sondern etwas einer Reaktion Ähnliches ist, ist ein Verstehen der Bibel als Heiliger Schrift im Heiligen Geist. Dieses pneumatologische Wortereignis konstituiert die Praxis des Lesens der Bibel als Heiliger Schrift».

63 Dietrich Ritschl, Die Herausforderung von Kirche und Gesellschaft durch medizin-ethische Probleme. Ein Exposé zu einer Landkarte der medizinischen Ethik: ders., Konzepte. Ökumene, Medizin, Ethik. Gesammelte Aufsätze, München 1986, 213–244 (226).

64 Dietrich Ritschl, Die Protestanten und das Wort: ders., Theorie und Konkretion in der Ökumenischen Theologie. Kann es eine Hermeneutik des Vertrauens inmitten differierender semiotischer Systeme geben?, Münster 2005, 159–163 (163).

65 Vgl. Matthias Konradt, Worum geht es in der Ethik des Neuen Testaments? Konzeptionelle Überlegungen zur Analyse und Reflexion ethischer Perspektiven im Neuen Testament: Helmut Schwier (Hg.), Ethische und politische Predigt, Beiträge zu einer homiletischen Herausforderung, Leipzig 2015, 61–86 (66): «Zu einer reflektierten Analyse der inhaltlichen Bestimmung des Handelns gehört aber vor allem, dass konkrete Einzelweisungen von übergreifenden Handlungsperspektiven her zu durchdringen und im Konfliktfall auch zu kritisieren sind. Nur so kann man auch wirkungsvoll dem Problem miteinander konfligierender ethischer Positionen im Neuen Testament begegnen.»

66 Dietrich Ritschl, Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, München ^{2}1988, 55.

67 Frettlöh, Theologie, 378f.

68 Vgl. Opitz, Bullinger, 321–323.

69 Vgl. Opitz, Bullinger, 323–326.

70 Opitz, Bullinger, 325.

71 Lochman, Wegweisung, 106.

72 Vgl. Lochman, Wegweisung, 15–17: Die biblischen Weisungen – allen voran der Dekalog – sind kein «allgemein und zeitlos konzipierter *codex iuris moralis*», sondern eine *«magna charta der Befreiung»,* die keine «vor-christliche» Gesetzlichkeit restituiert.

73 Bernhard Schlink, Die überforderte Menschenwürde: ders., Vergewisserungen. Über Politik, Recht, Schreiben und Glauben, Zürich 2005, 125–136 (125f.).

74 Vgl. Barbara Duden, Frauen-«Körper»: Erfahrung und Diskurs (1970–2004): Ruth Becker/Beate Kortendiek (Hg.), Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie, Wiesbaden 2010, 601–615.

75 Vgl. Frank Mathwig, Das Kind beim Namen nennen?! Zur metaphorischen Sprache in der Bioethik: Marco Hofheinz/Michael Coors (Hg.), Die Moral von der Geschicht' … Ethik und Erzählung in Medizin und Pflege, Leipzig 2016, 127–147.

76 Vgl. Marcel Mauss, Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, Frankfurt/M. 1990, 33.

77 Dieter Birnbacher, Tod, Berlin 2017, 4.

78 Michelle Cottier, Elternschaft im Zeitalter der globalisierten Biotechnologie: Leihmutterschaft, Eizell- und Embryonenspende im Rechtsvergleich: Ingeborg Schwenzer/Andrea Büchler/Roland Fankhauser (Hg.), Siebte Schweizer Familienrecht§ Tage, 23./24. Januar 2014 in Basel, Bern 2014, 3–40 (5).

79 Peter Dabrock, Bioethik des Menschen: Wolfgang Huber/Thorsten Meireis/Hans-Richard Reuter (Hg.), Handbuch evangelischer Ethik, München 2015, 517–583 (520).

80 Vgl. Peter Dabrock, Playing God? Synthetic biology as a theological and ethical challenge: Systems and Synthetic Biology 3/2009, 47–54.

81 Andreas Bernard, Kinder machen. Neue Reproduktionstechnologien und die Ordnung der Familie. Samenspender, Leihmütter, Künstliche Befruchtung, Frankfurt/M. 2014, 249.

82 Vor der Einführung der Insemination und IVF konnte der unerfüllte Kinderwunsch nicht an die Medizin, sondern praktisch nur an eine Ersatzmutter oder als Hoffnung an eine übermenschliche Instanz adressiert werden.

83 Zur religiösen Bedeutungszuschreibung vgl. Christina von Braun, Bild und Geschlecht in den drei «Religionen des Buches»: Judentum, Christentum, Islam: Paragrana 20/2011, H. 2, 28–40 und grundsätzlich dies., Blutsbande. Verwandtschaft als Kulturgeschichte, Berlin 2018.

84 Vgl. Barbara Duden, Geschichte der Ungeborenen. Zur Erfahrungs- und Wissenschaftsgeschichte von Schwangerschaft, 17.–20. Jahrhundert, Göttingen 2002.

85 Bernard, Kinder, 247.

86 Vgl. Christiane König, Reproduzieren: Netzwerk Körper (Hg.), What Can A Body Do? Praktiken des Körpers in den Kulturwissenschaften. Praktiken, Frankfurt/M. 2012, 83–96 (85); vgl.

ausführlich Bettina Bock von Wülfingen, Genetisierung der Zeugung. Eine Diskurs- und Metaphernanalyse reproduktionsgenetischer Zukünfte, Bielefeld 2007, bes. 55–75.

87 König, Reproduzieren, 86.

88 Die Daten beziehen sich auf Angaben der 30 Zentren für Fortpflanzungsmedizin in der Schweiz; vgl. BfS, Reproduktive Gesundheit. Medizinisch unterstützte Fortpflanzung im Jahr 2019, Neuchâtel, Mai 2021 (https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/kataloge-datenbanken/publikationen.assetdetail.17124161.html , eingesehen am 23. Mai 2022); BfS, Medizinisch unterstützte Fortpflanzung: Behandlungen und Resultate, Gesamtansicht 2002–2019, Neuchâtel, 10. 5. 2021 (https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/gesundheit/gesundheitszustand/reproduktive/medizinisch-unterstuetzte-fortpflanzung.assetdetail.22164430.html, eingesehen am 23. Mai 2022).

89 BfS, Gesundheit, 2.

90 BfS, Medizinisch unterstützte Fortpflanzung: behandelte Personen, Indikationen und Anwendung von gespendeten Samenzellen 2007–2019, Neuchâtel, 10. 5. 2021 (https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/gesundheit/gesundheitszustand/reproduktive/medizinisch-unterstuetzte-fortpflanzung.assetdetail.22164433.html, eingesehen am 23. Mai 2022).

91 BfS, Fortpflanzung.

92 Vgl. BAG, Umgang mit Embryonen nach In-vitro-Fertilisation: https://www.bag.admin.ch/bag/de/home/zahlen-und-statistiken/zahlen-fakten-zu-fortpflanzungsmedizin/medizinische-praxis-im-bereich-fortpflanzung/umgang-mit-embryonen-nach-in-vitro-fertilisation.html (12. 1. 2022); BfS, Medizinisch unterstützte Fortpflanzung: überzählige Embryonen 2007–2019, Neuchâtel, 10. 5. 2021.

93 89,5 % der Embryos wurden aufgrund des Stillstands ihrer Entwicklung vernichtet, 2,7 % der Embryos aufgrund ihres schlechten Entwicklungspotentials, 2,1 % der Embryos aufgrund des Behandlungsabbruchs durch das Paar und 3,4 % der Embryos aufgrund einer genetischen Anomalie.

94 Ronald Dworkin, Life's Dominion: An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom, New York, London 1993; vgl. auch John A. Robertson, Children of Choice. Freedom and the New Reproductive Technologies, Princeton NJ 1994 und Erin L. Nelson, Law, Policy and Reproductive Autonomy, London 2013.

95 Barbara Bleisch / Andrea Büchler, Kinder wollen. Über Autonomie und Verantwortung, München 2020, 261; vgl. Katharina Beier / Claudia Wiesemann, Reproduktive Autonomie in der liberalen Demokratie. Eine ethische Analyse: Claudia Wiesemann / Alfred Simon (Hg), Patientenautonomie. Theoretische Grundlagen – Praktische Anwendungen, Münster 2013, 205–221 (206).

96 Andrea Büchler, Reproduktive Autonomie und Selbstbestimmung. Dimensionen, Umfang und Grenzen an den Anfängen des menschlichen Lebens, Basel 2017, 18.

97 Die Bedeutung dieser zunächst negativ-abwehrenden Rechtsintention erschliesst sich unmittelbar aus den historischen Erfahrungen von gewaltsamer staatlicher Kontrolle und rassistisch-eugenischer Instrumentalisierung der menschlichen Fortpflanzung, einschliesslich der von staatlichen Behörden bis 1987 durchgeführten Zwangskastrationen und -sterilisationen in der Schweiz.

98 Bleisch / Büchler, Kinder, 37.

99 Bleisch / Büchler, Kinder, 41.

100 Vgl. Marcus Düwell, Bioethik. Methoden, Theorien und Bereiche, Stuttgart 2008, 144.

101 Vgl. zum Folgenden Düwell, Bioethik, 143–145; Katharina Beier / Claudia Wiesemann, Reproduktive Autonomie in der liberalen Gesellschaft: Wiesemann / Simon (Hg.), Patientenautonomie, 205–221; Bleisch / Büchler, Kinder, 37–58; Nelson, Law, 34ff.

102 *Social Freezing* bezeichnet die Kryokonservierung von Eizellen aus nichtmedizinischen Gründen, um die ab 35 Jahre einsetzende altersbedingte Reduktion der weiblichen Fertilität für eine spätere Schwangerschaft zu kompensieren.

103 Die *Nicht-invasive-Pränataldiagnostik* (NIPT) dient der Suche (Screening – nicht Diagnose) von fetalen Chromosomenstörungen (besonders Trisomien) mittels einer mütterlichen Blutprobe.

104 Die Pränataldiagnostik (PND) umfasst unterschiedliche invasive und nichtinvasive Verfahren vorgeburtlicher Diagnostik.

105 Im Gegensatz zur *elektiven* Abtreibung aufgrund einer Notlage der schwangeren Frau, erfolgt der *selektive* Schwangerschaftsabbruch im Blick auf bestimmte unerwünschte Eigenschaften des Embryos bzw. Fötus.

106 *CRISPR* (Clustered Regularly Interspaced Short Palindromic Repeats) / *Cas9* (CRISPR-associated protein 9) ist eine erfolgversprechende Genome-Editing-Methode, um das Erbgut zu durchsuchen und durch korrigierende Eingriffe gezielt zu verändern.

107 Konrad Hilpert, Recht auf reproduktive Autonomie. Sinn und Problematik eines aktuellen menschenrechtlichen Topos: Irene Klissenbauer et al. (Hg.), Menschenrechte und Gerechtigkeit als bleibende Aufgaben. Beiträge aus Religion, Theologie, Ethik, Recht und Wirtschaft. Festschrift für Ingeborg G. Gabriel, Göttingen 2020, 413–428 (413).

108 Bleisch / Büchler, Kinder, 42.

109 Zur kritischen Diskussion der Kriterien vgl. Andrea Büchler / Bernhard Rütsche, Untersuchungen des Erbgutes von Keimzellen und von Embryonen in vitro und deren Auswahl: dies. (Hg.), Fortpflanzungsmedizingesetz (FMedG). Bundesgesetz vom 18. Dezember 1998 über die medizinisch unterstützte Fortpflanzung, Bern 2020, 269–336.

110 Vgl. NEK, Überlegungen zur ethischen Einschätzung des Nicht-Invasiven Pränatal-Tests (NIPT). Stellungnahme Nr. 26/2016, Bern, 9. Dezember 2016 (https://www.nek-cne.admin.ch/inhalte/Themen/Stellungnahmen/DEF_NEK_Stellungnahme_NIPT_ A4_DE_web.pdf, eingesehen am 23. Mai 2022); SEK, Leben tes-

ten? 10 Fragen – 10 Antworten zu neuen pränatalen Tests aus theologisch-ethischer Sicht, Bern 2013 (https://www.evref.ch/wp-content/uploads/2019/09/10_fragen_antworten_praenatest_de.pdf, eingesehen am 23. Mai 2022).

111 Vgl. NEK, Gene editing an menschlichen Embryonen – Eine Auslegeordnung. Stellungnahme Nr. 25/2016, Bern 2016 (https://www.bag.admin.ch/bag/de/home/medizin-und-forschung/fortpflanzungsmedizin/stellungnahmen-gutachten.html, eingesehen am 23. Mai 2022); Deutscher Ethikrat, Eingriffe in die menschliche Keimbahn. Stellungnahme, Berlin 2019 (https://www.ethikrat.org/fileadmin/Publikationen/Stellungnahmen/deutsch/stellungnahme-eingriffe-in-die-menschliche-keimbahn.pdf, eingesehen am 23. Mai 2022).

112 Vgl. Beier/Wiesemann, Autonomie.

113 Darin geht die neue Regelung über die fortpflanzungsmedizinischen Bestimmungen im Partnerschaftsgesetz (Art. 28 PartG) hinaus: «Personen, die in eingetragener Partnerschaft leben, sind weder zur gemeinschaftlichen Adoption noch zu fortpflanzungsmedizinischen Verfahren zugelassen.»

114 Eizellspende, Uterustransplantation und Leihmutterschaft sind in der Schweiz verboten. Die Beratung über die Eizellspende und die Begleitung von Personen, die eine Behandlung im Ausland in Anspruch genommen haben ist legal. Es gibt Hinweise, dass in der Schweiz ansässige Zentren für Fortpflanzungsmedizin die Eizellspende über im Aus-land durchgeführte Verfahren anbieten; vgl. Isotta Magaton/Michael von Wolff, Eizellspende und Leihmutterschaft. Teil 1: Eizellspende: Gynäkologie 1/2021, 24–27; 19.3778 Interpellation Irène Kälin, Eizellspende in Schweizer IVF-Zentren vom 20. 6. 2019 (https://www.parlament.ch/de/ratsbetrieb/suche-curia-vista/geschaeft?AffairId=20193778, eingesehen am 6. Juli 2022).

115 BGE 115 Ia 234, E. 5a.

116 Vgl. Andreas R. Ziegler, Kurzgutachten zur Frage des Zugangs gleichgeschlechtlicher Paare zu fortpflanzungsmedizinischen Verfahren in der Schweiz (Auslegung des Begriffs der «Unfruchtbarkeit» in Art. 119 Abs. 2 Bst. c BV), Lausanne, 19. Januar 2019; BMJV, Reformbedarf im Abstammungsrecht. Bericht der Expert-inn-engruppe, Freiburg/Zürich, 21. Juni 2021, 9 (https://www.bj.admin.ch/bj/de/home/gesellschaft/gesetzgebung/abstammungsrecht.html, eingesehen am 6. Juli 2022); Bericht der Kommission für Rechtsfragen des Nationalrates, BBl 2019, 8610f.

117 Botschaft über die Volksinitiative «zum Schutz des Menschen vor Manipulationen in der Fortpflanzungstechnologie (Initiative für menschenwürdige Fortpflanzung, FMF)» und zu einem Bundesgesetz über die medizinisch unterstützte Fortpflanzung (Fortpflanzungsmedizingesetz, FMedG) vom 26. Juni 1996, BBl 1996 III 205–305 (250f) (https://www.fedlex.admin.ch/eli/fga/1996/3_205_197_189/de, eingesehen am 6. Juli 2022).

118 Die damalige Begründung des Bundesrates bildet die Blaupause für die aktuellen innerkirchlichen Debatten.

119 Vgl. Botschaft zum Bundesgesetz über die eingetragene Partnerschaft gleichgeschlechtlicher Paare vom 29. November 2002, BBl 2003, 1288–1377 (1324). Die Zirkularität der Argumentation besteht darin, dass das Verbot der Samenspende und Ersatzmutterschaft für gleichgeschlechtliche Paare wiederum mit dem Kindeswohl begründet wird.

120 Andrea Büchler, Die Eizellenspende in der Schweiz de lege lata und de lege ferenda. Rechtsgutachten verfasst im Auftrag des Bundesamtes für Gesundheit Zürich, im November 2013, aktualisiert im Januar 2014, 17.

121 Vgl. NEK, Die medizinisch unterstützte Fortpflanzung. Ethische Überlegungen und Vorschläge für die Zukunft. Stellungnahme Nr. 22/2013, Bern, November 2013, 20f (https://www.bag.admin.ch/bag/fr/home/medizin-und-forschung/fortpflanzungsmedizin/stellungnahmen-gutachten.html, eingesehen am 25. Mai 2022).

122 Vgl. Ziegler, Kurzgutachten, 8: In Art. 119 BV geht es «in erster Linie darum, zu unterscheiden, wann man von einer medizinischen Behandlung absehen würde, weil auch ohne Behandlung eine Schwangerschaft resultieren sollte und diese medizinische Behandlung bzw. der Einsatz fortpflanzungsmedizinischer Verfahren damit als (noch) unnötig erscheint. Da Art. 119 BV als Ganzes im Bereich der Fortpflanzungsmedizin den Menschen vor Missbräuchen schützen will (Abs. 1), kann man Art. 119 Abs. 2 Bst. c BV eigentlich nur so verstehen, dass er diesen Missbrauch konkretisieren soll. Ein solcher Missbrauch kann dann angenommen werden, wenn eine Behandlung medizinisch unnötig ist, um eine Schwangerschaft zu erreichen.»

123 Vgl. Beier/Wiesemann, Autonomie, 210.

124 Der US-Amerikaner Thomas Beatie, der als Nancy geboren wurde und eine medizinische Geschlechtsanpassung durchgemacht hatte, brachte 2008 als erster Mann weltweit ein Kind zur Welt. Ob die grundsätzlich umstrittene Uterustransplantation bei Männern medizinisch und biologisch möglich ist, wird kontrovers beurteilt; vgl. Andrea Büchler/Eva Schlumpf, Transplantiertes Mutterglück. Rechtliche und ethische Herausforderungen der Uterustransplantation: Jusletter 1. Mai 2017, 36.

125 Zu den Möglichkeiten und Grenzen der Anfechtbarkeit der Vaterschaftsvermutung vgl. BMJV, Reformbedarf.

126 Bleisch/Büchler, Kinder, 213.

127 BBl 1996 III, 254f.

128 Darunter fällt nicht die IVF-Behandlung mit eigenen – unbefruchteten oder befruchteten – Keimzellen, die früher entnommen und eingefroren wurden (social egg freezing); vgl. Nationale Ethikkommission im Bereich der Human-medizin NEK, Social Egg Freezing – eine ethische Reflexion. Stellungnahme Nr. 28/2017, Bern 2017 (https://www.nek-cne.admin.ch/inhalte/Themen/Stellungnahmen/NEK_Kurzstellungnahme_DE_SocialFreezing_A4.pdf, eingesehen am 25. Mai 2022).

129 Büchler, Eizellenspende, 6. Das Verbot gilt auch für die «gemeinsame Mutterschaft» eines gleichgeschlechtlichen weiblichen Paares, bei der die Eizelle von der einen Partnerin stammt und das Kind von der anderen ausgetragen wird.

130 Vgl. Andrea Büchler/Nora Bertschi, Gewünschtes Kind, geliehene Mutter, zurückgewiesene Eltern? Leihmutterschaft in den USA und die Anerkennung des Kindesverhältnisses in der Schweiz,

FamPra 2013, 33–56; Michelle Cottier, Die instrumentalisierte Frau: Rechtliche Konstruktionen der Leihmutterschaft: juridikum 2/2016, 188–198; Bericht zur Leihmutterschaft. Bericht des Bundesrates vom 29. November 2013 in Beantwortung des Postulates 12.3917 vom 28. September 2012 (https://www.bj.admin.ch/bj/de/home/publiservice/publikationen/berichte-gutachten/2013-11-29.html, eingesehen am 6. Juli 2022).

131 Bleisch/Büchler, Kinder, 230f.

132 Zum Folgenden Cottier, Frau.

133 Cottier, Frau, 194.

134 BBl 1996 III, 254.

135 Bericht zur Leihmutterschaft, 19.

136 Vgl. Dani Shapiro, Inheritance. A Memoir of Genealogy, Paternity and Love, New York 2019.

137 Vgl. Bericht zur Leihmutterschaft, 17: «Diese Kommerzialisierung der menschlichen Fortpflanzung hat einen Fortpflanzungstourismus von Schweizerinnen und Schweizern ins Ausland begründet, obwohl dessen Vermeidung eines der grundlegenden Ziele der Schweizer Gesetzgebung im Bereich der Fortpflanzungsmedizin war.»

138 Bericht zur Leihmutterschaft, 30f.

139 Ernst Bloch, Prinzip Hoffnung, Frankfurt/M. 1984, 1628.

140 Vgl. Klaus von Stosch, Gott wird Kind. Das Gottes- und Menschenbild der Inkarnationstheologie: ThPQ 162/2014, 380–389.

141 Hartmut Rosa, «Das Grundbedürfnis nach Religion wird bleiben». Gespräch mit Stefan Orth: Herder Korrespondenz 10/2017, 17–20 (18).

142 Kim Bergman, zit. n. Bernard, Kinder, 474.

143 Ihr voraus ging der wegweisende «Best-Interest Standard» der President›s Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research, Deciding to forego life-sustaining treatment. A report on the ethical, medical, and legal issues in treatment decisions, Washington 1983; vgl. Andrea Dörries, Der Best-Interest Standard in der Pädiatrie – theoretische Konzeption und klinische Anwendung: Claudia Wiesemann et al. (Hg.), Das Kind als Patient, Frankfurt/M. 2003, 116–130.

144 Vgl. dazu Frank Surall, Ethik des Kindes. Kinderrechte und ihre theologisch-ethische Rezeption, Stuttgart 2009, bes. 77–86.

145 Vgl. Alexander Bagattini, Kindeswohl: Johannes Drerup/Gottfried Schweiger (Hg.), Handbuch Philosophie der Kindheit, Heidelberg 2019, 128–136 (129).

146 Andrea Büchler/Sandro Clausen, Verfahren der medizinisch unterstützten Fortpflanzung: Büchler/Rütsche (Hg.), Fortpflanzungsmedizingesetz, 191–235 (195).

147 Vgl. UNICEF, Implementation Handbook for the Convention of the Rights of the Child, fully revised third edition, Geneva 2007, 37.

148 Friederike Wapler, Kinderrechte und Kindeswohl. Eine Untersuchung zum Status des Kindes im Öffentlichen Recht, Tübingen 2015, 237.

149 Wapler, Kinderrechte, 406.

150 Deutscher Ethikrat, Embryospende, Embryoadoption und elterliche Verantwortung. Stellungnahme, Berlin 2016, 87 (https://www.ethikrat.org/fileadmin/Publikationen/Stellungnahmen/deutsch/stellungnahme-embryospende-embryoadoption-und-elterliche-verantwortung.pdf, eingesehen am 6. Juli 2022).

151 Vgl. Wapler, Kinderrechte, 409.

152 Janusz Korczak, Wie man ein Kind lieben soll (1928), Göttingen ^{14}2008, 40.45; zit. n. Wapler, Kinderrechte, 410.

153 Vgl. Claudia Wiesemann, Der moralische Status des Kindes in der Medizin: Johann S. Ach/Beate Lüttenberg/Michael Quante (Hg.), wissen.leben.ethik. Themen und Positionen der Bioethik, Münster 2013, 155–168. (158–163); vgl. dies., Von der Verantwortung, ein Kind zu bekommen. Eine Ethik der Elternschaft, München, 2006, 108–124; dies., Moral Equality, Bioethics, and the Child, Dordrecht, New York 2016, 133–138.

154 Deutscher Ethikrat, Embryospende, 86.

155 Wiesemann, Status, 161; vgl. Anja Karnein, Zukünftige Personen. Eine Theorie des ungeborenen Lebens von der künstlichen Befruchtung bis zur genetischen Manipulation, Frankfurt/M. 2013, 171–175.

156 Joel Feinberg, The Child's Right to an Open Future: William Aiken/Hugh LaFollette (Hg.), Whose Child? Children's Rights, Parental Authority, and State Power, Totowa, NY 1980, 124–153 (127): «It is the adult he is to become who must exercise the choice, more exactly, the adult he will become if his basic options are kept open and his growth kept ‹natural› or unforced.» (eigene Übersetzung).

157 BBl 1996 III, 254; vgl. dazu Bernhard Rütsche, Rechte von Ungeborenen auf Leben und Integrität. Die Verfassung zwischen Ethik und Rechtspraxis, Zürich, St. Gallen 2009, 520–527.

158 BBl 1996 III, 250.

159 BBl 1996 III, 249.

160 Andrea Büchler/Sandro Clausen, Fortpflanzungsmedizin und Kindeswohl! Kindeswohl und Fortpflanzungsmedizin?: FamPra.ch 02/2014, 231–273 (239.243).

161 Rütsche, Rechte, 522.

162 Vgl. Büchler/Clausen, Verfahren, 193–229.

163 Niels Petersen, The Legal Status of the Human Embryo in vitro: General Human Rights Instruments: ZaöRV 65 (2005), 447–466 (466): «The protection of unborn life under general human rights law on the international plane is very thin, a protection of the embryo in vitro, in particular, nonexistent. The embryo in vitro is covered neither by the right to life nor by a potential legal guarantee of human dignity.» (eigene Übersetzung)

164 Büchler/Clausen, Verfahren, 205.

165 Der Konflikt stellt sich ausschliesslich im Kontext der medizinisch assistierten Fortpflanzung, weil dort – im Gegensatz zur grundrechtlich geschützten Intimsphäre der natürlichen Zeugung – Drittpersonen (Medizin-, Labor-, Pflege-, Beratungspersonal) konstitutiv beteiligt sind.

166 Vgl. Büchler/Clausen, Verfahren, 205: «Ein Kind, dessen Wohl zu wahren ist, gibt es im Kontext der Fortpflanzungsmedizin aber nicht, weshalb das Kindeswohlkriterium in dieser Hinsicht inhaltsleer bleiben muss. Umso widersprüchlicher mutet es an, das Kind gar erst nicht entstehen zu lassen mit der Begründung, es gelte dessen Wohl zu schützen. Eine fortpflanzungsmedizinische Behandlung unter Hinweis auf die Wahrung des Kindeswohls nicht zuzulassen, beinhaltet immer auch die Wertung, dem zu zeugenden Kind würde dadurch ein Schaden zugefügt. Damit wird aber letztlich für das potenzielle Kind unterstellt, es würde besser nicht existieren.»

167 Zum Nicht-Identitätsproblem *(non-identity-problem)* Vgl. Büchler/Clausen, Verfahren, 206: «Wird Leben als Ausfluss der Menschenwürde generell als lebenswert angesehen, kann dessen Entstehung nicht verhindert werden aufgrund von Spekulationen über mögliches Lebensglück und Lebensunglück.»

168 Vgl. Kurt Seelmann, Gutachten im Auftrag des Bundesamts für Gesundheit über «Zugang zur Fortpflanzungsmedizin für alle?», Basel, April 2018, 10–12 (https://www.bag.admin.ch/bag/de/home/medizin-und-forschung/fortpflanzungsmedizin/stellungnahmen-gutachten.html, eingesehen am 25. Mai 2022).

169 Seelmann, Gutachten, 12.

170 Zum Begriff der Bionormativität vgl. Charlotte Witt, A Critique of the Bionormative Concept of the Family: Françoise Baylis/Carolyn McLeod (Hg.), Family-Making. Contemporary Ethical Challenges, Oxford 2014, 49–63; Katharine K. Baker, Bionormativity and the Construction of Parenthood, Georgia Law Review 42/2008, 649–715.

171 BBl III, 250.

172 Vgl. dazu die theologisch-ethisch umfassende Studie von Marco Hofheinz, Gezeugt, nicht gemacht. In-vitro-Fertilisation in theologischer Perspektive, Zürich, Berlin 2008.

173 Angelika Krebs, Naturethik im Überblick: dies. (Hg.), Naturethik. Grundlagentexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion, Frankfurt/M. 1997, 337–379 (340); aus theologischer Perspektive vgl. Günter Thomas, Instabilitäten im Naturbegriff und Ambivalenzen der Natur. Einführende Beobachtungen zu den naturalen Seiten der Schöpfung: Jahrbuch für Biblische Theologie (JBTh), Bd. 34 (2019): Natur und Schöpfung, Göttingen 2020, 1–24; zur Bedeutung von «Natur» in gesellschaftlichen, rechtlichen und ethischen Kontexten vgl. Markus Rothhaar/Martin Hähnel (Hg.), Normativität des Lebens – Normativität der Vernunft?, Berlin, Boston 2015; Markus Rothhaar/Martin Hähnel (Hg.), Normativität des Lebens – Normativität der Vernunft?, Berlin, Boston 2015; Gutmann, Mutterschaft.

174 Vgl. zum *naturam sequi*-Argument: Krebs, Naturethik, 358–360.

175 Dieter Birnbacher, Natürlichkeit, Berlin, New York 2006, 144.

176 Birnbacher, Natürlichkeit, 145.

177 NEK, Fortpflanzung, 28.

178 Thomas, Instabilitäten, 10f.

179 Vgl. Thomas, Instabilitäten, 19–21; ders., Neue Schöpfung. Systematisch-theologische Untersuchungen zur Hoffnung auf das «Leben in der zukünftigen Welt», Neukirchen-Vluyn 2009, 131–133.

180 Thomas, Instabilitäten, 19f.

181 Thomas, Instabilitäten, 20.

182 NEK, Fortpflanzung, 52.

183 Büchler, Eizellspende, 17. Mit Ausweitung der Samenspende auf die Ehe von zwei Frauen revidiert der Bundesrat seine frühere Auffassung im Rahmen einer «Neuinterpretation von Art. 119 Abs. 2 lit. c BV […], wonach der verfassungsrechtliche Unfruchtbarkeitsbegriff dem unerfüllten Kinderwunsch entspricht und somit auch auf gleichgeschlechtliche Paare anwendbar ist» (BMJV, Reformbedarf, 9).

184 Seelmann, Gutachten, 23.

185 Seelmann, Gutachten, 24.

186 Ebd.

187 Büchler/Clausen, Fortpflanzungsmedizin, 272.

188 Seelmann, Gutachten, 12.

189 Vgl. zum Folgenden Guido Pennings, Gleichgeschlechtliche Elternschaft und das moralische Recht auf Familiengründung: Dorett Funcke/Petra Thorn (Hg.), Die gleichgeschlechtliche Familie mit Kindern. Interdisziplinäre Beiträge zu einer neuen Lebensform, Bielefeld 2010, 225–249 (231–233); vgl. einführend aus schweizerischer Sicht Nathalie Meuwly, Gleichgeschlechtliche Paare: sexuelle Orientierung, Beziehungsqualität, Elternschaft und gesellschaftliche Akzeptanz: Braunschweig/Noth/Tanner (Hg.), Liebe, 37–50.

190 Pennings, Elternschaft, 232.

191 Seelmann, Gutachten, 13.

192 Seelmann, Gutachten, 14.

193 Pennings, Elternschaft, 241f.

194 Vgl. Pennings, Elternschaft, 242f.

195 Büchler/Clausen, Fortpflanzungsmedizin, 245f.; vgl. Büchler, Autonomie, 134–136.

196 Katharina Beier/Claudia Wiesemann, Die Dialektik der Elternschaft im Zeitalter der Reprogenetik. Ein ethischer Dialog: DZPhil 58/2010, 855–871 (858).

197 Hannah Arendt, Vita activa oder Vom tätigen Leben, München 1981, 167.

198 Arendt, Vita activa, 15.

199 Ludger Lütkehaus, Natalität. Philosophie der Geburt, Kusterdingen 2006, 66; vgl. Christina Schües, Philosophie des Geborenseins, Freiburg/Br., München 2008.

200 Claudia Wiesemann, Natalität und die Ethik von Elternschaft: ZfPP 2/2015, 213–236 (218).

201 Wiesemann, Natalität, 219.

202 Wiesemann, Von der Verantwortung, ein Kind zu bekommen. Eine Ethik der Elternschaft, München 2006, 99f

203 Bernard, Kinder, 466; vgl. Albrecht Koschorke, Die Heilige Familie und ihre Folgen. Ein Versuch, Frankfurt/M. 2000, beschreibt die kirchlich-theologische Transformationen der Familiengeschichte Jesu zum Ordnungsmodell der Heiligen Familie als historischen Intimisierungsprozess.

204 Bernard, Kinder, 468.

205 von Braun, Blutsbande, 17.

206 Vgl. Christina von Braun, Blut und Tinte: dies./Christoph Wulf (Hg.), Mythen des Blutes, Frankfurt/M. 2007, 344–362.

207 von Braun, Blutsbande, 137.

208 vgl. Bernard, Kinder, 478.

209 Sarah Franklin, Biological Relatives: IVF, Stem Cells, and the Future of Kinship, London, Durham 2013, 16, weist auf die Inkorrektheit der Blutmetapher hin, weil das Blut als einziger Stoff die Plazentaschranke bei der schwangeren Frau nicht durchdringt.

210 Vgl. von Braun, Blutsbande, 19.

211 Albrecht Koschorke et al., Vor der Familie. Grenzbedingungen einer modernen Institution, Konstanz 2010, 8f.

212 Zur gemeinschaftsstiftenden Bedeutung der Verbindung von Wort, Blut und Opfer im Abendmahl vgl. Micha Brumlik, Blut, Intellekt und Liebe – Faktoren politischer Vergemeinschaftung: von Braun/Wulf (Hg.), Mythen, 257–271 (264–268).

213 Johannes Fischer, Das christliche Lebensverständnis als Motiv und Kriterium für den Umgang mit Leben: Eilert Herms (Hg.), Leben. Verständnis. Wissenschaft. Technik, Gütersloh 2005, 135–149 (139).

214 Weitererzählen meint im doppelten Wortsinn das Weiterführen bzw. Fortsetzen der Geschichte und das Weitererzählen als sich und anderen immer wieder neues Mitteilen. Vgl. Hans G. Ulrich, Wie Geschöpfe leben – Zur narrativen Exploration im geschöpflichen Leben. Aspekte einer Ethik des Erzählens: Marco Hofheinz/Frank Mathwig/Matthias Zeindler (Hg.), Ethik und Erzählung. Theologische und philosophische Beiträger zur narrativen Ethik, Zürich 2009, 303–328 (320): «Dies bindet die Erzählung an die historisch gegebene Situation und lässt sich durchaus nicht meta-historisch werden. So bleibt die Frage wach, wie es denn weitergeht, wie es von hier aus, in der Logik der Erzählung weitergeht. Es kommt darauf an, dass es weitergeht. Es ist anders als im Roman, der in sich selbst zum Abschluss kommt.»

215 Koschorke, Familie, 28, weist darauf hin, dass der Ausdruck «Familie» begriffsgeschichtlich erst in der Neuzeit auftaucht.

216 Bernard, Kinder, 475f.

217 Vgl. Brigitta Hauser-Schäublin, Blutsverwandtschaft: von Braun/Wulf (Hg.), Mythen, 171–183 (173–177).

218 Vgl. aus literaturwissenschaftlicher Sicht Sigrid Weigel et al. (Hg.), Generation. Zur Genealogie des Konzepts – Konzepte von Genealogie, München 2005.

219 Erik H. Erikson, Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze, Frankfurt/M. 1973, 107, verstand *«Ich-Identität»* als das «angesammelte Vertrauen darauf, dass der Einheitlichkeit und Kontinuität, die man in den Augen anderer hat, eine Fähigkeit entspricht, eine innere Einheitlichkeit und Kontinuität […] aufrechtzuerhalten». Zur theologischen und philosophischen Identitätsdiskussion vgl. Christian Cebulj/Johannes Flury (Hg.), Heimat auf Zeit. Identität als Grundfrage ethisch-religiöser Bildung, Zürich 2012; Alexander Deeg/Stefan Heuser/Arne Manzeschke (Hg.), Identität. Biblische und theologische Erkundungen, Göttingen 2007; Hennig Luther, Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992; Katja Crone, Identität von Personen. Eine Strukturanalyse des biographischen Selbstverständnisses, Berlin, Boston 2016; Erik H. Erikson, Identität; Benjamin Jörissen/Jörg Zirfas (Hg.), Schlüsselwerke der Identitätsforschung, Wiesbaden 2010; Odo Marquard, Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Betrachtungen über Modernität und Menschlichkeit: ders., Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Essays, Stuttgart 2003, 234–246; Odo Marquard/Karlheinz Stierle, Identität, München 21996; Kurt Röttgers, Identität als Ereignis. Zur Neufindung eines Begriffs, Bielefeld 2016.

220 Vgl. Paul Ricœur, Narrative Identität: Heidelberger Jahrbücher XXX/1986, 57–67 (57); ders., L'identité narrative: Esprit 140/141, 1988, 295–304.

221 Antwort aus einem Interview von Barbara Duden/Silja Samerski, «Pop genes». An investigation of the «gene» in popular parlance: Regula Valérie Burri/Joseph Dumit (Hg.), Biomedicine as Culture. Instrumental Practices, Technoscientific Knowledge, and New Modes of Life, New York, London 2007, 167–189 (174) (eigene Übersetzung): «Inheritance: that is […] like leaving me a house, you get it as a present. […] But that was not a gift in the outward sense, as if I handed over a parcel and said, I give you that clock and your son will inherit this from you, but these are inner things […], these are traits that we cannot influence.»

222 Der Wunsch gleichgeschlechtlicher Paare, eine Familie mit «genetisch eigenen» Kindern zu gründen, führt zu hybriden Konstellationen, in denen Kinder paradoxerweise nicht in Familien mit «genetisch eigenen» Eltern aufwachsen.

223 Die folgenden Zitate stammen aus Dani Shapiro, Da war immer etwas gewesen, das mir fremd vorkam. Interview mit Sascha Chaimowicz: Zeitmagazin 27/2020, 30–35; vgl. Shapiro, Inheritance.

224 Vgl. die identitätssemantische Unterscheidung von Emmanuel Lévinas, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg/Br., München 1983, 215f., zwischen den antiken Reisenden Abraham und Odysseus. Die Fahrten des griechischen Helden stehen für eine Bewegung, die vom «Anderen» zum «Selben […] nach Ithaka zurück[führt]», während der Stammvater Israels für einen Migranten steht, «der für immer sein Vaterland verlässt, um nach einem noch unbekannten Land aufzubrechen, und der seinem Knecht gebietet, selbst seinen Sohn nicht zu diesem Ausgangspunkt zurückzuführen».

225 Vgl. Emmanuel Lévinas, Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum, Frankfurt/M. 1992, 161: «Das Judentum der Diaspora hat kein Innen mehr. Es ist sehr weit in eine Welt eingedrungen, der es sich indes widersetzt. Widersetzt es sich ihr?»

226 Ob daraus umgekehrt ein *moralisches* Recht des Kindes auf das Aufwachsen bei den gentisch-biologischen Eltern folgen könnte, ist eine andere Frage, die einer sehr ausführlichen Antwort bedarf.

227 Vgl. Ulrich, Exploration, 312f.: «Was vom Erzählen zu sagen ist, muss an seiner Form kenntlich werden. Dazu gehört entscheidend, dass das Erzählen, das dem Fortgang der Geschichte folgt und ihm dient, keine Erklärung enthält, die das Erzählte in diesen oder jenen Kontext einordnet oder mit einer abschliessenden Pointe versieht. Das Fehlen solcher Erklärungen gehört zur Form der biblischen Erzählung. So provoziert die Erzählung das Hören und Verstehen. So tangieren sie diejenigen, die sie hören und so tangieren sie deren Welt.»

228 Sigmund Freud, Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse. GW 12, Frankfurt/M. 1947, 3–12 (11).

229 Ricœur, Identität, 57.

230 Ricœur, Identität, 58.

231 Ricœur, Identität, 60.

232 Ricœur, Identität, 65.

233 Ricœur, Identität, 67. Jean-Luc Nancy, Singulär plural sein, Berlin 2004, 21; vgl. ders., Die undarstellbare Gemeinschaft, Stuttgart 1988, radikalisiert die Perspektive und ersetzt das cartesianische «Ego sum» durch ein «Ego sumus»: Personales Sein kann es nur als mit-einander-seiend geben. Das Miteinander bildet die Bühne, «auf der sich die Akteure gegenseitig als Iche präsentieren. Hinter diesem Schauspiel gibt es aber keine eigentliche Realität, die die Schauspieler als blosse Marionetten eines grossen Plans jenseits des Seins auswiese – das Schauspiel ist das Sein – und nichts ist dahinter.» (Röttgers, Identität, 93).

234 Vgl. Ricœur, Identität, 67.

235 Zit. n. Georg Plasger/Matthias Freudenberg (Hg.), Reformierte Bekenntnisschriften. Eine Auswahl von den Anfängen bis zur Gegenwart, Göttingen 2005, 154.

236 Vgl. Helmuth Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch. Gesammelte Schriften IV, Frankfurt/M. 1981.

237 Ulrich, Exploration, 309.

238 Ritschl, Logik, 55.

239 Ulrich, Exploration, 314.

240 Vgl. Frank Mathwig/Felix Frey, Sorgt für das Recht! (Jesaja 1,17) Über das Verhältnis von Demokratie und Menschenrechten, hg. vom Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund, Bern 2015.

241 In Anlehnung an Erica Haimes «Everybody's got a dad …». Issues for lesbian families in the management of donor insemination: Sociology of Health and Illness 22/2000, 477–499 (478): «it appears that lesbian DI [Donor insemination] transgressed too many boundaries: the ideological, because of its apparent flouting of the importance of fathers; the structural, because of its advocacy of either one-parent or two-mother households, and the biogenetic, because of its avoidance of sexual intercourse.»

242 Tobias Eichinger, Entgrenzte Fortpflanzung. Zu ethischen Herausforderungen der kinderwunscherfüllenden Medizin: Giovanni Maio/Tobias Eichinger/Claudia Bozzaro (Hg.), Kinderwunsch und Reproduktionsmedizin. Ethische Herausforderungen der technisierten Fortpflanzung, Freiburg/Br., München 2013, 65–95 (66).

243 Selbstverständlich stellen sich die grundsätzlichen bioethischen Fragen zur Fortpflanzungsmedizin auch hier, aber sie taugen nicht als Differenzkriterium zwischen verschieden- und gleichgeschlechtlicher Elternschaft.

244 Onora O'Neill, Autonomy and Trust in Bioethics. The Gifford Lectures. University of Edinburgh, 2001, Cambridge 2003, 66 [eigene Übersetzung]: «Where appeals to individual autonomy play a central or decisive role in decisions to have children, the interests of the weak and vulnerable may be subordinated to the self-expression and preferences of the relatively powerful. It follows, I think, that appeals to individual autonomy cannot support unrestricted reproductive rights.»

245 Katharina Baier, Reproduktive Autonomie als biopolitische Strategie – Eine Kritik des liberalen fortpflanzungsmedizinischen Diskurses aus biopolitischer Perspektive: Dominik Finkelde/Julia Inthorn/Michael Reder (Hg.), Normiertes Leben. Biopolitik und die Funktionalisierung ethischer Diskurse, Frankfurt/M. 2013, 69–92 (90).

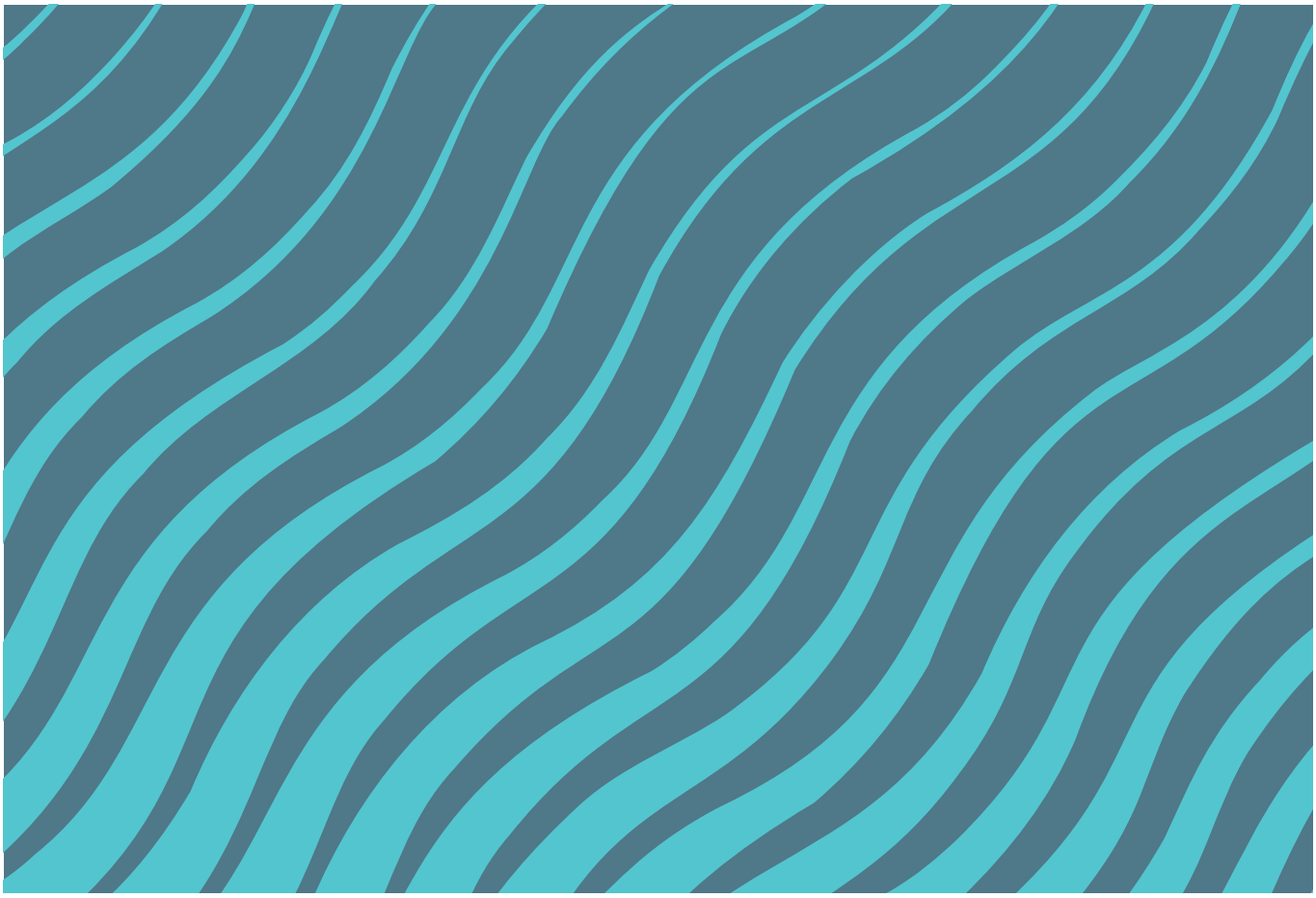
246 Vgl. dazu die in jüngerer Zeit diskutierten Konzepte relationaler Autonomie: Autonomie und Beziehung. Bericht zur Tagung vom 7. Juli 2016 des Veranstaltungszyklus «Autonomie in der Medizin». Swiss Academies Communications, Vol. 11, No 12, 2016; Monika Bobbert, Keine Autonomie ohne Kompetenz und Fürsorge. Plädoyer für die Reflexion innerer und äusserer Voraussetzungen: Frank Mathwig/Torsten Meireis/Rouven Porz/Markus Zimmermann (Hg.), Macht der Fürsorge? Moral und Macht im Kontext von Medizin und Pflege, Zürich 2015, 69–91; Christof Breitsameter (Hg.), Autonomie und Stellvertretung in der Medizin. Entscheidungsfindung bei nichteinwilligungsfähigen Patienten, Stuttgart 2011; Theda Rehbock, Autonomie – Fürsorge – Paternalismus. Zur Kritik (medizin-)ethischer Grundbegriffe: Ethik Med 14/2002, 131–150; Wiesemann/Simon (Hg), Patientenautonomie.

247 Hilpert, Recht, 425.

248 Ebd.

249 Peter Sloterdijk, Zur Welt kommen – Zur Sprache kommen. Frankfurter Vorlesungen, Frankfurt/M. 1988, 39.

250 Michael J. Sandel, Beherrschung und Gabe. Plädoyer gegen die Perfektion: Die Politische Meinung 467, Oktober 2008, 26–32 (26); vgl. ders., The Case Against Perfection. Ethics in the Age of Genetic Engineering, Cambridge 2007.



Evangelisch-reformierte Kirche Schweiz EKS
Sulgenauweg 26, 3007 Bern, Schweiz
www.evref.ch