

zu unseren moralischen Grundüberzeugungen. Auf der anderen Seite ist die Forderung sozialer Solidarität eine nicht minder elementare moralische Position, für die der Schutz der leiblichen Existenz Unschuldiger von entscheidender Bedeutung ist und auf die in beiden genannten Fällen die zu einem anderen Resultat führenden sozialethischen Argumente zurückgreifen.

Auch dann also, wenn die Erfahrung unserer Leiblichkeit einen ausgezeichneten Gegenstand ethischer Reflexionen bietet, können wir auf Argumente nicht verzichten, die Gesichtspunkte erwägen, die über die moralische Bedeutsamkeit leiblicher Erfahrung hinausführen. Die leibliche Erfahrung ist somit allenfalls ein Anfang in unserer ethischen Verständigung. Das aber impliziert mitnichten, dass wir in der Ethik jenseits der Besinnung auf unsere körperliche Existenz so etwas wie zwingende Argumente vorbringen könnten. Denn in der ethischen Reflexion müssen wir immer an irgendeiner Stelle das Begründungsgeschehen abbrechen. Über bestimmte Überzeugungen lässt sich nicht mehr diskutieren. Aber welche dies sind, darüber kann man streiten.¹²

¹² Danken möchte ich Markus Heuft, dem ersten kritischen Leser eines Entwurfs zu diesem Artikel.

Wenn der Körper nicht zählt: Schwangerschaft als leiblicher Prozess und die Abtreibungsdebatte

Anne Siegetzleiner

1. Fragestellung und Forschungsinteresse

In den Standardbeiträgen zur öffentlichen Abtreibungsdebatte in freileiblich-pluralistischen Gesellschaften Europas und Nordamerikas – sei es auf religiöser, philosophischer, politischer oder rechtlicher Grundlage – spielen der Körper und insbesondere die Schwangerschaft als leiblicher Prozess eine marginale bis keinerlei Rolle. Offen verhandelt wird primär der moralische Status des Fötus, und dies ohne Bezug auf den Körper und das spezifisch Leibliche des Schwangersseins. Sekundär kommen in manchen Positionen der moralische Status von Frauen und das Verhältnis der moralischen Ansprüche und Freiheiten zwischen Fötus und schwangerer Frau in die Diskussion. Von Vertreterinnen und Vertretern einer Sorgethik werden zwar Fragen von Fürsorge und Verantwortlichkeit hinzugefügt und einige feministische Beiträge konzentrieren sich auf involvierte geschlechtsspezifische Machtstrukturen, doch selbst hier wird, wo neben dem Fötus die Schwangere berücksichtigt wird, das spezifisch Leibliche des Schwangersseins zumeist inadäquat erfasst. In diesem Beitrag werde ich der Frage nachgehen, welche Auswirkungen es auf die öffentliche Abtreibungsdebatte in freileiblich-pluralistischen Gesellschaften haben könnte, das spezifisch Leibliche des Schwangersseins als zentrales Merkmal adäquat zu berücksichtigen.

Zunächst scheinen einige Vorbemerkungen zu Terminologie und Forschungsinteresse angebracht: (1) Trotz aller Problematik, derer ich mir bewusst bin, werde ich den Ausdruck »Abtreibung« verwenden. Spreche ich von Abtreibung, meine ich die Beendigung einer Schwangerschaft, die den Tod des Fötus in Kauf nimmt. (2) Ich werde den Ausdruck »Fötus«, wo nicht anders vermerkt, zur Bezeichnung der Leibesfrucht in allen vorgeburtlichen Stadien verwenden. Dies steht zwar nicht im Einklang mit dem medizinischen Sprachgebrauch, hat sich jedoch in der moralphilosophischen Debatte eingebürgert und er-

laubt eine knappe Ausdrucksweise. (3) Zudem interessiert mich die Fragestellung hier im Rahmen von freiheitlich-pluralistischen Gesellschaftskonzepten. Es wird in diesem Beitrag jedoch um keine Rechtfertigung freiheitlich-pluralistischer Gesellschaften gehen. Vielmehr wähle ich diese Gesellschaftskonzepte als Rahmen für meine Untersuchung, da ich annehme, bestehende Gesellschaften seien ihrer Art nach diesen Konzepten ausreichend ähnlich, um meinen Überlegungen praktische Relevanz zu verleihen. Diese Konzepte sind nicht nur durch moralische Werte, sondern auch durch ontologische Überzeugungen, womit ich Überzeugungen über die Beschaffenheit der Welt meine, charakterisiert. Insofern Gesellschaften meine hier gemachten Voraussetzungen teilen, handelt es sich mit dieser Untersuchung um einen Beitrag zur gesellschaftlichen Selbstaufklärung dieser Gesellschaften. (4) Ebenso wenig wie eine Rechtfertigung freiheitlich-pluralistischer Gesellschaften, dies sei bereits einleitend festgehalten, um mögliche Missverständnisse zu vermeiden, ist meine persönliche Haltung gegenüber Abtreibungen Gegenstand dieser Untersuchung.

Nach einer einleitenden Betrachtung von Ansätzen, die ich als unzureichend zurückweise, weil sie Körper und Leib vergessen, werde ich das spezifisch Leibliche des Schwangersseins erläutern, um im Anschluss zu untersuchen, welche Auswirkungen es auf die öffentliche Abtreibungsdebatte in freiheitlich-pluralistischen Gesellschaften haben könnte, das spezifisch Leibliche des Schwangersseins als zentrales Merkmal adäquat zu berücksichtigen.

2. Körper- und leibvergessene Beiträge zur Abtreibungsdebatte

Die religiösen und philosophischen Beiträge, die die öffentliche Abtreibungsdebatte (meist einschließlich der politischen und rechtlichen) in europäischen und anderen westlichen Gesellschaften prägen, vergessen trotz ihrer Vielgestaltigkeit Körper und Leib. Insbesondere wird das spezifisch Leibliche des Schwangersseins, wie ich es im nächsten Hauptabschnitt erläutern werde, inadäquat erfasst und marginalisiert.

Positionen in der Abtreibungsdebatte, die primär die Beseelung des Fötus als den entscheidenden Punkt für ein (Prima-facie¹-)Abtrei-

bungsverbot sehen, berücksichtigen den Körper des Fötus höchstens insofern, als es darum geht, ab welchem Zeitpunkt der Körper des Fötus mit einer Seele ausgestatter wird. Wie seine gesamte körperliche bzw. leibliche Situation aussieht, steht wie allgemein das spezifisch Leibliche des Schwangersseins unzureichend zur Debatte. Dies trifft auf beinahe alle großen Religionen zu, die die öffentlichen Debatten in europäischen und anderen westlichen Gesellschaften prägen. Sie sind in ihrer Körper- und Leibvergessenheit nicht nur direkt prägend, sondern bilden zudem den Hintergrund vieler philosophischer, politischer und rechtlicher Positionen und Beiträge.

Den wohl stärksten Einfluss auf die öffentlichen Debatten auf Seiten der Abtreibungsgegnerinnen und -gegner übt in besagten Gesellschaften die Position der römisch-katholischen Kirche aus, die ein strenges Abtreibungsverbot vertritt. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde die Lehre von der Beseelung zum Zeitpunkt der Empfängnis² (Lehre von der Simultanbeseelung) zur offiziellen Lehre erhoben. Im Katechismus der katholischen Kirche findet sich ein entsprechend strenges Abtreibungsverbot von der Empfängnis an.³ Dies gilt sogar für den Fall, dass das Leben der Schwangeren durch die Tötung des Fötus gerettet werden könnte. In der Zeit davor dominierte eine Position, die auf Thomas von Aquin in Adaption von Aristoteles zurückging, der gemäß männliche Föten am 40. Tag nach der Empfängnis und weibliche Föten am 80. Tag (mit der entscheidenden Geistseele) beseelt wurden.⁴ Bis zu besagter Übernahme der Lehre von der Simul-

anzuwenden ist, jedoch weitere Umstände der Situation dazu führen können, dass eine andere Norm die Prima-facie-Norm aufhebt oder verdrängt (z. B. bei Norweh, Einwilligung, Vorrang der Lebensrettung der Schwangeren etc.).

² Gemeint ist damit seit der Entdeckung des Befruchtungsvorganges im 19. Jahrhundert der Zeitpunkt der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle, die vor der Einnistung des befruchteten Eies in die Gebärmutterwand (Nidation) stattfindet. Eine Abtreibung ist nach römisch-katholischer Lehre schon vor der Einnistung möglich, in vielen Rechtsordnungen (u. a. in Österreich, Deutschland und der Schweiz) erst ab der Nidation, die sieben bis vierzehn Tage nach der Befruchtung abgeschlossen ist.

³ »Das menschliche Leben ist vom Augenblick der Empfängnis an absolut zu achten und zu schützen. Schon im ersten Augenblick seines Daseins sind dem menschlichen Wesen die Rechte der Person zuzuerkennen, darunter das unverletzliche Recht jedes ungeschuldeten Wesens auf das Leben« (Katechismus der Katholischen Kirche, Dr. Linz 1993, 2270).

⁴ U. a. Gudorf, Christine E.: »Contraception and Abortion in Roman Catholicism«, in: Maguire, D. C. (Hg.): *Sacred Rights. The Case for Contraception and Abortion in World Religions*, Oxford 2003, 55–78, 68 f. Gudorf unterscheidet von dieser theologischen Po-

¹ Prima facie gilt eine Norm, wenn sie dem ersten Anschein nach in einer Situation

tanbesetzung im Jahre 1869 hatte das römisch-katholische Recht deshalb an der Unterscheidung von unbeseelter und beseelter Leibestrukt festgehalten. Bis zur Beseelung lag keine Tötung eines Menschen vor.⁵

Was den Protestantismus betrifft, vertraten Luther und Calvin bereits vor der katholischen Kirche die Position, die Beseelung finde bei der Empfängnis statt.⁶ Im deutschen Protestantismus wurde die Abtreibung seit den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts jedoch nicht mehr grundlegend abgelehnt, sondern rechtfertigende Umstände anerkannt. Bei schwerer Gefahr für Leben oder körperliche Gesundheit der Schwangeren und später bei Fällen von Vergewaltigung wurde eine Abtreibung als zulässig erachtet. Zunehmend setzte sich im Übrigen eine Unterscheidung von moralischer und strafrechtlicher Regelung durch. Auch wenn nach Gottes Willen eine Abtreibung nicht sein solle, so sollte doch das Strafrecht in schweren Konfliktlagen nicht mit Strafe drohen.⁷ In fundamentalistischen protestantischen Gemeinschaften wird der Fötus jedoch wieder zunehmend von den ersten Stadien der Entwicklung an mit allen Rechten eines geborenen Menschen gesehen, den zu töten – und die Abtreibung wird als Tötung betrachtet – verboten ist.⁸

Zunehmend an Einfluss gewinnen islamische Positionen. Im Islam wird eine stufenweise Entwicklung des Fötus angenommen. Zur themenspezifischen 23. Sure gehört folgende Überlieferung aus der Hadith-Sammlung⁹ des Gelehrten Yahya Ibn Sharaf al-Nawawi (1233–1277): »Die Schöpfung eines jeden von euch wird im Bauch seiner Mutter für vierzig Tage als Tropfen gesammelt. Dann wird er zu einem Blutklumpen für ebenso lange und dann zu einer gestalthaften Masse für ebenso lange. Dann wird zu ihm der Engel gesandt, der ihm die

sition die dominierende pastorale Position, der gemäß die Beseelung bei der ersten Kindstregung stattfindet, die die Schwangerschaft in den meisten Fällen zu Beginn des fünften Schwangerschaftsmonats spürt (Gudorf 2003, 69).

⁵ Abtreibung zu einem früheren Zeitpunkt, Empfängnisverhütung und Sterilisation wurden jedoch aufgrund anderer Überlegungen als schwere Sünde verstanden. Bei Augustinus galt Abtreibung als Sünde gegen die Ehe (vgl. Schockenhoff, Eberhard: *Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß*, Mainz 1993, 296).

⁶ Knoepfler, Nikolaus: *Forschung an menschlichen Embryonen. Was ist verantwortbar?*, Stuttgart/Leipzig 1999, 70.

⁷ Schleising, Stephan: »Protestantismus«, in: Klöcker M./Tworuschka, U. (Hg.): *Ethik der Weltreligionen. Ein Handbuch*, Darmstadt 2005, 29–31, 29–30.

⁸ Albrecht, Gloria H.: »Contraception and Abortion Within Protestant Christianity«, in: Maguire 2003, 79–103, 98.

⁹ Hadithe gelten als Worte und Taten des Propheten Muhammad und seiner Gefährten.

Seele einhaucht«.¹⁰ Je nach Auslegungstradition dauert es vierzig bzw. 120 Tage bis zur Einhauchung der Seele. Ab dann gilt der Fötus als vollständig gebildet, und die Abtreibung eines vollständig gebildeten Fötus wird – mit einigen Ausnahmen für Notlagen wie eine Gefahr für das Leben der Schwangeren – als ein Verbrechen betrachtet. Ob eine Abtreibung in den vorhergehenden Entwicklungsstadien ebenfalls bereits verboten ist, wird von den islamischen Rechtschulen unterschiedlich gesehen. Die Bandbreite reicht von keinerlei Bedenken bis zum 120. Tag der Schwangerschaft bis hin zu einem strengen Verbot in allen Stadien.¹¹

Auch wo Hinduismus und Buddhismus prägend sind, ändert sich das Bild nicht grundlegend. Wie die vorherrschenden christlichen Lehren geht der Hinduismus von der Beseelung zum Zeitpunkt der Empfängnis aus.¹² Eine Abtreibung missachtet *ahimsa* (Nichtverletzung von Lebewesen) und *karma* (Auswirkung von Handlungen, die in einem anderen Leben begangen werden). Der Hinduismus verbietet eine Verletzung von menschlichen Lebewesen, die sich aufgrund ihres karmas genau in dieser Frau (und in dieser Familie) verkörpern müssen.¹³ Schon im alten Indien galt Abtreibung als Verbrechen. Nach der *Vishnusmriti* (ca. 300 n. Chr.) entspricht eine Abtreibung sogar der Tötung eines Brahmanen, die das schwerste aller Verbrechen darstellt.¹⁴ Ebenso gilt nach buddhistischer Auffassung ein Mensch vom Augenblick der Empfängnis an als beseelt und tritt nicht rein zufällig, sondern aufgrund karmischer Verursachung ins Dasein. Das durch Abtreibung aus seiner Existenz verstoßene Wesen muss sich demnach eine neue Basis suchen, um wieder geboren werden zu können. Abtreibung wird

¹⁰ al-Nawawi, Yahya Ibn Sharaf: *Das Buch der Vierzig Hadithe. Mit dem Kommentar von Ibn Daqiq al-Id (1228–1302)*, Texte und Kommentar, aus d. Arab. übers. und hrsg. von Marco Schölller, Frankfurt a. M. 2007, Hadith 4, 53.

¹¹ Shaikh, Sa'diyya: »Family Planning, Contraception, and Abortion in Islam: Unterraking *Khalifa*«, in: Maguire 2003, 105–128, 119–122.

¹² Jain, Sandhya: »The Right to Family Planning, Contraception, and Abortion: The Hindu View«, in: Maguire 2003, 129–143, 135.

¹³ Als weiterer Verbotgrund wurde traditionell auch genannt, man könne einen Jungen töten, der zur Weiterführung der Familie notwendig sei. Durch die moderne vorgeburtliche Geschlechtsbestimmung fällt dieser traditionelle Grund im Falle weiblicher Föten weg (Eichner, Katja: »Hinduismus«, in: Klöcker M./Tworuschka, U. (Hg.): *Ethik der Weltreligionen. Ein Handbuch*, Darmstadt 2005, 22–23, 23).

¹⁴ a. a. O. Abtreibungen sind in Indien jedoch seit 1971 durch den *Medical Termination of Pregnancy Act* rechtlich erlaubt.

deshalb zu jedem Zeitpunkt als Tötung und sündhafte Handlung angesehen. Eine Abtreibung mit guten Intentionen kann jedoch vergeben werden. Dies wird traditionellerweise auf Fälle angewandt, in denen das Leben der Schwangeren durch eine Abtreibung gerettet werden kann, und im Falle von Vergewaltigung.¹⁵

Für alle diese Positionen gilt, dass die schwangere Frau überhaupt nur nachträglich und als Komplikation ins Bild kommt. Zunächst wird nach Kriterien für den moralischen Status des Fötus gefragt, in denen sein körperlicher Umstand, Teil des Leibes einer Schwangeren zu sein, keine Rolle spielt. Es wird davon ausgegangen, der mit der Beseelung verbundene moralische Status begründe ein Prima-facie-Tötungsverbot und somit ein Prima-facie-Abtreibungsverbot. Der Umstand, dass der Fötus Teil eines weiblichen Körpers ist, rückt erst sekundär ins Bild, nämlich insofern als der Fötus das Leben oder die Gesundheit der schwangeren Frau gefährden kann und sich die Frage stellt, welche Gefahr für die Schwangere eine Abtreibung rechtfertigen oder zumindest entschuldigen könnte. Hierauf antworten die verschiedenen Religionsgemeinschaften, wie ich kurz ausgeführt habe, unterschiedlich und weisen auch innerhalb einer Gemeinschaft zum Teil eine große Bandbreite auf.¹⁶ Die primäre Herangehensweise ergibt jedoch dasselbe Bild, obwohl damit nicht über Abtreibungserlaubnis oder -verbot entschieden ist. Mir geht es hier auch nicht darum, diese religiösen Positionen in ihrer Komplexität darzustellen, sondern aufzuzeigen, wie marginalisiert in allen diesen Positionen das spezifisch Leibliche des Schwangersseins wird, in dem, wie ich unten näher erläutern werde, der Fötus einen Teil des Leibes der Schwangeren bildet.¹⁷ Wenn überhaupt, dann kommen die Schwangere und die Situierung des Fötus erst sekundär bei der Rechtfertigungs- oder Entschuldigungsfrage in den Blick.¹⁸

¹⁵ Suwanbubha, Parichart: »The Right to Family Planning, Contraception, and Abortion in Thai Buddhism«, in: Maguire 2003, 145–165, 152–155.

¹⁶ Selbst in der römisch-katholischen Kirche teilen nicht alle Theologinnen und Theologen die päpstliche Position. Insbesondere in der feministischen Theologie werden differenziertere Interpretationen der Glaubenslehre vertreten.

¹⁷ In Ansätzen berücksichtigt diesen Umstand die evangelische Theologin Hanna Strack (Strack, Hanna: *Die Frau ist Mit-Schöpferin. Eine Theologie der Geburt*, Rüsselstein 2006).

¹⁸ Ein Rechtfertigungsgrund (z. B. Norweh, Einwilligung) lässt in vielen Rechts- und Moralssystemen ein Prima-facie-Unrecht als Unrecht entfallen. Handelnde haben in solchen Fällen nicht rechtswidrig gehandelt. Ein Entschuldigungsgrund hingegen liegt

Diesen Mangel weisen jedoch nicht nur (religiöse) Beseelungstheorien auf. Ähnliches gilt in dieser Hinsicht für philosophische und säkulare¹⁹ Theorien, die nach anderen Merkmalen des Fötus als der Beseelung als Kriterien für einen moralischen Status des Fötus fragen, der eine Abtreibung prima facie verbieten soll. Meistens wird nach Kriterien für den moralischen Personstatus gesucht, aus dem ein (Prima-facie-)Abtreibungsverbot folgen soll. Seien es (1) Potenzialitätstheorien²⁰ wie bei Robert Spaemann²¹ für die deutschsprachige Diskussion, die das moralische Personsein eines Fötus ab der Empfängnis bejahen, oder (2) eine Position von Peter Singer²² aus der englischsprachigen Diskussion, der aufgrund seiner Definition von ontologischem Personsein Föten und auch Neugeborenen moralisches Personsein abspricht. Gleiches gilt (3) für Positionen, die eine Abtreibung zumindest bis zum 14. Tag wegen mangelnder Individualität (und damit nicht hinreichender Bedingungen für einen moralischen Personstatus) des fötalen Lebens erlauben wollen,²³ (4) diese bis zu einer Feststellung einer Gehirntätigkeit beim Fötus erlauben, weil dies als eine notwendige Bedingung für ontologische und damit verbundene moralische Personlichkeit angesehen wird,²⁴ oder (5) welche die ontologische und

vor, wenn die Tat zwar rechtswidrig ist, der/dem Handelnden jedoch ein rechtmäßiges Handeln nicht zuzurechnen ist (z. B. entschuldigender Nostrand). Das rechtswidrige Handeln ist in solchen Fällen den Handelnden nicht vorzuwerfen. In beiden Fällen entfällt in solchen Systemen eine Sanktion.

¹⁹ Nicht selten handelt es sich um säkularisierte Versionen religiöser Positionen.

²⁰ Die Grundthese der Potenzialitätstheorie lautet, dass der Fötus ab der Verschmelzung der Vorkerne von Ei- und Samenzelle aufgrund seiner Potenzialität, später Personsein zu zeigen, eine Person ist (Knoepffler 1999, 78). Es handelt sich um die Potenzialität für ontologisches Personsein, die als hinreichendes Kriterium für moralisches Personsein genommen wird.

²¹ Spaemann, Robert: *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen »tuus« und »jemand«*, Stuttgart 1996.

²² Singer, Peter: *Praktische Ethik*, Stuttgart 1993.

²³ Z. B. Steinworth, Ulrich: »Über den Anfang des menschlichen Individuums«, in: *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik* 2002, 7, 165–178.

²⁴ Diese Gehirntätigkeit ist um die 10. Schwangerschaftswoche herum zu beobachten. Eine solche Position vertritt jüngst Kenneth-Einar Himma (u. a. Himma, Kenneth-Einar: »A Dualist Analysis of Abortion: Personhood and the Concept of Self Qua Experiential Subject«, in: *Journal of Medical Ethics* 2005, 31 (1), 48–55). Mensch und Freeman (Mensch, Elizabeth/Freeman, Alan: *The Politics of Virtue: Is Abortion Debatable?*, Durham, NC 1993) nehmen den Beginn von Gehirntätigkeit sogar als Zeitpunkt des Übergangs von einer Nicht-Person zur Person. Shrage vermutet dahinter nur (quasi-)religiöse Gründe: »Clearly the dominant religion in American society is neurobiology«

moralische Personwerdung in Geburtsnähe rücken, wenn sich eine rudimentäre Erste-Person-Perspektive entwickelt.²⁵ Nicht anders stellt sich (6) die Lage für Don Marquis Ansatz dar, der dem Fötus von Anfang an moralisches Personsein zuspricht, weil er eine wertvolle Zukunft, eine »Zukunft wie unsere«, vor sich hätte, deren ein Fötus durch die Abtreibung beraubt werde.²⁶

Mögen sich solche Theorien in vielerlei Hinsichten eklatant untereinander und von Beseelungstheorien unterscheiden, so haben sie mit diesen gemein, dass das spezifisch Leibliche des Schwangersseins wiederum nur eine inadäquate und marginale Rolle spielt. Der Leibliche Umstand des Schwangersseins kommt erst als sekundäre Überlegung, als Komplikation ins Bild, der zwar ursprünglich zum Problem Abtreibung führt, aber in der primären Bewertung der Situation keine Rolle spielt. Diejenigen, die dem Fötus moralisches Personsein absprechen, brauchen ohnehin keine weiteren Erörterungen und jene, welche moralisches Personsein zugestehen, haben je nach Theorie noch die Möglichkeit, Rechte oder Interessen anderer moralischer Personen (z. B. der Schwangeren) als Rechtfertigungs- oder Entschuldigungsgründe vorgehen zu lassen.

Wie im Falle von Beseelungstheorien würde sich in der primären Herangehensweise an die Frage, ob der Fötus getötet werden darf oder nicht, nichts ändern, wenn die schwangere Frau nur als schöpferische Maschine und nicht als menschliches Subjekt gesehen werden würde, das schwanger ist. Die Frage wäre dann lediglich eine modifizierte: Dürfen wir die Maschine abstellen oder nicht?²⁷ Ebenso gleicht die pri-

märe Herangehensweise der in der sogenannten Embryonenforschung, wo es um die Forschung an frühen Föten geht, die nicht mit dem Leib einer Schwangeren verbunden sind. Der Fötus wird zunächst als eigenständiges Wesen in den Blick genommen, wobei in der Abtreibungsdebatte seine Befindlichkeit im Leib einer Schwangeren als Komplikation und Rahmen hinzutritt.

Geschichtlich ist die Sichtweise des Fötus als eines eigenständigen Individuums nicht nur auf religiöse Anschauungen zurückzuführen, wie ich sie oben schilderte, sondern auch ein Erbe der Aufklärung. Nadia Maria Filippini hat dies für den italienischen Raum (der sich zu jener Zeit teilweise mit der Habsburger Monarchie überschneidet) erforscht. Die traditionelle Vorstellung der engen Verbindung zwischen Fötus und schwangerer Frau, die im Bild der Schwangeren als Baum und der Frucht als präkärer Anhängsel seinen Ausdruck fand, wurde durch die Vorstellung einer größeren Eigenständigkeit des Fötus ersetzt. Nachdem ein Buch, in dem die These von der Beseelung zum Zeitpunkt der Empfängnis vertreten wurde, im 17. Jahrhundert noch auf den Index gesetzt worden war, hielt der Jesuit Cangiamila in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts eben diese These für biologisch erwiesen. Jeder Fötus würde nun von Anfang an als ein vollständiges Wesen, das es zu verteidigen und zu lieben galt, betrachtet.²⁸ Es wurde zum »ungeborenen Bürger«. Die schwangere Frau war zum passiven fruchtbaren Acker, in dem die »zarten Keime«, die Hoffnung des Staates, heranreifen, verkommen.²⁹ Die Argumentationslinien weltweit aufgeklärter Denkerinnen und Denker verschmolzen mit denen der strengen Katholikinnen und Katholiken.³⁰

Selbst in bekannten feministischen Positionen wird das spezifisch Leibliche des Schwangersseins nur inadäquat berücksichtigt. So wird im berühmten Aufsatz von Judith Jarvis Thomson³¹ als Analogie für die Schwangerschaftssituation angeführt, die Frau sei ein Haus für den Fötus. Thomson behauptet zudem, die Situation des Fötus sei der eines

(Shrage, Laurie: *Moral Dilemmas of Feminism. Prostitution, Adultery, and Abortion*, New York 1994, 71).

²⁵ So u. a. vertreten von Baker Lynne-Rudder: »When Does a Person Begin?«, in: *Social Philosophy and Policy* 2005, 22 (2), 25–48.

²⁶ Der klassische Aufsatz hierzu ist Marquis, Don: »Why Abortion is Immoral«, in: *Journal of Philosophy* 1989, 86 (4), 183–202.

²⁷ Die Diskussion im Erlanger Schwangerschaftsfall kam dem schon sehr nahe. Eine junge Frau erlitt 1992 bei einem Verkehrsunfall so schwere Verletzungen, dass wenige Tage später im Universitätsklinikum Erlangen der Gehirntod festgestellt werden musste. Da die Frau in der 15. Woche schwanger war, wurden die lebenserhaltenden Maßnahmen fortgesetzt, um eine Weiterentwicklung des Fötus zu ermöglichen. Als rund einen Monat später ein Spontanabort erfolgte, wurden auch diese Maßnahmen eingestellt (vgl. dazu z. B. Hilgendorf, Eric: »Scheiternargumente in der Abtreibungsdiskussion – am Beispiel des »Erlanger Schwangerschaftsfalls««, in: *Neue Juristische Wochenschrift* 1996, 49 (12), 758–762).

²⁸ Filippini, Nadia M.: »Die erste Geburt: Eine neue Vorstellung vom Fötus und vom Mutterleib (Italien, 18. Jahrhundert)«, in: Duden, B./Schlumbohm, J./Veit, P. (Hg.): *Geschichte des Ungeborenen. Zur Erfahrung und Wissenschaftsgeschichte der Schwangerschaft, 17.–20. Jahrhundert*, Göttingen 2002, 99–127, 107 ff.

²⁹ a. a. O., 119.

³⁰ a. a. O., 127.

³¹ Thomson, Judith J.: »A Defense of Abortion«, in: *Philosophy and Public Affairs* 1971, 1 (1), 47–66.

Geigers analog, der mit dem Körper einer Frau verbunden wurde und der ohne ihren Körper sterben müsste. Das sieht den Fötus klar als einen von der schwangeren Frau unterschiedenen Anderen, und sogar als einen feindlichen Anderen. Dass dieser Andere im Körper einer Frau lokalisiert ist, kommt erst in der sekundären Überlegung ins Spiel, die Frau trage auch für dieses Wesen in ihrem Körper nicht uneingeschränkt Verantwortung. Aber sogar die Lokalisierung im Körper der Frau ist für das Argument nicht wesentlich. Wie die Geigeranalogie zeigt, braucht es nur ein lebensnotwendiges Abhängigkeitsverhältnis.

Thomsons Artikel zeigt eine Tendenz auf, die Abtreibungsdebatte von der Debatte um den moralischen Personenstatus weg und zu einer Debatte von zugeschriebener Verantwortung gegenüber Anderen hin zu führen, die, wie manche anmerken, in vielen Gesellschaften Männern und Frauen in unterschiedlichem Ausmaß zugeschrieben wird. Auch in freiheitlich-pluralistischen Gesellschaften legt die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung einer Mutter mehr Zuständigkeit und Aufwand für die Betreuung eines Kindes auf als dem Vater.³² Die Erwartung an schwangere Frauen mag dabei sogar über die einer Mutter bis hin zur Selbstopferung hinausgehen.³³ Von Vertreterinnen und Vertretern einer Sorgethik werden ebenfalls ohne primären Bezug auf die Schwangerschaft als weiblichen Prozess Fragen von Fürsorge und Verantwortlichkeit hinzugefügt. Sie fragen nach der Sorge um Andere, thematisieren jedoch nicht ausdrücklich die weibliche Verbundenheit von Schwangerer und Fötus. Einige feministische Beiträge konzentrieren sich auf involvierte geschlechtsspezifische Machtstrukturen³⁴ und decken auf, welche weiteren geschlechtsspezifischen Themen (zumeist unterschwellig³⁵) verhandelt werden: Liegt die primäre Aufgabe einer Frau in der Mutterschaft? Was verlangt die Mutterrolle? Dürfen Frauen

en eine lustvolle Sexualität leben, ohne die Konsequenz von Schwanger- und Mutterschaft tragen zu wollen? Was wird den Frauen in der Mutterschaft abverlangt? Welche Auswirkungen werden Schwangerschaft und die zukünftige Mutterschaft auf das Leben der Frau zeitigen? Werden Abhängigkeiten verschärft? Ist dies einer Frau zumutbar oder nicht?³⁶

Es soll hier nicht behauptet werden, solche Überlegungen seien für die Abtreibungsdebatte irrelevant. Möglicherweise stehen sie *de facto* als treibende Kraft im Hintergrund, doch, ob unterschwellig oder offen angesprochen, kommt das spezifisch Weibliche des Schwangersseins dabei nicht ausreichend ins Blickfeld. Die Argumentation gilt auch für andere Andere, nämlich solche, die nicht Teil des Leibes der Schwangeren sind.

Viele Frauen, die eine Schwangerschaft erfahren haben, fühlen ihre weiblichen Erfahrungen in diesen Positionen deshalb, und wenig verwunderlich, nicht ernst genommen. In ihnen allen spielt das spezifisch Weibliche des Schwangersseins entweder keine oder lediglich eine inadäquate und sekundäre Rolle.

3. Das spezifisch Weibliche des Schwangersseins

Worin liegt nun das spezifisch Weibliche des Schwangersseins, dessen Verkennung ich zur Diskussion stelle? Es wäre äußerst hilfreich, wenn hierzu nur auf detaillierte, ausführliche philosophische Arbeiten zurückgegriffen werden müsste. Dem ist leider nicht so. Es fällt schwer, mit den Sicht- und Redeweisen, die die Philosophie zur Verfügung stellt, Schwangerssein zu charakterisieren und dessen Erfahrung in Worte zu fassen. Vom Standpunkt des als Norm genommenen Lauts der Welt handelt es sich beim Schwangerssein um eine Abwechslung. Frauen, die schwanger sind, befinden sich in »anderen Umständen« –

des Fötus (vgl. dazu Davis, Nancy: »The Abortion Debate: The Search for Common Ground, Part 1«, in: *Ethics* 1993, 103 (3), 516–539, 527–528).

³² Weshalb in solchen Gesellschaften eine Frau, die ein krankes oder behindertes Kind bekommt, anders davon betroffen ist als der Vater.

³³ Nicht nur theoretisch, sondern in konkreten Rechtsfällen wird z. B. in den USA verhandelt, welcher Zwang auf Schwangere zum Wohle des Fötus (bis hin zum Zwangs-kaiserschnitt) ausgeübt werden kann (vgl. dazu z. B. Callahan, Joan C./Knight, James W.: »Women, Fetus, Medicine, and the Law«, in: Holmes, H. B./Purdy, L. M. (Hg.): *Feminist Perspectives in Medical Ethics*, Bloomington/Indianapolis 1992, 224–239).

³⁴ Auf Fälle, in denen Personen mit einem weiblichen Körper aber männlicher Geschlechtsidentität schwanger sind, kann ich in diesem Beitrag nicht näher eingehen.

³⁵ In der sogenannten »Eisberg-Hypothese« wird die Meinung vertreten, es werde in der Abtreibungsdebatte unter der Oberfläche viel mehr verhandelt als das Personsein

und -befürworterinnen setzt sich Shrage 1994 auseinander.

nicht den »üblichen«, »gewohnten«, als Norm postulierten. Die weitesten Traditionen und ihre Methoden der westlichen Philosophie bieten hier ihre Dienste an. Auch ich werde dieses Versäumnis hier ob der Komplexität, die damit verbunden ist, nicht zur Gänze gutmachen können. Dennoch werde ich in Ansätzen eine Grundvorstellung davon geben, was in der öffentlichen Debatte zu unrecht vernachlässigt wird, und Fragestellungen erarbeiten, an denen von verschiedenen philosophischen Disziplinen und Richtungen weitergearbeitet werden kann. Aufschlussreiche Ansätze zur Themaik liefern Phänomenologie und Geschichte des Schwangersseins. Als Ausgangspunkt wähle ich phänomenologische Beschreibungen der Erfahrung des Schwangersseins, das sie Beschreibungen und Strukturierungen zulassen, die beim Erfahrungssubjekt ansetzen und auf den entscheidenden Umstand verweisen, auch wenn sie letztlich an einer genaueren Klärung scheitern.

Phänomenologische Beschreibungen des Schwangersseins, die an der Erfahrung schwangerer Frauen ansetzen, verweisen auf das leibliche Verbundensein von Schwangerer und Fötus, die weit über eine passive Behausung des Fötus hinausgeht. So schreibt Iris Marion Young³⁷ in einem der wenigen Beiträge, die sich ausschließlich mit einer Phänomenologie des Schwangersseins befassen³⁸: »The dominant culture projects pregnancy as a time of quiet waiting. We refer to the woman as »expecting«, as though this new life were flying in from another planet and she sat in her rocking chair by the window, occasionally moving the curtain aside to see whether the ship is coming.«³⁹ Aus der Perspektive der Schwangeren stellt sich die Situation anders dar: »The pregnant woman experiences herself as a source and participant in a creative process. Though she does not plan and direct it, neither does it merely wash over her; rather she is this process, this change.«⁴⁰

Jene, die eine genauere Beschreibung dieser Situation versucht haben, stoßen dabei jedoch bald auf Probleme, wenn es um die Verbind-

ung von Schwangerer und Fötus geht. Der Phänomenologie stehen hierzu traditionell die Begrifflichkeit von Selbst und Anderer und der Ausdruck »Leib« – wie ich ihn bereits bisher verwendete – im Unterschied zum »Körper« zur Verfügung. Ohne auf die einzelnen Facetten und Unterschiede der phänomenologischen Auffassungen vom Leib eingehen zu können,⁴¹ übernehme ich eine für diesen Beitrag ausreichende allgemeine Charakterisierung von Anne Reichold: »Körper bezeichnet den physikalisch-chemischen Organkomplex des Menschen, der in einer anatomischen Sichtweise analysiert werden kann. Leib ist die lebendige Einheit, die sich als Subjektivität erlebt und von anderen als Subjektivität erlebt wird.«⁴²

Mag die Rede vom Leib in traditionellen körperlosen Personvorstellungen den Körper ins Bild holen, so erfüllt sie im Zusammenhang mit Frauen, und hier insbesondere mit schwangeren Frauen, die Funktion aufzuzeigen, dass auch sie geistige Lebewesen und nicht nur Körper sind. Was ihrem und in ihrem Leib geschieht, hat in vielen Fällen direkte Auswirkung darauf, wer und wie sie sind.⁴³ Schwangerssein und Geburt sind leibliche Prozesse, die einer Person so nahe gehen können wie ihre leiblichen Erfahrungen des eigenen Leidens und Sterbens.

Ich bezeichne den Prozess des Schwangersseins als leiblichen Prozess, weil es nicht nur ein körperlicher Prozess ist, sondern ein Prozess eines als Leib lebenden Subjekts. Wenn man schon in der vertrauten dualen Sprechweise bleiben will, so ist es eben nicht nur eine Frage der körperlichen Verbindung, sondern der Grenzen eines geistigen Wesens, das einen Körper hat. Wenn ich die leibliche Situation betone, so sollen damit Frauen nicht auf ihren Körper reduziert werden, sondern als leibliche Wesen in ihrer Einheit von Körper und Geist verstanden werden. Schwangerssein ist eine Art des Frauseins, ein Prozess des weiblichen Körpers, aus dem schließlich ein Kind hervorgeht.

⁴¹ Als problematisch sehe ich bei den meisten phänomenologischen Lehren, die sich dem Leib zuwenden, an, wie die Frageperspektive immer nach außen gerichtet ist. Der Leib interessiert vor allem als Möglichkeit der Erfahrung äußerer Anderer oder der Außenwelt insgesamt für das Bewusstsein.

⁴² Reichold, Anne: *Die vergessene Leiblichkeit. Zur Rolle des Körpers in ontologischen und ethischen Persontheorien*, Paderborn 2004, 195.

⁴³ Wobei uns nicht alle Körperteile gleich nahe gehen (z. B. Haare). Es gibt das Selbst konstituierende Körperteile und solche, die nicht dazugehören (McLeod, Carolyn/Baylis, Francoise: »Feminists on the Inalienability of Human Embryos«, in: *Hypatia* 2006, 21 (1), 1–14, 6).

³⁷ Young, Distinguished Woman Philosophier des Jahres 1994, verstarb Mitte 2006.

³⁸ Besonders in der analytischen Philosophie fehlt es an Beiträgen über die Erfahrung des Schwangersseins.

³⁹ Young, Iris M.: »Pregnant Embodiment: Subjectivity and Alienation«, in: *Journal of Medicine and Philosophy* 1984, 9 (1), 45–62. Hier zitiert nach: »Pregnant Embodiment«, in: Young, I. M.: *On Female Body Experience. »Throwing Like A Girl« and Other Essays*, Oxford 2005, 54–61, 54.

⁴⁰ a. a. O.

Wenn Young die spezifische leibliche Erfahrung der Verbundenheit von Schwangerer und Fötus aus der Perspektive der schwangeren Frau beschreibt, ist dieses Verhältnis in mehrfacher Hinsicht durch eine Dezentrierung, Spaltung und Verdoppelung der Schwangeren in ihrer Leiblichkeit geprägt: »She experiences her body as herself and not herself. Its inner movements belong to another being, yet they are not other, because her body boundaries shift and because her bodily self-location is focused on her trunk in addition to her head.«⁴⁴ Mehrmals kommt sie (auch unter Berücksichtigung von Ausführungen bei Julia Kristeva und Adrienne Rich) auf diese erfahrenen verschommenen Körper- und Ich-Grenzen zurück: »Pregnancy challenges the integration of my body experience by rendering fluid the boundary between what is within, myself, and what is outside, separate. I experience myself inside as the space of another yet my own body.«⁴⁵

Im selben Sinne schildert Carriona Mackenzie, wie die scharfen Gegenüberstellungen von Ich und Anderer von innerhalb und außerhalb des Körpers in der Schwangerschaft in Frage gestellt werden. Phänomenologisch betrachtet sei die Erfahrung von Schwangerschaft, besonders in den frühen Stadien, insofern einzigartig, als die scharfe Grenze zwischen Ich und Anderer zwischen dem Inneren und dem Äußeren des Körpers herausgefordert werde: »From the perspective of the woman, there is no clear-cut boundary between herself and the foetus, between her body boundaries and the body boundaries of the foetus. The foetus, to the extent that it is experienced as part of the woman's body, is also experienced as part of her self, but as a part that is also other than herself. On the one hand it is another being, but it is another being growing inside her body [...]«⁴⁶

Solche Beschreibungen wirken unbeholfen, zum Teil widersprüchlich, bestenfalls ambivalent, und dennoch nicht unpassend. Der Grund liegt meines Erachtens darin, dass die klassische Begrifflichkeit der Phänomenologie und der Ontologie zur Beschreibung dieser Erfahrung wenig bereithält und mehr Verwirrung als Klarheit stiftet. Ich und Andere sind in diesem Denkmuster immer klar getrennt. Zu einem individuellen Geist, Subjekt – oder wie immer die Bezeichnung

lauten möge – gehört im Standardmodell ein individueller Leib, der sich klar gegenüber dem Leib anderer Personen und anderen Körpern abgrenzt. Ein singuläres Selbst in einem singulären Leib. Auch in Husserls Phänomenologie bleibt der Leib Individualisationskriterium einer anderen Person. Aufgrund der räumlichen Unterscheidung der Aufhaltorte seines und meines Körpers, nehme ich jemanden als anderes Ich war.⁴⁷ Körperliche Bestimmungen gelten als öffentlich zugänglich und ermöglichen es, andere aus der Perspektive der dritten Person zu identifizieren.⁴⁸

Abweichungen werden traditionell auch »Monster« genannt. Eine schwangere Frau hat in diesem Verständnis etwas Monströses und Bedrohliches an sich, weil sie dieses Standardmodell aus den körperlichen Fugen hebt: »The embodied pregnant woman, like the monster, thus destabilizes the concept of the singular self, threatening to spill over the boundaries of the unified subject.«⁴⁹ Die Angst vor leiblichen Existenzweisen, die das gut eingelebte und einverlebte Ich-Verständnis in Frage stellen, prägt bewusst oder unbewusst noch die gegenwärtigen moralischen Auseinandersetzungen um Cyborgs, hybride Geschöpfe, Stamesische Zwillinge, ums Klonen etc.⁵⁰

In der Reflexion hin- und hergerissen zwischen leiblicher Erfahrung, aufgedrängter Interpretation als Zweisein und der Unangemessenheit philosophischer und alltagsweltlicher Ansichten über die Grenzen von Individuen resultiert diese in Verwirrung und Ambivalenzen. Unklar ist jedoch die Interpretation der Situation und nicht die Situation selbst. Wenn Frauen ihre Wahrnehmung von Schwangersen mit Hilfe scheinbar logisch widersprüchlicher Aussagen beschreiben, so zeigt dies keinen Mangel der Frauen, sondern der zur Verfügung stehenden Begrifflichkeit. Inadäquate Theorien führen zu scheinbaren Pa-

⁴⁷ Vgl. Reichold 2004, 201.

⁴⁸ Vgl. dazu Williams, Bernard: »Personal Identity and Individuation«, in: Williams, B.: *Problems of the Self*, London/New York 1975, 1–18.

⁴⁹ Betterton, Rosemary: »Promising Monsters: Pregnant Bodies, Artistic Subjectivity, and Maternal Imagination«, in: *Hypatia* 2006 21 (1), 80–100, 85.

⁵⁰ Vgl. u. a. Schildrick, Margit: »Monstrous Reflection on the Mirror of the Self-Same«, in: Orr, D. et al. (Hg.): *Bodies, Bodies, and Being: Feminist Reflections on Embodiment*, Lanham 2006, 37–48, und Siegesteiner Anne: *Is it a boy? Frauen und die Chancen und Risiken von Humangenetik und Gentechnik. Beitrag zur Tagung »An den Grenzen des Lebens«*, Salzburg 2003, http://www.virgl.at/fileadmin/user_upload/downloads/ethik_siegesteiner.pdf.

⁴⁴ Young 1984 [2005], 46.

⁴⁵ a. a. O., 49.

⁴⁶ Mackenzie, Carriona: »Abortion and Embodiment«, in: *Australian Journal of Philosophy* 1992, 70 (2), 136–155, 148.

radoxien und Bedrohungen. Selbst wenn der Fötus gleichzeitig eine Andere ist, muss das Gefühl der Entfremdung nicht angemessen sein.

Das spezifisch Leibliche des Schwangersseins, zu dem zentral die Verbundenheit von Schwangerer und Fötus zählt, bildet eine Leerstelle im nach wie vor stark von maskulinen Sichtweisen geprägten wissenschaftlichen Diskurs. Es wird von den traditionellen Theorien entweder zur Gänze ignoriert oder nur als Monströses zum Thema gemacht. Dieses Versagen aufgrund maskuliner Voreingenommenheit muss jedoch nicht bleiben. Wenn schwangere Frauen ihre Erfahrungen in Worte fassen können sollten, ohne Ängste von Ich-Auflösung und Bedrohung heraufbeschwören zu müssen, braucht es eine neue Terminologie und ein damit verbundenes neues Verständnis. Die Philosophie sollte sich deshalb auf dem Gebiet der Ontologie der Art der Verbundenheit zwischen Schwangerer und Fötus zuwenden.⁵¹ Nicht zuletzt – und für diesen Beitrag am wichtigsten –, weil erst im Anschluss daran auf solider Grundlage und viel differenzierter, als mir dies hier möglich ist, untersucht werden kann, welche normativen Konsequenzen aus dem spezifisch Leiblichen des Schwangersseins zu ziehen sind und welche nicht.

Welche Fragen stellen sich für eine Ontologie der Schwangerschaft? Die Beziehung zwischen schwangerer Frau und Fötus hinsichtlich der Frage, ob sie eins oder zwei seien bzw. ab wann sie eins oder zwei seien, ist unklar. Haben wir jemand Anderen trotz der spezifischen Verbindung? Diese Frage ist, falls sie dort jemals war, aus dem Blick geraten. Da ein Fötus in der Schwangerschaft kein körperlich Äußeres ist, gilt es zu klären, ob und wie es eine Abgrenzung im Inneren geben kann. Das betrifft die sehr grundsätzliche Frage, wann zwei körperlich verbundene Organismen als zwei Lebewesen gelten, wobei nicht beide zugleich Personen sein müssen. Haben wir beim Schwangersein überhaupt zur Schwangeren hinzukommend ein Anderes? Wenn ja, ab wann, warum? Sollten wir besser von einer Weiteren als von einer Anderen sprechen? Ausführungen dazu, die die leibliche Verbundenheit zentral berücksichtigen, fehlen bislang.⁵² Könnten wir

⁵¹ Wie Käthe Trettin (»Ontology and Feminism«, in: Ort 2006, 49–57) habe ich die Ontologie für ein wichtiges Gebiet der Philosophie, das auch eine feministische Philosophie nicht vernachlässigen sollte.

⁵² Auch mein eigenes Erleben der frühen Schwangerschaft war von dieser fehlenden Verständnis- und Ausdrucksmöglichkeit geprägt. Für die Beziehung zwischen mir und dem Fötus standen keine passenden Kategorien zur Verfügung, denn ich fand es unpassend

aus der Reflexion über die ontologische Situation Siamesischer Zwillinge etwas lernen, die ebenfalls die normale Ansicht über individuelle Körpergrenzen verletzen? Margit Schildrick spricht hier von Concorpuration.⁵³ Im Unterschied zu einer schwangeren Frau gibt es bei Siamesischen Zwillingen eine gegenseitige Teilhabe. Bei einer Schwangerschaft ist zwar der Fötus Teil der Schwangeren, jedoch nicht umgekehrt. Nur ein Teil von ihr ist der Fötus. Die Beziehung ist nicht symmetrisch wie bei Siamesischen Zwillingen. Sie inkludieren einander nicht, sondern nur die schwangere Frau den Fötus. Die ontologische Situation in ihrer Komplexität ist also noch zu klären und nur bedingt mit derjenigen von Siamesischen Zwillingen vergleichbar. Entscheidend für die Sichtweise ist zudem, worin das integrierende Element eines Leibes gesehen wird. Wenn die Teile eines Leibes durch eine gemeinsame Funktion des Überlebens und der Selbsterhaltung zusammengehalten werden, dann ist der Fötus als ein »Parasit« anzusehen, da er in dieser Hinsicht nichts für die Schwangere beiträgt. Aus Sicht des Fötus erschöpft sich die Funktion der schwangeren Frau darin, als Nährboden zur Verfügung zu stehen.

Was bleibt trotz aller Unzulänglichkeiten und offenen Fragen als das spezifisch Leibliche des Schwangersseins festzuhalten? Das spezifisch Leibliche des Schwangersseins ist zentral dadurch geprägt, dass der Fötus bis zur Geburt immer auch ein Teil des Leibes der Schwangeren ist. Schwangere und Fötus sind immer (teilweise) ein Leib. Der Fötus ist Fleisch der Schwangeren.⁵⁴ Die schwangere Frau ist zutiefst involviert in das, was in der Schwangerschaft passiert, da es mit ihrem Leib passiert und nicht nur »in« ihrem Körper. Es handelt sich nicht um eine externe Verbindung, die nur zufällig und unwesentlich innerhalb des Körpers einer der beiden Beziehungspole liegt. Schwangersein ist

send »ich und es« zu sagen. In einer E-Mail gab ich zu verstehen: »Genauso gut, wie es nicht ich ist, ist es auch ich. Wenn es strampelt, strample auch ich. (Und deshalb bin ich wohl so müde.)«

⁵³ Schildrick 2006, 43–45.

⁵⁴ U. a. Purdy, Laura M.: *Reproducing Persons. Issues in Feminist Bioethics*, Ithaka, NY 1996, 91. Damit will ich nicht behaupten, dass nur eine Frau Mutter ist, aus deren Leib ein Kind entstanden ist. Es gibt viele Formen des Mutterseins wie die biologische, genetische und soziale (Birkman, Sarah-Vaughan/Scholz J. Sally: »Adoption, ART, and a Re-Conception of the Maternal Body: Toward Embodiment« *Maternity*, in: *Hypatia* 2006, 21 (1), 54–73).

ein Schöpfungsprozess. In einer Schwangerschaft wird ein neuer Mensch geschaffen, und zwar nicht nur im Leib einer Frau, sondern aus ihrem Leib. Eine schwangere Frau trägt nicht einen geschaffenen Menschen in sich, sondern schafft und erzeugt ihn.⁵⁵ Dabei wird der eigene Körper als schöpferisch erlebt und nicht wie so oft nur bewusst wahrgenommen, wenn es um seine Grenzen geht, wenn er wie bei einer Krankheit Hindernis und Last ist.⁵⁶ In dieser Hinsicht ist Schwangerschaft einzigartig, auch wenn es in anderen Hinsichten anderen Weisen des Tätigseins, Schaffens, Sorgens und Verbundenseins gleicht.⁵⁷

Eine Gesellschaft, die Abtreibung verbietet, entscheidet niemals nur über die schwangere Frau hinweg, sondern immer auch über sie. Es handelt sich um ihren Leib und damit um sie, über die in dieser Debatte verhandelt wird. Wird der Körper nicht als zufällige Behausung einer Person oder ihre biologische Überlebens- und Wirkungsmaschine genommen, sondern als Leib verstanden, der die Person mitkonstituiert, so erscheint auch ein Recht auf körperliche bzw. leibliche Integrität nicht mehr als nachrangig und nebensächlich, sondern als zentrales Recht in einem Personen respektierenden Umgang miteinander.

⁵⁵ Väter sind an der Initiierung dieses Prozesses beteiligt, doch nicht an seiner weiteren Verleiblichung. Ebenso wenig schaffen Reproduktionsmedizinerinnen und -mediziner ein Kind. Sie helfen nur, die Voraussetzungen zu schaffen, dass eine Frau (unter anfänglichem Beitrag eines Mannes) dies kann. Eine Frau, die unter Verwendung reproduktionsmedizinischer Hilfsmittel schwanger wurde, trägt auch nichts Monströses oder Mysteriöses in sich, wie Redeweisen vom Retorten-Baby oder einem Klon suggerieren (vgl. Siegesteiner 2003).

⁵⁶ (Biologischen) Männern bleibt diese schöpferische Dimension aus dem eigenen Erleben fremd. Sie können höchsten »zeugen«, aber erleben kein Schöpfen als zeitlich über Monate hinweg ausgedehnte leibliche Erfahrung. Sie sind biologisch mit dem Fötus nur genetisch verbunden.

⁵⁷ So betont Amy Mullin (*Reconciling Pregnancy and Childcare: Ethics, Experience, and Reproductive Labor*, Cambridge 2005) die Ähnlichkeiten mit und nicht die Unterschiede zu anderen schöpferischen Aktivitäten.

4. Schwangerschaft als leiblicher Prozess und die öffentliche Abtreibungsdebatte in freiheitlich-pluralistischen Gesellschaften

4.1 Charakteristika einer öffentlichen Moral in freiheitlich-pluralistischen Gesellschaften

Ich werde die Frage nach einem allgemeinen Verbot der Abtreibung unter der Berücksichtigung des Schwangerschens als leiblichen Prozess im Hinblick auf eine öffentliche Moral freiheitlich-pluralistischer Gesellschaften stellen, in der folgende Voraussetzungen anerkannt sind:

1. Um ein allgemeines Abtreibungsverbot rechtfertigen zu können, muss für alle Gesellschaftsmitglieder dieses Verbot begründbar sein. Eine öffentliche Moral kann zwar nicht nur aufgrund gemeinsamer ontologischer und moralischer Überzeugungen eine Norm allgemein verbindlich machen, aber das Verbot als Schlussfolgerung in einer Begründung muss von allen geteilt werden können. Liegt ein solcher Konsens für ein Verbot nicht vor, bleibt eine Handlung bzw. ein Handlungstyp freigestellt. Die Begründungslast liegt bei jenen, die eine Handlung bzw. einen Handlungstyp verbieten wollen.
2. Die Beurteilung öffentlich freigestellter Handlungen kann in moralischen Subsystemen – d. h. moralischen Gemeinschaften, die weitere moralische und ontologische Überzeugungen teilen – für diese moralisch näher bestimmt werden. Diese Subsysteme können eine Handlung, die öffentlich freigestellt ist, innerhalb der Gemeinschaft verbieten und mit gemeinschaftsspezifischen Sanktionen belegen, solange diese innerhalb des Grundkonsenses der Gesellschaft bleiben.
3. Ideale der Schwangeren, denen sie sich verpflichtet fühlt, können auch bei einer öffentlichen Erlaubnis der Abtreibung gegen eine solche sprechen. Eine schwangere Frau kann mit anerkanntem Grund sagen: »Ich darf abtreiben, aber als der Mensch, der ich bin und sein will, kann ich das für mich nicht zulassen.«
4. Es ist für alle prima facie verboten, Neugeborene zu töten.
5. Für Menschen mit speziellen Verpflichtungen, zu denen die Eltern zählen, ist es prima facie verboten, Neugeborene sterben zu lassen.
6. Es ist für alle prima facie geboten, die leibliche Integrität einer Person zu wahren.

7. Es ist für alle *prima facie* verboten, empfindungsfähigen menschlichen Lebewesen Schmerzen und Leid zuzufügen.
8. Bewährte Erkenntnisse der modernen Wissenschaften werden anerkannt.

Diese Überzeugungen setze ich für die weitere Diskussion als Rahmen voraus. Somit gelten meine Überlegungen für alle Gesellschaften, die diese Voraussetzungen teilen. Die Korrektheit meiner Ausführungen setzt zwar keineswegs voraus, dass europäische und andere westliche Gesellschaften zu diesen zählen. Dass dem so ist, ist jedoch eine Annahme, die die Auswahl der Merkmale motiviert, denn dieser Artikel soll zur Selbstaufklärung eben dieser Gesellschaften beitragen. Ob dem so ist, ist hingegen keine philosophische Frage, sondern eine empirische.

4.2 Die primäre moralische Fragestellung bei einer Abtreibung

Dass Föten Teil des Leibes der Schwangeren sind, wird von den meisten feministischen Denkerinnen und Denkern anerkannt. In der moralischen Beurteilung wird dies jedoch selbst von diesen selten adäquat berücksichtigt. Mackenzies Konsequenz aus der Teilhabe des Fötus am Leib der schwangeren Frau liegt beispielsweise darin, den Fokus vom Fötus weg auf die Frau hin zu lenken: »Feminist perspectives on abortion focus on a fact the moral implications of which are either overlooked or considered unimportant by most other disputants in the debate. This is the fact that a foetus is not a free-floating entity about whom questions of potentiality and personhood arise as though in a vacuum. Rather a foetus is a being whose existence and welfare are biologically and morally inseparable from the woman in whose body it develops. From a feminist perspective the central moral subjects of the abortion question are thus not only, or not primarily, foetuses but women.«⁵⁸ Für sie ist die eigentliche moralische Frage eine Frage der Autonomie der Schwangeren: »I shall argue that a strong feminist case for abortion needs to construe a woman's right to obtain an abortion as the right of an autonomous moral agent to be able to make a decision

about whether she wishes to take responsibility for the future well-being of a being dependent upon her.«⁵⁹

Dies umgeht jedoch zu schnell die Frage, ob bei einer Abtreibung eine Tötung vorliegt, ob diese gerechtfertigt und, sofern eine Bestrafung vorgesehen ist, diese zumindest entschuldigt werden kann. In einer Gesellschaft, zu deren Grundüberzeugungen ein Tötungsverbot zählt, ist es unumgänglich, dieser Frage nachzugehen, und sei es »nur« zu dem Zweck, das Tötungsverbot als nicht anwendbar auszuweisen. Selbst wenn das Tötungsverbot zunächst ausdrücklich nur für Geborene gelten sollte, kann die Frage, ob es nicht auf Föten ausgedehnt werden müsste, nicht vorschnell abgetan werden. Der Versuch, auf andere Fragen auszuweichen, wie es beispielsweise Mackenzie unternimmt, wird immer als Ausflucht erscheinen, die sich aufdrängende Fragestellung zu umgehen. Die Aufgabe besteht auf alle Fälle darin, und das ist der springende Punkt, von vornherein das spezifisch Leibliche des Schwangersseins und mit ihm den Umstand, dass der Fötus Teil des Leibes der Schwangeren ist, in der Behandlung mitzudenken.

Ist aber, so könnte ein Einwand gegen eine weitere Erörterung der Tötungsproblematik lauten, mit der Feststellung, der Fötus sei Teil des Leibes der schwangeren Frau, nicht bereits notwendigerweise verbunden, eine schwangere Frau dürfe frei über den Fötus entscheiden und habe zumindest keine weitere moralische Person mit gleichen Rechten zu berücksichtigen, und somit einem Tötungsverbot jeglicher Boden entzogen? Es sei schließlich ihr Leib, innerhalb dessen Grenzen sie tun und lassen könne, was ihr beliebt. Zumindest von gleichen Ansprüchen könne keine Rede sein. So ist sich Mary Warren sicher: »[...] there is room for only one person with full and equal rights inside a single human skin.«⁶⁰ Mit dem Verweis auf Siamesische Zwillinge wird dies jedoch von Laura M. Purdy bezweifelt: »[...] the fact of being one flesh now does not preclude two different fates«⁶¹ und damit verbundene gleiche Ansprüche. Aber ebenso wie die Situation Siamesischer Zwillinge Shildrick zur Überzeugung führt, dass ontologische und moralische Paradigmen umgestaltet werden müssen,⁶² so gilt dies

⁵⁸ a. a. O., 137.

⁶⁰ Warren, Mary Ann: »The Moral Significance of Birth«, in: *Hypatia* 1989, 4 (3), 46–65. Hier zitiert nach: Holmes/Purdy 1992, 198–215, 213.

⁶¹ Purdy 1996, 92.

⁶² Shildrick 2006, 44.

für die viel häufigeren und »gewöhnlicheren« Fälle von Schwangersen. Für die Frage, ob eine Tötung vorliegt, müssen wir nicht nur berücksichtigen, wo der Fötus ist, sondern, wie er dort ist, nämlich als Teil des Leibes der Schwangeren. Was bedeutet das für die Tötungsfrage im Zusammenhang mit Abtreibung?

Bevor ich mich dieser Frage zuwende, sei jedoch festgehalten, welche Rolle das Gebot, die leibliche Integrität einer Person zu wahren, für die Abtreibungsdebatte spielt: Dieses Gebot ist ein Grund gegen eine Abtreibung für alle, die hierzu nicht die (tatsächliche oder mutmaßliche) Einwilligung der Schwangeren haben. Es ist ihr Leib, auf den ohne ihre Einwilligung zugegriffen würde. Die zentrale Abtreibungsfrage bezieht sich auf die schwangere Frau und nicht auf ärztliches Personal etc.: Ist es moralisch verboten, dass eine Schwangere abtreibt? Da ich diese Frage für eine öffentliche Moral freiheitlich-pluralistischer Gesellschaften stelle, lautet die Frage spezifischer: Ist es gemäß der öffentlichen Moral einer freiheitlich-pluralistischen Gesellschaft verboten, dass eine Schwangere abtreibt? Wenn wir diese Frage als eine Frage nach einer Tötung stellen, lautet diese: Ist es gemäß der öffentlichen Moral einer freiheitlich-pluralistischen Gesellschaft verboten, dass eine Schwangere einen Fötus, der Teil ihres Leibes ist, tötet?

Zunächst muss sich die Moral in der Abtreibungsdebatte damit der Frage von unklaren Körpergrenzen stellen.⁶³ Bislang wird zwar zugestanden, dass es nicht immer klar ersichtlich sei, wie mit Anderen umzugehen ist, doch die Frage, wo das Ich endet und die/der Andere bzw. Weitere beginnt, wurde als unproblematisch hingenommen. Ganz anders sieht es im Falle einer Schwangerschaft aus. Es muss erst geklärt werden, (1) ob es sich beim Fötus um einen Anderen bzw. Weiteren handelt und (2) ob das Tötungsverbot auch für Andere gilt, die Teil des Leibes einer Person sind wie der Fötus bei einer Schwangerschaft. Dies versteht sich nicht von selbst, sondern bedarf einer Begründung. Schwangerschaft fällt aus dem Rahmen, und die Moral ignoriert es. Bislang wird versucht, eine Moral anzuwenden, die für Situationen

geschaffen wurde, die sich hinsichtlich der Art und Weise, als Individuum körperlich in der Welt zu sein, von der der Schwangerschaft unterscheiden.

Könnte sich die Frage nach einem Tötungsverbot von Föten durch die schwangere Frau nicht einfach dadurch kurz und bündig erledigen, indem wir feststellen, es handle sich bei einer Abtreibung gar nicht um ein Töten, sondern lediglich um ein Sterben-Lassen? Was diese Frage betrifft, wies Thomson in ihrem berühmten Aufsatz,⁶⁴ auf den ich oben bereits einmal zu sprechen kam, darauf hin, dass das Recht, nicht getötet zu werden, nicht den Anspruch, alles Lebensnotwendige zu erhalten, einschließt. Wir dürfen in manchen Fällen jemanden sterben lassen, obwohl wir ihn nicht töten dürfen. Zum Unterschied zwischen Töten und Sterben-Lassen – auch für Fälle von Abtreibung – steht mittlerweile umfangreiche Literatur zu Verfügung.⁶⁵ So wird beispielsweise argumentiert, bei den üblichen Formen des Tötens werde in einen Lebensverlauf eingegriffen, den jemand unabhängig vom Täter bzw. von der Täterin gehabt hätte. Die Tat nimmt etwas weg, was das Opfer ohne diese Handlung gehabt hätte. Eine Schwangere, die ihre Schwangerschaft beendet, nehme jedoch dem Fötus nichts weg, was er unabhängig von ihr gehabt hätte. Er wird nicht schlechter gestellt, als er ohne sie ursprünglich gewesen wäre. Sie nimmt ihm kein zukünftiges Leben – auch kein gutes – weg, das er ohne sie geführt hätte. Die schwangere Frau lässt den Fötus in dieser Unterscheidungsweise lediglich sterben.⁶⁶ Auf das Tötungsverbot könnte sich ein Abtreibungsverbot damit nicht stützen. So einfach stellt sich die Problemlage jedoch nicht dar: Erstens liegt die Unterscheidung zwischen Töten und Sterben-Lassen nicht allgemein so deutlich auf der Hand, wie es paradigmatische Fälle suggerieren mögen,⁶⁷ und zweitens kann sich damit der große Unterschied zwischen Töten und Sterben-Lassen, der in der moralischen Beurteilung auf den ersten Blick vorzuliegen scheint, auf-

⁶³ Thomson 1971.

⁶⁴ Z. B. Foot, Philippa: *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford 1978; Kamm, Frances M.: *Creation and Abortion: A Study in Moral and Legal Philosophy*, New York 1992; Little, Margaret O.: »The Moral Permissibility of Abortion«, in: Cohen, A. I./Wellman, C. H. (Hg.): *Contemporary Debates in Applied Ethics*, Oxford 2005, 27–39.

⁶⁵ Vgl. auch Little 2005.

⁶⁷ Vgl. dazu ausführlich McMahan, Jeff: »Killing, Letting Die, and Withdrawing Aid«, in: *Ethics* 1993, 103 (2), 250–279.

lösen. Selbst wenn wir feststellen mögen, dass ein Fötus bei einer Abtreibung nicht getötet wird (und zwar nicht, weil er nicht stirbt, sondern obwohl er stirbt!), so kann eine Abtreibung verboten sein, weil es verboten ist, dass die Schwangere den Fötus sterben lässt. Die Frage nach einem Abtreibungsverbot erledigt sich durch eine Abgrenzung von Töten und Sterben-Lassen also keineswegs.

Die Möglichkeit, dass es sich bei einer Abtreibung aufgrund der leiblichen Verbundenheit zwischen Fötus und schwangerer Frau um ein Sterben-Lassen handelt, wenn auch möglicherweise ein verbotenes, lenkt jedoch den Blick auf andere Begründungen, als üblicherweise für Tötungsfragen diskutiert werden. Warum soll eine Schwangere den Fötus nicht sterben lassen dürfen? Eltern haben in Gesellschaften, die ich hier als Rahmen voraussetze, spezielle Verpflichtungen, die ihnen neben einem Tötungsverbot auch auferlegen, die für ein Überleben ihrer Kinder notwendige Fürsorge in einem zunehmenden Ausmaß zu erbringen. Es wird also zu fragen sein, ob sich eine Fürsorgepflicht auf einen Fötus, der Teil des Leibes der Schwangeren ist, ausdehnt, und des Weiteren, welches Ausmaß zunehmbar ist, um daraus ein (Prima-facie-)Verbot für die schwangere Frau, den Fötus sterben zu lassen, zu folgern. Wonach es bei einer Abtreibung zu fragen gilt, sind, zumindest neben Begründungen für ein Tötungsverbot, Pflichten der Fürsorge und der Unterstützung: »It is to argue, instead, that the crucial moral issue needs to be relocated to the question of what, if any, positive obligations pregnant women have to continue gestational assistance. The question abortion really asks us to address is a question about the *ethics of gestation*. But this is a question that takes us into far richer, and far more interesting, territory than that occupied by discussions of murder. In particular, it requires us to discuss and assess claimed grounds of obligation, and to assess the very specific kinds of burdens and sacrifice involved in rendering *this* type of assistance«.⁶⁸

Die Frage nach einem Töten oder Sterben-Lassen erledigt sich nicht mit dem Hinweis darauf, dass der Fötus Teil des Leibes der schwangeren Frau ist. Dieser Umstand kann jedoch durchaus rechtfertigen, diese Frage ganz spezifisch für diese leibliche Situation zu stellen. Beurteilungen aus dem Bereich körperlich bzw. leiblich getrennter Wesen auf diese Situation zu übertragen – und sei die Abhängigkeit noch so groß – kann nicht als selbstverständlich hingenommen werden.

⁶⁸ Little 2005, 31.

4.3 Abtreibungen vor und nach dem Erreichen der Lebensfähigkeit

Wenn wir den Fokus auf das Schwangersein als leiblichen Prozess legen, so drängt sich eine relevante Zweiteilung der Schwangerschaft auf: in die Schwangerschaftsphase vor dem Erreichen der Lebensfähigkeit des Fötus und in die nach dem Erreichen der Lebensfähigkeit des Fötus. Ich spreche hier von Schwangerschaftsphasen und nicht von Entwicklungsphasen des Fötus, da die Entwicklung des Fötus in dieser Betrachtung mit eingeschlossen ist, doch diese Entwicklung in Bezug auf die Schwangere gesehen wird.

4.3.1 Abtreibungen vor dem Erreichen der Lebensfähigkeit

Um Abtreibungen bis zum Erreichen der Lebensfähigkeit des Fötus, d. h. bis zu jenem Zeitpunkt, ab dem der Fötus außerhalb des Leibes der schwangeren Frau überleben kann, wenn auch mit der Unterstützung anderer Menschen und technischer Einrichtungen, öffentlich für alle Schwangeren einer Gesellschaft zu verbieten, muss es für alle Mitglieder hinreichende Gründe geben, dass die Schwangere einen Fötus, der Teil ihres Leibes ist, vor dem Erreichen der Lebensfähigkeit nicht töten/sterben lassen darf.

Bis vor wenigen Jahrhunderten hatte auch in westlichen Gesellschaften die erste Kindsregung, die in dieses Schwangerschaftsstadium fällt, eine entscheidende Bedeutung für die moralische Beurteilung. Die Bewegungen wurden als Anzeichen dafür genommen, dass sich nun ein anderes, »eigenständiges«, sich selbst steuerndes Wesen im Körper der Frau befand.⁶⁹ Frauen wurden »wirklich schwanger«, wenn sich der Fötus im Leibe rührte: »Ohne ihr eigenes Zeugnis war keine Frau »schwanger«.⁷⁰ Bis ins 19. Jahrhundert wurde weder im eng-

⁶⁹ Da es bis dahin kein untrügliches Zeichen der Empfängnis gab, wurden die ersten Schwangerschaftsmomente auch nicht immer als frühe Schwangerschaft wahrgenommen, sondern beispielsweise als »Blutrockung«, was der weiblichen Wahrnehmung des eigenen Körpers entsprach (Usborne, Cornelia: »Gestrocktes Blut oder verfallen? Widersprüchliche Redeweisen über unerwünschte Schwangerschaften und deren Abbruch zur Zeit der Weimarer Republik«, in: Duden, B./Schlumbohm, J./Veit, P. (Hrsg.): *Geschichte des Ungeborenen. Zur Erfahrung und Wissenschaftsgeschichte der Schwangerschaft, 17.–20. Jahrhundert*, Göttingen 2002, 293–326, 296).

⁷⁰ Duden, Barbara: *Der Frauenleib als öffentlicher Ort. Vom Mißbrauch des Begriffs Leber*, Frankfurt a. M. 2007 (Original München 1991), 109.

lischen noch im amerikanischen Recht die Existenz eines Fötus vor der ersten Kindregung anerkannt.⁷¹ Auch im deutschen Strafrecht wurde bis Mitte des 19. Jahrhunderts nur die Tötung einer lebendigen Frucht geahndet, als deren Beleg die erste Kindregung galt.⁷² In Zeiten vor dem Ultraschall, d. h. bis vor wenigen Jahrzehnten, war es diese Kindregung, die der schwangeren Frau – und durch ihr glaubwürdiges Zeugnis Außenstehenden – die Schwangerschaft bestätigte, bis dahin lagen höchstens Mutmaßungen vor. So urteilt auch Young, dass erst die ersten Bewegungen die Empfindung des sich teilenden Subjekts erzeugten.⁷³ Diese sinnliche Erfahrung der schwangeren Frau, die nur ihr zugänglich ist (und biologischen Männern grundsätzlich verwehrt), mag in unserer Gesellschaft und Philosophie als Kriterium des Zweiseins als zu subjektiv gelten.⁷⁴ Sollten nicht zumindest nur die Bewegungen, die Dritte spüren oder sehen können, zählen? Wir vertrauen Ultraschallaufnahmen und Theorien mehr als den Aussagen einer Schwangeren über ihre Empfindungen. Barbara Duden ordet eine Verschiebung von der haptischen zur visuellen körperlichen Wahrnehmung. In unserer Welt gelte nur als wirklich, was gezeigt werde.⁷⁵ Diese kritischen Bemerkungen sind angebracht, doch ungeachtet dessen, welche Vorstellungen Schwangere früher von den ersten Schwangerschaftsradialen gehabt haben mögen, können diese nicht mehr als Kriterium für das Vorhandensein eines Lebewesens gelten. Dass ein Lebewesen Teil ihres Leibes ist, wissen die meisten schwangeren Frauen in europäischen und anderen westlichen Gesellschaften schon vor der ersten Kindregung. Diese hat nur noch persönliche Bedeutung für die Schwangere und – sobald von außen spür- oder sogar sichtbar – für weitere Personen, die sich dem Fötus verbunden fühlen. Erst wenn viele offene Fragen beantwortet sind, kann beantwortet werden,

⁷¹ a. a. O. 96f.

⁷² a. a. O. 71.

⁷³ Young 1984 [2005], 49.

⁷⁴ Schon 1788 wollte ein Arzt nur die Bewegung gelten lassen, die ein anderer fühlt oder sehen kann (Duden 1991 [2007], 111).

⁷⁵ Duden 1991 [2007], 106. Der öffentliche Fötus, der ohne weiblichen Kontext gezeigt wird, sei, so interpretiert Duden den jüngsten Tanz um diese Abbildungen, zu einem *sacrum* geworden, einem Idol, vor dem Ehrfurcht gefordert wird. In ihm werde »ein Wunder« verehrt und offenbare sich »das Leben«, dem alles geopfert werden solle (Duden 1991 [2007], 132). Dass Frauen diesem Idol geopfert werden, muss in diesem Kontext nicht als schlimm gelten, sondern kann als Teil der Verehrung und des Kultes gesehen werden. Je größer das Idol, umso größer die Opfer, und umgekehrt.

ob es für alle Mitglieder einer freiheitlich-pluralistischen Gesellschaft hinreichende Gründe – die auch die leibliche Situation adäquat berücksichtigen – gibt, dass die Schwangere einen Fötus, der Teil ihres Leibes ist, nicht töten/sterben lassen darf. Entschieden müsste zum Beispiel sein, ob und ab wann hier überhaupt bereits zwei Lebewesen vorhanden sind. Die erste Kindregung taugt als Kriterium nicht mehr.

Bis zum Erreichen der Lebensfähigkeit des Fötus ist ein Abtreibungsverbot mit der Verpflichtung verbunden, die Schwangerschaft fortzuführen. Viele würden diese Verpflichtung mit der Begründung abweisen, es könne niemand verpflichtet werden, jemanden Teil des eigenen Leibes sein zu lassen und seinen Leib zum Überleben eines Anderen über eine längere Zeitspanne hinweg zur Verfügung zu stellen. Selbst Eltern obliege keine uneingeschränkte Sorgspflicht für das Überleben ihrer geborenen Kinder. Sie müssen nicht ihren Tod auf sich nehmen oder Teile ihres Leibes (wie z. B. Nieren) zur Verfügung stellen. Sie müssen lediglich in einem zumutbaren Rahmen für ein Überleben und Wohlergehen des Kindes sorgen. Und hierzu kann weder vor noch nach der Geburt das Zur-Verfügung-Stellen des eigenen Leibes zählen, so das Argument.

Es bleiben als offene Fragen: Gilt das Tötungsverbot auch für Wesen, die Teil des Leibes einer Schwangeren sind? Ab welchem Schwangerschaftsstadialum würde es gelten? Geht es gar nicht um Eigenschaften des Fötus und Verpflichtungen ihm gegenüber, sondern um eine Gebärpflicht von Frauen? Müssen Frauen, einmal schwanger, eine Schwangerschaft und ihre Folgen wie so vieles andere auch hinnehmen? Lässt der Grundsatz der körperlichen bzw. leiblichen Integrität es zu, dass eine schwangere Frau zum Fortsetzen der Schwangerschaft gezwungen wird? Zwar ist nicht ausgeschlossen, dass hinreichende Gründe für ein allgemeines Abtreibungsverbot noch entdeckt werden, doch solange diese nicht vorliegen, ist kein allgemein verbindliches Verbot begründet.

Betont werden muss an dieser Stelle auch noch einmal, dass in Bezug auf eine öffentliche Moral und ein allgemeines Abtreibungsverbot, ein solches Verbot von allen Mitgliedern geteilt werden muss, da in einer freiheitlich-pluralistischen Gesellschaft die Begründungslast bei denjenigen liegt, die ein Verbot wollen. Nur auf religiöse Theorien wird sich ein solches Verbot in pluralistischen Gesellschaften, selbst wenn sie die leibliche Situation adäquat berücksichtigen würden, nicht stützen können. Religiöse Theorien sind nicht per se schlechter als an-

dere Theorien, sondern für die öffentliche Abtreibungsfrage in pluralistischen Gesellschaften nicht ausreichend, da sie für eine Begründung Gründe antführen, die nicht von allen geteilt werden.

Aber selbst für eine öffentliche Moral, in der Abtreibung freigestellt ist, muss damit die moralische Betrachtung der Abtreibungsfrage besonders unter der Berücksichtigung der Schwangerschaft als leiblichen Prozesses nicht zu Ende sein. Vielleicht gibt es auch in dieser öffentlichen Moral Gesichtspunkte, die gegen eine Abtreibung sprechen können und bei welchen die Mitglieder sagen würden, diese Gründe würden für einen besseren Menschen als einen, der sich für eine Abtreibung entscheidet, dagegen sprechen. Auch eine öffentliche Moral kann über das allgemeine Verbindliche hinausgehen. Selbst wenn die Entscheidung der schwangeren Frau anheim gestellt ist, kann ihre Entscheidung unter diesen Blickwinkeln beurteilt werden, wie u. a. Little vorschlägt: »[...] one who decides to end a pregnancy because she wants to fit into a party dress, say, is getting wrong the value of burgeoning human life. To abort for such reasons is to act indecently. But that doesn't mean that such a woman now has an obligation to continue the pregnancy. What it means, in the first instance, is that she should not regard such a reason as adequate for the conclusion; not that the conclusion is not available to her.«⁷⁶ Eine Gesellschaft kann, wenn sie das spezifisch Leibliche des Schwangersseins berücksichtigt, auch einzelnen Zellen, die durch und aus dem Leib einer Schwangeren sich zu einem geborenen Menschen entwickeln können, einen moralischen Wert beimessen. Ebenso ist es möglich, einem Wesen in den unterschiedlichen Schwangerschaftsstadien allgemein einen bestimmten Wert zuzuerkennen. Eine Gesellschaft kann diese Werten gegen vornehmen, ohne dadurch ein Abtreibungsverbot zu begründen.⁷⁷ Ab dem Zeitpunkt, ab dem Föten empfindungsfähige Wesen sind – der Zeitpunkt ist wissenschaftlich umstritten, wahrscheinlich jedoch nicht

⁷⁶ Little 2005, 24.

⁷⁷ Eine Gesellschaft, die im Falle bestimmter Behinderungen für Abtreibungen besonderen Verständnis zeigt, legt damit aber auch offen, dass sie ein Leben mit dieser Behinderung als besonders beschwerlich oder gar als ein Leben mit unträglichen Schmerzen und Leiden sieht. In dieser Hinsicht liegen Behindertenvertreterinnen und -vertreter, die immer wieder darauf hinweisen und dabei oft nicht ernst genommen werden, in vielen Gesellschaften wahrscheinlich mit ihrer Diagnose hinsichtlich ihrer allgemeinen Werthaltungen richtig. Dies gilt umso mehr für Gesellschaften, die Abtreibungen verbieten und bestimmte Behinderungen als Rechtfertigungsgrund gelten lassen.

vor der 18. Schwangerschaftswoche – gibt es unter dem von mir vorausgesetzten Diskussionsrahmen auch einen allgemeinen Grund Abtreibungen möglichst schmerzfrei durchzuführen.

Darüber hinaus macht die Berücksichtigung des Schwangersseins als leiblichen Prozesses klar, dass die Entscheidung, die einer schwangeren Frau bei einer erlaubten Abtreibung eingeräumt wurde, im Rahmen weiterer persönlicher moralischer und ontologischer Überzeugungen zu erfolgen hat. Von Beginn an ist der Fötus ein Teil der schwangeren Frau, der sich im Unterschied zu anderem Körpergewebe zu einem neuen Menschen entwickeln kann. Das kann für die Schwangere sehr unterschiedliches bedeuten. Für viele ist dies eminent bedeutungsvoll. Sie verbinden viele Hoffnungen damit: für sich, für den Fötus und für den späteren Menschen, zu dem sich der Fötus entwickeln wird.⁷⁸ Eine Schwangere will vielleicht diesen glücklichen Menschen ermöglichen oder freut sich an der Vorstellung, dass es weitergeht oder ihr dieser Mensch möglicherweise ähnlich sein wird (eine für viele trügerische Hoffnung). Sie mag sich sogar auf das zukünftige Sorgen freuen, darauf, ein Gegenüber für ihren sorgenden Charakter zu finden. Aufgrund solcher Überlegungen mag eine Frau über genügend Gründe verfügen, die Entwicklung abzubrechen, wenn mehr dagegen als dafür spricht, wenn (1) mehr Leid als Glück zu erwarten ist,⁷⁹ wenn (2) das wahrscheinliche Leid ihre anderen Gründe aufwiegt, wenn (3) sie sich außerstande sieht, ein Kind aus einer Vergewaltigung zu lieben, und sie ohne diese Liebe kein gutes Leben für es sieht. In einer Gesellschaft, die sich zumindest ebenso sehr für die Sorgen der Frauen nach als vor der Geburt zuständig fühlte, würde diese Überlegung vermutlich für viele schwangere Frauen, die sich unter den Umständen existierender Gesellschaften für eine Abtreibung entscheiden, zuzunehmen einer Fortführung der Schwangerschaft ausfallen. Aber eine schwangere Frau mag sich auch im Falle schwerster Behinderung des Fötus gegen eine Abtreibung entscheiden, weil sie möglichst viel annehmende Zeit für den Fötus wünscht, auch wenn dieser bei oder bald nach der Geburt sterben sollte. Sie mag der tiefsten Überzeugung sein, dass, solange es dem Fötus gut gehen kann, es ihm auch gut gehen solle. Eine

⁷⁸ Dieser spätere Mensch wird bei der Geburt ein Baby sein, doch kein solches bleiben. Eine Schwangere gebiert Nachkommen, nicht nur ein Baby.

⁷⁹ Wöbei Leid und Glück in einem modernen Verständnis als kultur- und subjektabhängig gelten.

solche Einstellung ist nicht dumm oder zu belächeln. Für einen fürsorglichen Menschen ist dies ganz selbstverständlich. Es ist unter dieser Sichtweise deshalb falsch, eine Schwangere zur Abtreibung zu drängen, wie dies vielfach aus der Praxis pränataler Diagnostik berichtet wird.

Wie auch immer eine Entscheidung ausfällt, sie muss aufgrund persönlicher moralischer und ontologischer Überzeugungen fallen.⁸⁰ Auch moralische oder ontologische Subgruppen einer Gesellschaft können für die persönliche Entscheidung relevant sein. Sie mögen aufgrund ihrer moralischen und ontologischen Überzeugungen eine Rechtfertigung und Entschuldigung der Abtreibenden fordern. Dies sei ihnen, solange sie sich innerhalb der Grenzen des öffentlich Zulässigen bewegen, unbenommen. Zu diesen relevanten Subgruppen zählen in europäischen und anderen westlichen Gesellschaften zweifellos ohne die christlichen Kirchen.

Diese Überlegungen gelten, solange kein allgemein verbindliches Abtreibungsverbot gerechtfertigt werden kann, was bisher nicht der Fall ist. Eine Frau, die abtreibt, braucht in einer von mir vorausgesetzten Gesellschaft keinen Rechtfertigungsgrund für ihr Tun liefern. Gerechtfertigt muss nur werden, was prima facie verboten ist. Ebenso wenig sind moralisches Bedauern oder Entschuldigen angebracht, insofern beides moralisches Unrecht oder Übel voraussetzt. Dennoch mag eine schwangere Frau gute Gründe für Trauer haben, da das Positive, das eine Fortführung der Schwangerschaft mit sich gebracht hätte, nun auch nicht realisiert werden kann.⁸¹

Solange keine öffentlich verbindlichen Gründe für ein Abtreibungsverbot gefunden werden, sprechen Ansprüche oder zumindest die Freiheit zu möglichst geringer gesundheitlicher Gefahr für eine

⁸⁰ Dadurch legt eine Entscheidung in ihrer Begründung jedoch auch die Werthaltungen einer Person und damit entscheidende Züge ihres Charakters offen. Solche Werthaltungen einer Person müssen anderen Mitgliedern der Gesellschaft nicht gleichgültig sein. Viele mögen an der moralischen Qualität einer Schwangeren zweifeln, wenn ein sonst verpörrischer Urlaub schon alles andere aufwiegt, und aufgrund ihrer anders gelagerten persönlichen Ideale sogar entsetzt sein. Es sei diesen freigestellt, sich von einer Person mit einem solchen Charakter zu trennen und keinen persönlichen Kontakt zu ihr zu unterhalten. Wobei ich auf (finanzielle) Trennungsprobleme, die in diesem Zusammenhang in Ehen und Partnerschaften entstehen können, hier nicht weiter eingehen kann. Dennoch lässt sich mit einer solchen persönlichen Distanzierung nicht rechtfertigen, der Schwangeren die Abtreibung zu verbieten.

⁸¹ Dieser Verlust des Positiven ist auch bei frühen Abgängen ein häufiger Trauergrund.

möglichst frühe und sichere Abtreibung, wenn die Entscheidung klar ist. Dies ist der Fall, wenn allgemeine Gründe vorliegen wie »Jetzt auf keinen Fall« oder »Auf keinen Fall noch einmal«. Erfahrene Mütter sind im Allgemeinen auch gut darüber informiert, was ein weiteres Kind für ihr Leben und das ihrer Familie bedeuten würde. Gleichzeitig ist es in unklaren Fällen besser, wenn der Schwangeren mehr Zeit zum Bedenken zur Verfügung steht. Deshalb sind Beratungsangebote für die, die es wünschen, gut. Es kann schließlich, und das sollte aus meinen Ausführungen klar geworden sein, gerade wenn der leibliche Bezug von Fötus und Schwangerer berücksichtigt wird, eine Menge zu bedenken geben.⁸²

4.3.2 Abtreibungen nach dem Erreichen der Lebensfähigkeit

Gibt es aber nicht zumindest nach dem Erreichen der Lebensfähigkeit auch in freiheitlich-pluralistischen Gesellschaften allgemein verpflichtende Gründe, Abtreibungen für schwangere Frauen zu verbieten? Ein Fötus ab der Lebensfähigkeit ist noch Teil der Schwangeren, ist darauf aber nicht mehr zum Überleben angewiesen. Insofern ist er (potenziell) von der Schwangeren unabhängig. Aufgrund des medizinischen Fortschritts sind Föten nun schon sehr früh lebensfähig, obwohl es schwierig ist, einen genauen Zeitpunkt festzulegen, da es neben individuellen Unterschieden auch eine Frage bleibt, ab welcher Überlebens- und Schädigungswahrscheinlichkeit von Lebensfähigkeit gesprochen werden kann. Im englischen Recht, das sich an der Lebensfähigkeit orientiert, galt bis 1990 als Zeitpunkt die 28. Schwangerschaftswoche, dann die 24. Woche.⁸³

Warum sollte die Lebensfähigkeit für eine öffentliche Moral in einer freiheitlich-pluralistischen Gesellschaft relevant sein? Dies hängt

⁸² Der Slogan »Mein Bauch gehört mir« kann in diesem Sinne interpretiert werden. Es ist meine persönliche Entscheidung. Im Rahmen von Gesellschaften, die die von mir hier vorgegebenen Charakteristika teilen, muss eine schwangere Frau eine Abtreibung nicht vor der Gesellschaft, sondern nur vor ihrem Gewissen rechtfertigen und vor Gemeinshäften, die ihre weiteren moralischen und ontologischen Überzeugungen teilen.

⁸³ Darin, dass dieser Zeitpunkt vom medizinischen Fortschritt abhängt, sehe ich kein Problem. Sollte die mögliche Trennung von der Schwangeren moralisch ausschlaggebend sein, so tritt diese Bedingung eben zu einem anderen Zeitpunkt ein. Schwierigkeiten damit haben nur jene, die darauf bestehen, moralisch relevant könnte nur ein bestimmtes Entwicklungsstadium des Fötus sein, das nicht durch seine Verbundenheit zur schwangeren Frau definiert ist.

damit zusammen, dass die Geburt als relevante Grenze gesehen wird. Ich habe für die Gesellschaft innerhalb derer ich die Abtreibungsdebatte hier betrachte, angenommen, dass es zu ihren moralischen Überzeugungen gehört, es sei *prima facie* verboten, Neugeborene zu töten. Diese Annahme wollte ich nicht reformieren. In seiner (potenziellen) Unabhängigkeit von der Schwangeren ähnelt der überlebensfähige Fötus einem überlebensfähigen Neugeborenen, der so von mir vorausgesetzt, von niemandem getötet werden darf und den Personen mit speziellen Verpflichtungen auch nicht sterben lassen dürfen.

Zwischen Föten und Neugeborenen einen moralisch relevanten Unterschied zu sehen, ist nicht von vornherein von der Hand zu weisen. Wir haben nach einer Geburt ein Wesen, das nicht mehr Teil der Schwangeren ist, was Warren moralisch für äußerst relevant hält: »Birth is morally significant because it marks the end of one relationship and the beginning of others. It marks the end of pregnancy, a relationship so intimate that it is impossible to extend the equal protection of the law to fetuses without severely infringing women's most basic rights. [...] Although the infant is not instantly transformed into a person at the moment of birth, it does become a biologically separate human being. As such, it can be known and cared for as a particular individual.«⁸⁴ Wir haben nach der Geburt ein menschliches Lebewesen, das wir auch nach einer Standardsicht von Töten *prima facie* nicht töten dürfen. Es hat (prinzipiell) auch ohne die Mutter eine Zukunft, die diese durch ihr Handeln nicht wegnehmen darf. Sich nach der Geburt um das Kind zu kümmern, kann von jedem übernommen werden. Nach der Loslösung ist es nicht mehr ein Teil ihres Leibes.

Was heißt dies jedoch für eine Abtreibung nach dem Erreichen der Lebensfähigkeit? Die Lebensfähigkeit für sich genommen liefert keinen Grund, eine schwangere Frau zum Fortführen der Schwangerschaft verpflichten zu können. Wenn es bis dahin keine hinreichenden Gründe für eine solche Verpflichtung gibt – die es geben kann, von denen wir aber bisher nicht wissen – kann nur mit zusätzlichen Annahmen der Zeitpunkt der Lebensfähigkeit für eine Pflicht zur Fortführung der Schwangerschaft sprechen. Im Falle von *Roe v. Wade*⁸⁵ wurde ein solcher in der Begründung angenommen, der zumindest

bei einer Ablehnung einer vorgezogenen Geburt, schlagend wird: Die Gesellschaft habe nun ein so schwerwiegendes Interesse am Überleben des Fötus, dass eine Abtreibung keine erlaubte Alternative mehr sei. Der Tod des Fötus dürfe bei einer Beendigung der Schwangerschaft nicht mehr in Kauf genommen werden. Dieses Interesse der Gesellschaft würde also die Frau verpflichten, die Schwangerschaft fortzuführen. Selbst dieses – obgleich seiner allgemeinen Fragwürdigkeit – Interesse kann jedoch die Fortführung der Schwangerschaft nicht zur Pflicht erklären, wenn es eine Alternative gibt, mit der dem Interesse ebenso gedient werden könnte. Ab dem Zeitpunkt der Lebensfähigkeit muss nicht jede Trennung von der Schwangeren den Tod des Fötus bedeuten. Wenn es um das Überleben des Fötus geht, ist die Alternative zum Fortsetzen der Schwangerschaft eine Trennung von schwangerer Frau und Fötus, bei der der Fötus überleben kann.

Kann eine freiheitlich-pluralistische Gesellschaft eine Schwangere, wenn schon nicht zur Fortführung der Schwangerschaft, so doch zu einer vorgezogenen Geburt zwingen? Ohne Zusatzannahmen gibt es hierfür keine ausreichende Begründung. Zusatzannahmen wie jene, die Gesellschaft habe nun ein so schlagendes Interesse am Überleben des Fötus, dass der schwangeren Frau das eine oder andere auf alle Fälle zugemutet werden könne, müssen für alle Mitglieder der Gesellschaft zustimmungsfähig sein.⁸⁶ Nur wenn es ein allgemein zustimmungsfähiges *Prima-facie*-Tötungsverbot gibt, werden Argumente relevant wie: Wenn einer schwangeren Frau schon keine Fortführung der Schwangerschaft zugemutet werden kann, so kann ihr doch eine vorgezogene Geburt zugemutet werden. Wo im Hintergrund kein Verbot steht, laufen solche Argumentationen ins Leere.

Damit ist natürlich wiederum nicht gesagt, wie eine Schwangere im Lichte ihrer Überzeugungen entscheidet und wie andere Mitglieder der Gesellschaft im Lichte ihrer Überzeugungen zu dieser Entscheidung stehen. Eine schwangere Frau, die trotz der Alternative einer vorgezogenen Geburt eine Abtreibung vorzieht, bringt damit eine Wertigkeit zum Ausdruck, die für viele als ablehnenswert gelten mag. Ein allgemeines Verbot kann dies jedoch wiederum nicht begründen.

in den Bundesstaaten als rechtswidrig erklärte. Abtreibung sollte nur noch nach der Lebensfähigkeit verboten werden können.

⁸⁶ War es bislang das Interesse an Soldaten, an einem möglichst großen Volk oder einer Nation, so drängt sich heute das Interesse an zukünftigen Pensionszahlenden in diese Diskussion.

⁸⁴ Warren 1989 [1993], 213.

⁸⁵ Hierbei handelt es sich um einen Gerichtsprozess, bei dem 1973 die Entscheidung des Obersten Gerichtshofes der Vereinigten Staaten von Amerika viele Abtreibungsverbote

Von praktischer Relevanz dürften diese Überlegungen jedoch nur bedingt sein. Warum sollte eine schwangere Frau bis zum Erreichen der Lebensfähigkeit zuwarten, wenn es ihr um den Tod des Fötus geht und sie schon zu einem früheren Zeitpunkt abtreiben kann? Selbst eine umstrittene Erkennung von Behinderungen findet meist früher statt. Diese Art der medizinischen bzw. eugenischen Begründung einer Abtreibung, die selbst in Gesellschaften wie beispielsweise Österreich bis zur Geburt zulässig ist, die bis auf wenige Ausnahmen eine Abtreibung bis zu einem viel früheren Zeitpunkt (z. B. Ende des ersten Schwangerschafts-Trimesters) beschränken, zeigt jedoch sehr deutlich, dass es nicht darum geht, einen Fötus wie ein Neugeborenes zu behandeln, sondern darum, für wie wertvoll eine Gesellschaft das sich zu einem Geborenen entwickelnde Wesen hält.

Solange keine guten Gründe für ein Verbot vorgelegt werden können, darf eine Schwangere auch nach dem Erreichen der Lebensfähigkeit abtreiben. Ob Befürchtungen vor massenhaften Abtreibungen zu diesem späten Zeitpunkt mehr von einer abwertenden Einschätzung von Frauen als von realistisch zu erwartenden Entwicklungen zeugen, müssten entsprechende Untersuchungen offenlegen.⁸⁷ Die Lebensfähigkeit ändert (solange keine guten Gründe vorgelegt werden) jedenfalls nichts an der öffentlichen Abtreibungserlaubnis. Was sich ändert, sind die Möglichkeiten bedängter und gefährdeter schwangerer Frauen, die dem Fötus ein Überleben ermöglichen wollen, ohne sich selbst aufopfern zu müssen.⁸⁸

5. Zusammenfassung und Schlussbemerkungen

In den Standardbeiträgen zur öffentlichen Abtreibungsdebatte in freierlich-pluralistischen Gesellschaften Europas und Nordamerikas spielen der Körper und insbesondere die Schwangerschaft als leiblicher Prozess eine marginale bis keinerlei Rolle. Untersuchungen zum spezifisch Leiblichen des Schwangersseins legen jedoch nahe, dass dies so-

⁸⁷ U. a. könnte schon jetzt auf Erfahrungen aus Kanada zurückgegriffen werden, wo es keine rechtliche Beschränkung von Abtreibungen gibt. Verlässliche Daten sind jedoch auch dort wie allgemein über die Abtreibungspraxis schwer zu erheben.

⁸⁸ Eine Frau, die sich auch nur minimal bereits als Mutter des potenziell Neugeborenen versteht, hat hinreichende Gründe, die Geburt einer Abtreibung vorzuziehen. Viele Schwangere sehen sich überdies schon sehr früh in einer Mutter-Kind-Beziehung.

wohl in der Frage nach dem moralischen Status des Fötus als auch in anderen Aspekten der Debatte ein entscheidender Gesichtspunkt ist. Insofern liegt die Beweislast für die Ansicht, dieser leibliche Umstand sei nicht von moralischer Relevanz, bei jenen, die diesen Gesichtspunkt bislang ignorieren. Für eine differenzierte Betrachtung dieser Frage fehlen bislang jedoch brauchbare Begriffe.

Bislang wurden in den von mir betrachteten freiheitlich-pluralistischen Gesellschaften keine für alle Mitglieder hinreichenden Gründe für ein Abtreibungsverbot vorgelegt, insbesondere auch keine Gründe, die das spezifisch Leibliche des Schwangersseins berücksichtigen. Die Suche nach Rechtfertigungs- und Entschuldigungsgründen läuft man-gels eines Prima-facie-Verbotes ins Leere. In einer freiheitlich-pluralistischen Gesellschaft liegt die Beweislast nicht auf Seiten der Abtreibungsbefürworterinnen und -befürworter. Es ist nachvollziehbar, dass unter der Annahme, bei einer Abtreibung würde etwas ganz Scherwiegendes wie ein Mord geschehen, der Hinweis auf den Schutz der leiblichen Integrität der schwangeren Frau wie Hohn wirkt. Wer zu dem Schwangerssein als »natürlichen«, Frauen zumutbaren Prozess betrachtet, sieht die Grundfesten einer Gesellschaft erschüttert. Doch: Die Annahmen, auf denen diese Werrtung basiert, wurden bislang nicht begründet.

Selbst wenn sich niemals und auf keine Weise ein Prima-Facie-Abtreibungsverbot für die öffentliche Moral freiheitlich-pluralistischer Gesellschaften begründen lassen sollte, so kann gerade das spezifisch Leibliche des Schwangersseins einen entscheidenden Faktor im Lichte persönlicher Moralvorstellungen und Entscheidungen darstellen. Gerade dieser Gesichtspunkt verdeutlicht die Schwere der bei einer Abtreibung anstehenden persönlichen Entscheidung. Die öffentliche Moral beantwortet nicht alle moralischen Fragen, selbst wenn sie über das, was als Mindestmaß gefordert werden kann, hinausgeht und öffentliche Ideale von guten Menschen umfasst. Wer annimmt, durch eine öffentliche Abtreibungserlaubnis erfolge die persönliche Entscheidung, welche eine Erlaubnis niemals abnehmen kann, sondern lediglich einräumt, oberflächlich, geht davon aus, die meisten Schwangeren würden diesem Schöpfungprozess eines neuen Menschen und Nachkommen wenig Wert zumessen.

Aus einem Mangel an hinreichenden Gründen für ein Abtreibungsverbot folgt zudem keineswegs, der Fötus sei in allen seinen Entwicklungsstadien ein bloßes Körpergewebe der schwangeren Frau, so

wie er im Römischen Recht als bloßer Teil der Eingeweide der Schwangeren (*pars viscerum*) galt.⁸⁹ Der Fötus ist von seinen ersten Stadien an etwas, das sich durch und aus dem Leib der schwangeren Frau zu einem geborenen Menschen entwickeln kann. Dies ist eine bewährte wissenschaftliche Erkenntnis, die in den von mir betrachteten Gesellschaften anerkannt wird. Zu klären gilt es zudem den ontologischen Status dieses Wesens, der sich im Laufe der Schwangerschaft und mit der Geburt ändern mag. Und letztlich streht zur Diskussion, von welcher Relevanz dies für eine öffentliche Moral sein kann, die stets mit bedenkt, dass der Fötus Teil des Leibes der Schwangeren ist.

Im Rahmen der Entscheidungsfreiheit bestimmen die moralischen und ontologischen Überzeugungen der schwangeren Frau die Entscheidung, nicht die öffentliche Moral. Eine schwangere Frau, die eine Abtreibung überlegt, will deshalb auch mehr hören, als dass diese erlaubt sei. Dies bildet den Hintergrund der Frage, keinen Teil der Antwort. Eine Schwangere, die Mitglied moralischer Subgruppierungen ist, wird sich gegebenenfalls dort über die Konsequenzen aus den Überzeugungen, die sie mit dieser teilt, Rat suchen. Eine Subgruppe, die meint, ihre Überzeugungen, die nicht alle teilen – seien es moralische oder ontologische – zum Maß der öffentlichen Moral machen zu können, macht damit jedoch deutlich, dass sie die Grundordnung freiheitlich-pluralistischer Gesellschaften nicht verstanden hat oder nicht akzeptieren will.

Jedes Mitglied einer freiheitlich-pluralistischen Gesellschaft darf jedoch sehr wohl bei so manchen Abtreibungen Bedenken haben, obwohl die öffentliche Moral eine Abtreibung freistellt. Im Lichte öffentlich geteilter oder einer persönlichen Moral kann eine Abtreibung bedenklich sein, ohne ein Verbot derselben begründen zu können. So seien Katholikinnen und Katholiken, die die Meinung des Katechismus ihrer Kirche teilen, ihre Bedenken bei allen Abtreibungen zugestanden, ebenso Feministinnen und Feministen ihre Bedenken bei Abtreibungen, bei denen es darum geht, die Geburt eines Mädchens zu verhindern.

Auf zwei Themenbereiche, die ich in diesem Beitrag nicht behandelt habe, will ich abschließend noch kurz eingehen, da eine fehlende Klarstellung zu Missinterpretationen meiner Ausführungen führen könnte. Der eine betrifft die Frage, welche rechtlichen Regelungen für Abtreibungen in freiheitlich-pluralistischen Gesellschaften nun be-

gründer sein können. Kann dies – solange keine für die öffentliche Moral hinreichenden Gründe für ein Abtreibungsverbot vorgelegt werden können – nur eine Freistellung von Abtreibung bis zur Geburt sein? Diese Frage ist zu verneinen. Der Rechtsgestaltungsprozess einer Gesellschaft folgt eigenen Regeln. Hier können aus zusätzlichen pragmatischen Überlegungen Kompromisse angebracht sein, wie Zugeständnisse an moderate Abtreibungsgegnerinnen und -gegner, Abtreibung ohne Beratung nur bis zu einem bestimmten Zeitpunkt, bis zu dem wenige Bedenken bestehen, rechtlich freizustellen. Wie aus dem tatsächlichen Verhalten vieler Katholikinnen zu ersehen ist, teilen selbst diese nicht die offizielle Lehmeinung ihrer Kirche in einem Ausmaß, dass diese ihr Handeln leiten würde. Zugeständnisse einer Gruppe sind auch im Lichte einer öffentlichen Moral erlaubt. Nicht zulässig sind hingegen erzwungene Zugeständnisse.

Der zweite Themenbereich, der hier fast zur Gänze ausgespart blieb, betrifft die Frage nach einer Abtreibungshandlung Dritter. Hier erstreckt sich wiederum ein breites Diskussionsgebiet, zu dem ich mich an dieser Stelle nur so weit äußern kann, dass es im Verhältnis zur hier behandelten Thematik aus der Begründungsperspektive nachrangig ist, mag es auch aus praktischer Sicht im Vordergrund stehen. Die Abtreibungsfrage aus Sicht einer öffentlichen Moral in einer freiheitlich-pluralistischen Gesellschaft ist primär eine Frage des Verhältnisses der schwangeren Frau zum Fötus. Sie befindet sich in diesem leiblichen Umstand, der Fötus ist Teil ihres Leibes, mit der Entscheidung wird über sie entschieden.⁹⁰

⁸⁹ Schockenhoff 1993, 293.

⁹⁰ Dieser Beitrag entstand im Rahmen des Elise-Richter-Projektes Nr. V48-G14 des österreichischen Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung (FWF). Mein besonderer Dank gilt Silvia Arzt, Martina Berthold, Nadja Maria Löbner und Anne Reichold, die wertvolle Kommentare zu einer früheren Version dieses Beitrages lieferten.

Es gibt in der Philosophie eine starke Tendenz, den Bereich der Normativität, sei sie moralisch, sozial oder politisch, von demjenigen des Körpers zu trennen oder zumindest ihr Verhältnis so zu gestalten, dass Normen und Regeln auf den Körper angewendet werden und nicht vom Körper selbst ausgehen. Ausgangspunkt der vorliegenden Aufsätze ist die Beobachtung, dass sowohl der eigene Körper als auch der Körper anderer Menschen nicht primär als physikalischer Körper beschrieben und erlebt wird, sondern handlungsorientierenden oder sogar auffordernden Charakter haben kann. Die Grundfrage nach dem Verhältnis von beschreibbaren Fakten und normativen Bewertungen wird hier zugespitzt auf die Frage danach, inwieweit der menschliche Körper in sich selbst Maßstäbe zum menschlichen Handeln und zu einem Umgang mit Menschen enthält.

Die Herausgeber:

Prof. Dr. Anne Reichhold lehrt Philosophie mit dem Schwerpunkt Praktische Philosophie an der Universität Flensburg. Arbeitsschwerpunkte: Philosophie der Person, Handlungstheorie, Philosophie des Geistes, naturalistische Selbstverständnisse, Bildungsphilosophie.

Dr. Pascal Delhom studierte Philosophie in Genf und Bochum. Er ist akademischer Rat für Philosophie an der Universität Flensburg. Forschungsschwerpunkte: Emmanuel Levinas, Phänomenologie der Verletzung bzw. der Gewalt aus der Perspektive des Erleidens, Philosophie des Friedens.

Anne Reichhold / Pascal Delhom (Hg.)

Normativität des Körpers

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Inhaltsverzeichnis

<i>Pascal Delhom, Anne Reichold</i>	
Einleitung	7
1. Zwischen Körper und Seele	15
<i>Michael Spang</i>	
Der Körper und der Mensch.	
Körperbegriffe in Platons Symposion	16
<i>Ralf Stoecker</i>	
Der menschliche Körper ist das beste Bild der menschlichen Seele	37
2. Die leibliche Ordnung des Körpers	55
<i>Elisabeth List</i>	
Die Ethik und das Lebendige. Die Frage nach der Normativität des Leibes aus der Sicht einer Theorie des Lebendigen	56
<i>Christina Schües</i>	
Menschenkinder werden geboren, Dackelwelpen geworfen – Die Normativität der leiblichen Ordnung	73
<i>Pascal Delhom</i>	
Das Erleiden von Verletzungen als leibliche Quelle von Normativität	96

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2011
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz: SatzWeise, Föhren
Herstellung: Difo-Druck, Bamberg

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)
Printed on acid-free paper
Printed in Germany

ISBN 978-3-495-48460-9