

Johannes Fischer

Fünfte Vorlesung über Ethik:

Der ethische Status des ungeborenen Lebens und dessen naturalistische Verdinglichung in der juristischen Debatte

Einleitung

Nach den drei ersten Vorlesungen über Moral hat sich die vierte Vorlesung mit dem Problem der Rechte und der Gerechtigkeit befasst. Gibt es Rechte nur als etwas, das Menschen von außen zuerkannt und verliehen ist durch dazu befugte Instanzen? Das war die Meinung von Jeremy Bentham, der deshalb die Formulierung der französischen Menschenrechtserklärung, wonach Menschen gleich an Rechten geboren werden, für Unsinn hielt. In Bezug auf politische Rechte hatte er zweifellos recht. Doch ist eben das die Frage, ob es nicht auch vorpolitische Rechte gibt, die Menschen von nirgendwo her zuerkannt sind. In seinem Buch „Die Idee der Gerechtigkeit“ hat Amartya Sen die Kritik von Bentham mit dem Argument zurückgewiesen, dass Menschenrechte moralische Rechte sind. Als solche seien sie nicht verliehen. Doch hält auch diese Auffassung (die ich selbst früher vertreten habe¹) der Kritik nicht stand. Wie wir gesehen haben, sind Rechte nicht in der Moral begründet. Die Moral hat mit Rechten und mit Gerechtigkeit nichts zu tun. Moralische Urteile bewerten Handeln und Verhalten als richtig oder falsch, gut oder schlecht, aber nicht als gerecht oder ungerecht.

Rechte gehören zur Struktur der menschlichen Vergesellschaftung, und dasselbe gilt für die Gerechtigkeit. Das war die zentrale These der vierten Vorlesung. Der Schlüssel für das Verständnis von Rechten liegt in der Unterscheidung zwischen natürlicher und sozialer Welt. Natürliche menschliche Eigenschaften machen noch nicht sozial, d.h. im Verhältnis zu den Mitmenschen, zum Menschen. Das tut erst die Anerkennung eines Menschen als Mensch seitens der Mitmenschen. Mit ihr wird anerkannt, dass ihm zusteht, was einem Menschen zusteht. Insofern verbindet die Anerkennung eines Menschen als Mensch dazu, ihn als Menschen zu achten. Wäre das soziale Menschsein allein von der faktischen Anerkennung durch die Mitmenschen abhängig, wäre es deren Willkür ausgeliefert. Daher ist die soziale Welt normativ verfasst im Sinne der Regel, dass Menschen sozial als das anerkannt und geachtet werden müssen, was sie in der natürlichen Welt sind. Aufgrund der Geltung dieser Regel

¹ Johannes Fischer, Human Dignity and Human Rights, <https://profjohannesfischer.de/wp-content/uploads/2017/12/Human-Dignity-and-Human-Rights-12-2017.pdf>

können Menschen ein Recht geltend machen, nämlich darauf, in der sozialen Welt als das anerkannt und geachtet zu werden, was sie in der natürlichen Welt sind: Mensch, Frau, Mann, arbeitslos, Erfinder usw. Ich habe dieses Recht das *Fundamentalrecht* genannt. Ihm kommt entscheidende Bedeutung auch im Blick auf verliehene Rechte zu. Das politisch verliehene Recht auf Arbeitslosenunterstützung im Falle von Arbeitslosigkeit besteht nur auf dem Papier, wenn Menschen, die arbeitslos sind, nicht als Arbeitslose anerkannt und hinsichtlich der damit verbundenen Rechte geachtet werden.

Wie sich zeigte, ist dieses Fundamentalrecht nichts anderes als das Recht auf Gerechtigkeit. Dem Arbeitslosen widerfährt Gerechtigkeit, wenn er als arbeitslos anerkannt und hinsichtlich dessen, was Arbeitslosen zusteht, geachtet wird, und er erleidet Ungerechtigkeit, wenn auch nur eine dieser beiden Bedingungen nicht erfüllt ist. Gleiches gilt für den Erfinder. Und Gleiches gilt für Menschen als Menschen. In ihrem Fall bezieht sich die Achtung insbesondere auf das, was ihnen moralisch zusteht. In diesem Sinne war von moralischer Achtung die Rede, die Menschen geschuldet ist. Diese formale Bestimmung der Gerechtigkeit, nämlich sozial als das anerkannt und geachtet zu werden, was man in der natürlichen Welt ist, wurde in der Kritik von verschiedenen Gerechtigkeitstheorien – egalitaristischen, nonegalitaristischen und prozeduralen – auf die Probe gestellt und hat sich dabei als valide erwiesen.

Dass Gerechtigkeit ein *Recht* ist, das Menschen haben, das ist vor dem Hintergrund des philosophischen Nachdenkens über Gerechtigkeit nicht selbstverständlich. Bei Platon und Aristoteles ist Gerechtigkeit eine Tugend. Auch bei ihnen ist die menschliche Vergesellschaftung der Rahmen, innerhalb dessen sie zu bestimmen suchen, worin Gerechtigkeit besteht. Aber ihre Fragestellung ist eine andere, nämlich welche Einstellungen bzw. Tugenden Menschen haben müssen, damit das Zusammenleben in einem Staat bzw. einer Polis gelingen kann. Diesbezüglich gilt ihnen die Gerechtigkeit als höchste Tugend. Allerdings setzt das Verständnis der Gerechtigkeit als Tugend ein Verständnis dessen voraus, worauf diese Tugend gerichtet ist, also ein Verständnis derjenigen Gerechtigkeit, die in Urteilen zur Sprache kommt, mit denen etwas als gerecht oder als ungerecht beurteilt wird. Was macht das Gerechte aus, auf das die Tugend der Gerechtigkeit gerichtet ist? Bei dieser Frage geht es nicht um Tugenden, sondern um Regeln, an denen sich das Gerechte bemisst. Wie gezeigt, geht es letztlich um eine einzige Anerkennungs- und Achtungsregel, in der das Fundamentalrecht auf Gerechtigkeit begründet ist.

Wie ich in der Vorlesung ausgeführt habe, besteht in der Moderne die Tendenz, die Gerechtigkeitsthematik auf der Ebene des staatlichen Rechts zu lokalisieren, so, als würde sich Vergesellschaftung auf dieser Ebene vollziehen. Paradigmatisch hierfür sind die Vertragstheorien. Gerecht ist ein Rechtszustand, auf den freie und vernünftige Individuen sich unter fairen Bedingungen verständigen würden. Problematisch hieran ist die Fiktion einer rechtfreien Vakuumsituation, in der Rechte und korrespondierende Pflichten erst über einen Vertrag entstehen, den Individuen miteinander schließen. Wie gesagt bestehen verliehene Rechte, also auch solche, die Individuen sich per Vertrag selbst verleihen, nur auf dem Papier, wenn das Recht auf Gerechtigkeit nicht respektiert wird, was bezogen auf einen Vertrag heißt: wenn das Recht auf Anerkennung und Achtung als Vertragssubjekt nicht respektiert wird. Das Recht auf Gerechtigkeit aber haben Menschen sich nicht selbst verliehen. Das bedeutet, dass es vorpolitische Rechte gibt, an denen sich die Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit des staatlichen Rechts messen lassen muss.

Das gilt insbesondere in Bezug auf die Menschenwürde. Wie sich zeigte, lässt auch sie sich als ein Anwendungsfall des Fundamentalrechts auf Gerechtigkeit begreifen. Menschenwürde besteht in dem Recht von Menschen, aufgrund ihres natürlichen Menschseins als Menschen anerkannt und geachtet zu werden. Das schließt insbesondere ihre moralische Achtung ein. Den Abschluss der vierten Vorlesung bildeten Überlegungen zum Phänomen des Bösen. Das Böse besteht darin, Menschen so zu behandeln, als wären sie keine Menschen, d.h. als hätten sie dieses Recht nicht.

Im Nachgang zu den Ausführungen über das Böse möchte ich eine Bemerkung anfügen, die die Frage betrifft, wie und wo man sich bei solchen Themen kundig machen kann. Es gibt gegenwärtig eine Debatte über Sinn oder Unsinn der Nutzung von KI beim wissenschaftlichen Arbeiten. Meine Auffassung dazu ist, dass zumindest in Philosophie und Theologie und somit auch in der Ethik die Nutzung von KI die Verdummung befördert. Wenn Sie auf google den Ausdruck ‚das Böse‘ eingeben, dann erhalten Sie folgende durch KI erstellte Auskunft: „Moral und Ethik: In diesem Kontext bezeichnet das Böse Handlungen, die als moralisch falsch, schädlich und gegen ethische Normen verstoßen werden.“ (sic!) Eine ähnliche Auskunft finden Sie auf Wikipedia, wo zu lesen ist, dass das Böse „als Inbegriff des moralisch Falschen verstanden“ wird. Gemäß diesen Auskünften haben diejenigen, die in Auschwitz die Menschen in die Gaskammern trieben, lediglich moralisch falsch gehandelt. Das ist gedankenlose

Verharmlosung des Bösen. Wie in der vierten Vorlesung ausgeführt wurde, entzieht sich das Böse moralischen Kategorien. Es gibt moralisch Schlechtes, aber nicht moralisch Böses.

Die Nutzung von KI ist verführerisch in einem Wissenschaftsbetrieb, für den wissenschaftliche Innovation darin besteht, auf der Grundlage dessen, was bereits da ist an Auffassungen, die als wissenschaftlich gelten, neue Thesen und Theorien zu entwickeln. Denn KI ist uns Menschen weit überlegen darin, das abzugreifen und zu kombinieren, was schon da ist, und so kann bei dieser Auffassung von wissenschaftlicher Innovation – die es auch schon vor KI gab und die dazu führte, dass wissenschaftliche Texte mit Unmengen von Anmerkungen gespickt wurden, um die eigene Kompetenz zu dokumentieren bezüglich dessen, was schon da ist – KI den Wissenschaftlern die Arbeit enorm erleichtern. Eine Folge ist, dass sich die Zahl der Publikationen dank KI vervielfacht. Die Gefahr ist, dass Wissenschaftler sich das Selbst-Denken abgewöhnen, d.h. das radikale Hinterfragen dessen, was schon da ist und als wissenschaftliche Erkenntnis gilt. Jene Auffassung von wissenschaftlichem Fortschritt mag auf die Naturwissenschaften zutreffen. Dort werden neue Erkenntnisse auf der Grundlage der bereits vorhandenen gesicherten Erkenntnis gewonnen. Das verhält sich anders in Philosophie, Theologie und Ethik. Falls es dort überhaupt so etwas wie wissenschaftlichen Fortschritt gibt, dann besteht er darin, dass alte Fragen wie zum Beispiel die Frage, worin Gerechtigkeit besteht, oder die Frage, worin die Würde des Menschen besteht, immer wieder neu durchdacht und vorhandene Antworten der Kritik unterzogen werden. Denn vor dem Hintergrund einer sich verändernden Welt und neuer Debattenlagen müssen diese Dinge stets aufs Neue vergewissert werden. KI greift, wie gesagt, das Alte in Form herrschender Meinungen ab, und seine Innovativität, falls man von einer solchen reden will, besteht darin, das Alte neu zu kombinieren. So kommt es zu einer solchen Antwort bezüglich des Bösen, wie ich sie zitiert habe. Ich sagte es am Anfang der ersten Vorlesung, dass man in Fragen der Ethik niemanden belehren kann, sondern dass man ihn nur dahin bringen kann, sich vor dem Hintergrund seiner Lebenswelt aus eigener Einsicht selbst zu überzeugen. Im Unterschied zu Ihnen kann KI nicht *erleben*. Daher ist die Frage, wie die Dinge im Leben „drin liegen“, sei dies die Moral, seien es Rechte, die Menschenwürde oder das Böse, der KI fremd.

Nachgetragen sei schließlich noch eine Bemerkung zum Problem der Tierrechte. Ich habe der vierten Vorlesung als Anhang einen Aufsatz beigelegt, der sich kritisch mit der Übertragung des Würdetitels auf die außermenschliche Natur auseinandersetzt. Die darin vorgetragenen Argumente lassen sich genauso gegen die These geltend machen, dass Tiere und Pflanzen

Rechte haben. Natürlich kann man Tieren und Pflanzen in einer Tierschutzgesetzgebung Rechte *zuerkennen*. Aber sie haben keine nichtzuerkannten, vorpositiven Rechte. Hätten sie solche Rechte, dann müssten die Worte ‚Tier‘ oder ‚Pflanze‘ einen normativen Bedeutungsgehalt haben, der es ermöglicht, zum Beispiel bei Tieren im Falle von Tierquälerei mit dem Ausruf „Das sind doch Tiere!“ diese Rechte einzuklagen. Doch haben die Worte ‚Tier‘ oder ‚Pflanze‘ ersichtlich keinen normativen Gehalt. Das unterscheidet sie vom Wort ‚Mensch‘, bei dem ein solcher Ausruf Sinn macht. Tierquälerei ist nicht deshalb ein Übel, weil mit ihr Rechte von Tieren verletzt werden, sondern sie ist dies aus einem moralischen Grund, nämlich weil sie Tieren Leiden zufügt. Ob es Sinn macht, Tieren Rechte zuzuerkennen, sei dahingestellt. Was wäre damit gewonnen? Warum genügt es nicht, Tierquälerei aus einem moralischen Grund unter Strafe zu stellen, nämlich um Tiere vor Leiden zu schützen?

Der ethische Status des ungeborenen menschlichen Lebens und dessen naturalistische Verdinglichung in der juristischen Debatte

Im Mittelpunkt der heutigen Vorlesung soll die Frage stehen, was es mit dem ungeborenen menschlichen Leben in ethischer Hinsicht auf sich hat. Die Vorlesung schließt damit an etwas an, das ich in der vierten Vorlesung zur Menschenwürde ausgeführt habe. Ich sagte, dass menschliche Embryonen und Feten zur natürlichen Welt gehören und dass daher die Rede von einer Menschenwürde von Embryonen oder Feten keinen Sinn macht. Mit ihr wird ein Recht, das Menschen als Angehörige der sozialen Welt haben, nämlich als Menschen anerkannt und geachtet zu werden, Entitäten in der natürlichen Welt zugesprochen. Wie gesagt gibt es Rechte nur in der sozialen Welt. Daher ist auch die Rede von einem Lebensrecht von menschlichen Embryonen und Feten unsinnig.

Die Verwirrung in dieser Frage hat zwei Gründe. Der eine ist, dass zwischen natürlicher und sozialer Welt nicht unterschieden, sondern beides durcheinandergemengt wird. Exemplarisch hierfür ist die juristische Debatte über das ungeborene Leben. Der andere Grund hat mit dem Urteilsrealismus zu tun. Davon war bereits in der ersten Vorlesung die Rede, als es um die Unterscheidung zwischen Urteilsnominalismus und Urteilsrealismus ging. Zur Erinnerung: Es geht bei dieser Unterscheidung um die Frage, ob wir uns mit Urteilen über die Wirklichkeit verständigen oder aber über die Beschreibung der Wirklichkeit. Dem Urteilsnominalismus zufolge tun wir Letzteres. Wie in der ersten Vorlesung ausgeführt wurde, entspricht dies dem Sinn der Sprache des Urteils. Sie ermöglicht es Menschen, die in verschiedenen Lebenswelten beheimatet sind und daher in unterschiedlichen sprachlichen Verweisungszusammenhängen

leben, religiösen und säkularen, sich auf eine gemeinsame Beschreibung der Welt zu verständigen, wobei alle Beteiligten die Wahrheit oder Falschheit dieser Beschreibung an den Artikulationen der Sprache ihrer Lebenswelt überprüfen. Dem Urteilsrealismus zufolge verständigen wir uns demgegenüber mit Urteilen über die Wirklichkeit. Urteile konstatieren demnach Tatsachen. Während beim Urteilsnominalismus Urteile ihr Wahrheitskriterium in den Artikulationen der Lebenswelt haben, ist der Urteilsrealismus mit der Vorstellung verbunden, dass Urteile durch Tatsachen verifiziert werden. Die Folge ist eine Verdoppelung der Welt. Es gibt die Lebenswelt; und es gibt die Welt der Tatsachen. Für Urteilsrealisten, die überdies der Auffassung sind, dass alle Erkenntnis die Sprachform des Urteils hat, gibt es nur eine Welt, nämlich die Welt der Tatsachen, da mit dieser Auffassung die narrativ artikulierte Lebenswelt aus dem Bereich des Erkennbaren ausgeschlossen wird.

Die Relevanz der Unterscheidung zwischen Urteilsnominalismus und Urteilsrealismus zeigt sich gerade an der Debatte über das ungeborene Leben. Betrachten wir dazu das Urteil „Menschliche Embryonen und Feten sind Menschen“. Dem Urteilsrealismus zufolge wird mit diesem Urteil eine Tatsache konstatiert. Vordergründig scheint es in der Tat so zu sein, als ob mit ihm eine Aussage über menschliche Embryonen und Feten gemacht wird, nämlich dass sie Menschen sind. Doch sieht man genau zu, dann geht es bei diesem Urteil um die Bedeutung des Wortes ‚Mensch‘. Hängt doch seine Wahrheit oder Falschheit davon ab, ob diese Bedeutung so weit gefasst wird, dass sie auch menschliche Embryonen und Feten einschließt. Tatsächlich ist dies der Anspruch, der mit dem Urteil erhoben wird, nämlich dass die Bedeutung des Wortes ‚Mensch‘ so weit zu fassen ist, dass Embryonen und Feten darunter fallen. Entsprechendes gilt für das entgegengesetzte Urteil, dass menschliche Embryonen und Feten keine Menschen sind. Mit ihm wird für eine enge Bedeutung des Wortes ‚Mensch‘ plädiert. Die urteilsrealistisch geführte Debatte über die Frage, ob menschliche Embryonen und Feten Menschen sind, ist daher nichts anderes als ein Streit um ein Wort. Um menschlichen Embryonen und Feten Menschenwürde zu attestieren, fassen die einen die Bedeutung des Wortes ‚Mensch‘ weit, während die anderen sie eng fassen. Beides ist gleichermaßen willkürlich. Daher lässt sich hierüber endlos streiten, ohne dass man zu einem Ergebnis gelangt.

Besonders die Kirchen haben sich in der Öffentlichkeit für die Auffassung eingesetzt, dass menschliche Embryonen Menschen sind und dass sie dies sogar schon vor der Einnistung in die Gebärmutter sind. Damit haben sie zu Beginn dieses Jahrhunderts einen nicht unerheblichen Einfluss auf die Gesetzgebung zur Stammzellforschung genommen. Damals kam die Rede von

„embryonalen Menschen“ auf. Als eine Glaubensüberzeugung ist diese Auffassung zu respektieren. Fraglich ist allerdings, ob sich für sie ausreichende theologische Gründe beibringen lassen. Die Bibel als Grundlage des christlichen Glaubens kennt keine Embryonen. Glaubensüberzeugungen beziehen sich auf die Lebenswelt. Das lebensweltliche Vorstellungsvermögen hat keine Mühe, mit jedem Embryo einen Menschen zu verbinden, wer immer dieser Mensch ist. Doch lässt sich für Glaubensüberzeugungen kein Allgemeinheitsanspruch erheben. Sie haben vielmehr die Eigenart, Menschen zutiefst trennen zu können. Das zeigte sich nicht zuletzt an der Heftigkeit, mit der die damalige Stammzelledebatte geführt wurde. Es ging um Glaubensüberzeugungen.

Wie gesagt hat demgegenüber die Sprache des Urteils den Sinn, Menschen zu verbinden, indem sie lebensweltübergreifende Verständigung auf eine gemeinsame Beschreibung der Welt ermöglicht. Diesem Sinn trägt der Urteilsnominalismus Rechnung. Ihm zufolge ist das Urteil „Menschliche Embryonen und Feten sind Menschen“ gleichbedeutend mit dem Urteil „Auf menschliche Embryonen und Feten trifft die Bezeichnung ‚Mensch‘ zu“. Hier sieht jeder sofort, dass dieses Urteil unwahr ist. Menschliche Embryonen und Feten fallen unter die Bezeichnungen ‚menschliche Embryonen‘ und ‚menschliche Feten‘, aber nicht unter die Bezeichnung ‚Mensch‘. Es bleibt jedem unbenommen zu glauben, dass menschliche Embryonen Menschen sind. Aber in der lebensweltübergreifenden Beschreibung der Welt, wie sie im Urteil zur Sprache kommt, sind sie das nicht. Bei dieser Beschreibung geht es nicht um Glauben, sondern um Wissen als eine intersubjektiv über Lebensweltgrenzen hinweg geteilte Überzeugung. Unter dieser Beschreibung haben Embryonen und Feten weder Menschenwürde noch ein Lebensrecht.

Das wirft die Frage auf, ob das ungeborene menschliche Leben damit nicht der Beliebigkeit ausgeliefert wird. Das ist die Sorge derer, die auf der Menschenwürde und dem Lebensrecht von menschlichen Embryonen und Feten insistieren. Die Frage führt noch einmal zurück zur Unterscheidung zwischen natürlicher und sozialer Welt. Der Fehler der hier kritisierten Betrachtungsweise liegt darin, dass sie das ungeborene Leben auf die natürliche Welt reduziert. Es geht um Embryonen und Feten. Demgegenüber gilt es zu sehen, dass das ungeborene menschliche Leben ethische Bedeutung nur dann hat, wenn es zur sozialen Welt gehört. Die Frage ist dann, *als was* es aufgrund seiner natürlichen Beschaffenheit innerhalb der sozialen Welt *anzuerkennen* und zu *achten* ist. Dies zu klären ist das Ziel der heutigen Vorlesung.

Hinzu kommt noch ein anderes Ziel. Die öffentliche Debatte über den Status des ungeborenen Lebens entzündet sich heute vor allem am Schwangerschaftskonflikt und an der Frage, wie der Schwangerschaftsabbruch rechtlich geregelt werden soll. Ich will daher diesen Konflikt zum Ausgangspunkt nehmen und mir den Weg über die Auseinandersetzung mit den in dieser Debatte vertretenen Positionen bahnen. Wir haben uns bisher in dieser Vorlesungsreihe im Wesentlichen mit fundamentalethischen Fragen befasst, die das Verständnis von Moral, von Rechten, von Menschenwürde usw. betrafen. Der Schwangerschaftskonflikt ist ein Thema der sogenannten Angewandten Ethik, die sich mit Problemen befasst, mit denen Menschen in der lebensweltlichen Realität konfrontiert werden. Ich möchte Ihnen gerne in der heutigen Vorlesung exemplarisch vorführen, dass und wie die bisher erreichten fundamentalethischen Einsichten für die Klärung eines Problems aus der Angewandten Ethik fruchtbar werden können.

In der öffentlichen Debatte über den Schwangerschaftskonflikt und seine rechtliche Regelung geben in Deutschland die Juristinnen und Juristen den Ton an. Daher führt in dieser Debatte an ihnen kein Weg vorbei. Dementsprechend werde ich so vorgehen, dass ich zunächst die Grundpositionen skizziere, die sich in der juristischen Debatte gegenüberstehen, und die Argumente nachzeichne und auf ihre Stichhaltigkeit prüfe, die aus diesen Grundpositionen abgeleitet werden. *(I.)* In einem zweiten Schritt werde ich diese Grundpositionen selbst einer Kritik unterziehen. *(II.)* Gemeinsam ist ihnen ein unter Juristinnen und Juristen als selbstverständlich erachteter, unhinterfragter Naturalismus, der das vorgeburtliche Leben auf die natürliche Welt reduziert. Man debattiert über die Würde und das Lebensrecht von Embryonen und Feten. Mit der lebensweltlichen Realität von Schwangerschaftskonflikten hat das nichts zu tun. Sie ereignen sich nicht in juristischen Texten. Sie werden von Frauen erlebt. Wer nach einer rechtlichen Regelung des Schwangerschaftskonflikts sucht, die dessen lebensweltlicher Eigenart gerecht wird, der muss sich daher auf den Schwangerschaftskonflikt als lebensweltliche Realität einlassen. *(III.)* Dies führt zu der Frage, deren Beantwortung das primäre Ziel dieser Vorlesung ist, nämlich wie das ungeborene Leben in die soziale Welt eingebettet ist und als was es anzuerkennen und zu achten ist. Und es führt andererseits zu der Frage, welche Anerkennung und Achtung der Schwangeren bei einem Schwangerschaftskonflikt geschuldet ist. Hier werde ich für die These argumentieren, dass es bei der rechtlichen Regelung des Schwangerschaftskonflikts nicht um die Erweiterung der reproduktiven Selbstbestimmung von Frauen geht, wie sie von liberaler Seite gefordert wird, sondern um die Respektierung der Grenzen menschenmöglicher Selbstbestimmung. Den

Abschluss bildet eine Überlegung zu der Frage, was das oberste Ziel sowohl der Rechtssetzung als auch der Rechtsauslegung sein sollte: die Gerechtigkeit oder die Selbstbestimmung? Ist doch diese Debatte ein Beispiel für die Gefahr einer liberalen Instrumentalisierung des Rechts.

I.

In der in Deutschland geführten juristischen Debatte über eine rechtliche Neuregelung des Schwangerschaftsabbruchs stehen sich zwei Grundpositionen gegenüber. Die eine Position wird durch die geltende Rechtslage und durch die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts repräsentiert. Danach stehen sich bei einem Schwangerschaftskonflikt die Menschenwürde und das daraus abgeleitete Lebensrecht des ungeborenen Lebens auf der einen Seite und das Recht der Schwangeren auf freie Entfaltung ihrer Persönlichkeit auf der anderen Seite gegenüber. Die Menschenwürde ist unantastbar und somit Abwägungen entzogen. Daher kann der Konflikt nicht durch eine Abwägung zwischen dem Lebensrecht des ungeborenen Lebens und dem Selbstbestimmungsrecht der Schwangeren gelöst werden. Dies auch deshalb nicht, weil das Recht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit (Art. 2 Abs. 1 GG) unter dem Vorbehalt steht, dass durch dessen Wahrnehmung nicht die Rechte anderer verletzt werden dürfen. Das aber ist nach Auffassung des Bundesverfassungsgerichts bei einem Schwangerschaftsabbruch der Fall. Verletzt wird das Lebensrecht des ungeborenen Lebens. Daher muss bei einem Schwangerschaftskonflikt das Recht der Schwangeren auf freie Entfaltung ihrer Persönlichkeit gegenüber dem Lebensrecht des ungeborenen Lebens zurückstehen.

Für die zweite Grundposition ist der Bericht der *Kommission zur reproduktiven Selbstbestimmung und Fortpflanzungsmedizin*² repräsentativ, die seinerzeit von der Ampelregierung eingesetzt worden ist mit dem Auftrag, die Möglichkeit einer rechtlichen Neuregelung des Schwangerschaftsabbruchs im Sinne der Ausdehnung der reproduktiven Selbstbestimmung der Frau auf den Schwangerschaftsabbruch zu prüfen. Auch diese Position interpretiert den Schwangerschaftskonflikt als Konflikt zwischen zwei Rechten, nämlich dem Lebensrecht des ungeborenen Lebens und dem Selbstbestimmungsrecht der Schwangeren. Im Unterschied zur ersten Position sucht sie die Lösung in der Abwägung zwischen diesen Rechten. Damit eine solche Abwägung möglich ist, wird die Menschenwürde des ungeborenen Lebens in Zweifel gezogen. Des Weiteren wird das Lebensrecht des ungeborenen Lebens je

² Bericht der Kommission zur reproduktiven Selbstbestimmung und Fortpflanzungsmedizin. Kurzbericht, <https://www.bmfsfj.de/resource/blob/238404/08fd14b5eb28265c8201b69d12e456f4/kurzbericht-kommission-zur-reproduktiven-selbstbestimmung-und-fortpflanzungsmedizin-data.pdf>

nach biologischem Entwicklungsstand quantifiziert, von ‚gering‘ bis ‚groß‘. Das ermöglicht es, im Blick auf die Abwägung mit dem Selbstbestimmungsrecht der Schwangeren verschiedene Phasen zu unterscheiden. In der ersten Phase der Schwangerschaft ist das Lebensrecht des ungeborenen Lebens so gering, dass das Selbstbestimmungsrecht der Schwangeren Vorrang hat. Schwangerschaftsabbrüche sind daher in dieser Phase ohne Einschränkung zulässig. In der letzten Phase der Schwangerschaft fällt die Abwägung zwischen dem Lebensrecht des ungeborenen Lebens und dem Selbstbestimmungsrecht der Schwangeren umgekehrt aus. Hier kommt dem Lebensrecht Vorrang zu, und das Selbstbestimmungsrecht der Schwangeren muss zurückstehen.

Bei aller Gegensätzlichkeit gibt es zumindest einen Grundsatz, in dem beide Positionen übereinkommen:

- (1) Eine Schwangere darf nicht gezwungen werden, gegen ihren Willen ein Kind auszutragen.

Dass dieser Grundsatz ganz auf der Linie der zweiten Position liegt, bedarf keiner Begründung. Doch auch die geltende Rechtslage trägt diesem Grundsatz zumindest Rechnung. Zwar wird mit der Strafandrohung des § 218 Zwang ausgeübt, um Schwangerschaftsabbrüche zu verhindern. Doch § 218a eröffnet die Möglichkeit eines legalen, straffreien Schwangerschaftsabbruchs, falls bestimmte Bedingungen erfüllt sind, nämlich die Zwölfwochenfrist und die Einhaltung der Beratungspflicht. Dadurch wird der Zwang des § 218 darauf reduziert, dass bei einem Schwangerschaftsabbruch diese Bedingungen eingehalten werden. Auf die Unlogik dieser Regelung ist zu Recht hingewiesen worden. Einerseits stellt § 218 den Schwangerschaftsabbruch grundsätzlich unter Strafe. Andererseits stellt § 218a fest, dass dieser Straftatbestand nicht verwirklicht ist, wenn bestimmte Bedingungen eingehalten werden. Das macht logisch keinen Sinn, da ja auch bei Einhaltung dieser Bedingungen ein Schwangerschaftsabbruch vorgenommen und somit das verwirklicht wird, was § 218 unter Strafe stellt.

Sinn könnte bei Geltung von (1) nur eine strafrechtliche Regelung machen, die nicht den Schwangerschaftsabbruch unter Strafe stellt, sondern die dafür sorgt, dass jene Bedingungen eingehalten werden, nämlich die Zwölfwochenfrist und die Beratungspflicht. Die Strafandrohung sollte sich dann nicht gegen die Schwangere richten, da dies die

Schwangerschaftskonfliktberatung mit dem Image strafrechtlichen Zwangs behaften und ihrem Sinn widersprechen würde, sondern gegen Ärztinnen und Ärzte, die eine Schwangerschaft abbrechen, ohne dass eine Bescheinigung über eine erfolgte Schwangerschaftskonfliktberatung vorliegt. Auf diese Weise würden Schwangere, die einen Schwangerschaftsabbruch ohne vorausgehende Beratung vornehmen lassen wollen, keine Ärztin und keinen Arzt für die Verwirklichung ihrer Absicht finden.

Zugunsten der Beibehaltung des § 218 wird u.a. mit der symbolischen Wirkung des Strafrechts argumentiert. Mit der strafrechtlichen Sanktionierung des Schwangerschaftsabbruchs wird signalisiert, dass mit ihm etwas geschieht, das nicht geschehen darf. Doch kann die symbolische Wirkung des Strafrechts nicht rechtfertigen, dass Schwangere mit Zwang bedroht werden im Hinblick auf das Austragen einer Schwangerschaft. Das liefe auf eine Instrumentalisierung der Schwangeren zum Zweck der symbolischen Wirkung hinaus. So wird denn auch auf politischer Ebene von keiner der Parteien im Bundestag die Auffassung vertreten, dass man Schwangere gegen ihren Willen zum Austragen einer Schwangerschaft zwingen sollte. Im Übrigen hat auch eine obligatorische Schwangerschaftskonfliktberatung eine symbolische Wirkung. Somit ergibt sich das Fazit, dass der Grundsatz (1), der von niemandem bestritten wird, auch nicht von den Verteidigern der geltenden Rechtslage, es zwingend macht, dass der geltende § 218 aufgehoben werden muss. Daher sollte es eigentlich unter den Parteien des Bundestages hierüber einen breiten Konsens geben.

Strittig ist in der Debatte über die rechtliche Neuregelung des Schwangerschaftsabbruchs auch die geltende Beratungspflicht für Schwangere innerhalb der ersten 12 Wochen der Schwangerschaft. Für die erste Position folgt die Beratungspflicht logisch zwingend aus folgenden Grundsätzen:

- (2) Dem ungeborenen Leben kommt von Anfang an Menschenwürde und ein darin enthaltenes Lebensrecht zu.

Aus (2) folgt

- (2⁺) Das ungeborene Leben verpflichtet dazu, für seinen Schutz und für seine gedeihliche Entwicklung Sorge zu tragen.

Aus (1) folgt

- (1') Die Entscheidung darüber, ob eine Schwangerschaft ausgetragen oder abgebrochen wird, muss bei der Schwangeren liegen.

Aus dem Schutzauftrag von (2') und dem Grundsatz (1') folgt

- (3) Es muss sichergestellt werden, dass bei einem Schwangerschaftskonflikt und der hieraus resultierenden Entscheidung der Schwangeren dem Grundsatz (2') Rechnung getragen wird.

Die praktische Umsetzung von (3) besteht in der Beratungspflicht für Schwangere, die eine Schwangerschaft abbrechen wollen. Damit ist auch klar, worum es in der obligatorischen Schwangerschaftskonfliktberatung gehen muss. Wenn das vorgeburtliche Leben bereits in den ersten 12 Wochen schutzwürdig ist (vgl. (2')) und die Entscheidung für oder gegen einen Schwangerschaftsabbruch der Schwangeren überlassen bleiben muss (vgl. (1')), dann kann für den Schutz des vorgeburtlichen Lebens nur in der Weise gesorgt werden, dass im Gespräch mit der Schwangeren ausgelotet wird, ob und unter welchen Bedingungen sie sich vielleicht doch vorstellen kann, ein Kind zu bekommen. Das ist der Sinn der obligatorischen Schwangerschaftskonfliktberatung. Es geht um den Schutz des ungeborenen Lebens.

Eine völlig andere Sicht auf die Schwangerschaftskonfliktberatung ergibt sich aus der zweiten Position. Für sie gilt anstelle des Grundsatzes (2) der Grundsatz

- (4) Dem vorgeburtlichen Leben kommt in den ersten 12 Wochen der Schwangerschaft ein nur geringes Lebensrecht zu, das in der Abwägung mit dem Selbstbestimmungsrecht der Schwangeren zurückstehen muss.

Der Grundsatz (4) bedeutet, dass eine Schwangerschaftskonfliktberatung mit dem Ziel des Schutzes des ungeborenen Lebens keinen Sinn macht. Müsste sich dieser Schutz doch darauf beziehen, dem Selbstbestimmungsrecht der Schwangeren Grenzen zu setzen. Gemäß (4) aber soll das Lebensrecht des ungeborenen Lebens gegenüber dem Selbstbestimmungsrecht der Schwangeren gerade zurückstehen. In dem Bericht der *Kommission zur reproduktiven*

Selbstbestimmung und Fortpflanzungsmedizin wird es dem Gesetzgeber freigestellt, ob er eine Beratungspflicht vorsehen will.³ Vor dem Hintergrund von (4) ist das inkonsequent. Wenn der Zweck des Schutzes des vorgeburtlichen Lebens entfällt, dann entfällt auch die Rechtfertigung dafür, dass die Beratung für die Schwangere zur Pflicht gemacht wird. Die Beratung kann dann nur Sinn machen als ein Angebot an die Schwangere, sich über ihre Entscheidung klar zu werden und eine wirklich selbstbestimmte Entscheidung zu treffen

II.

Tritt man einen Schritt zurück und lässt man die skizzierte Debattenlage noch einmal Revue passieren, dann drängt sich der Eindruck bloßer Willkür auf. Das betrifft zum einen die Argumentation der *Kommission zur reproduktiven Selbstbestimmung und Fortpflanzungsmedizin*, wie sie sich in deren Bericht findet. Sie beruht, wie gesagt, auf einem Naturalismus, für den die Perspektive der Biologie maßgebend ist. Das vorgeburtliche Leben besteht hiernach aus Embryonen und Feten, und diesen organismischen Entitäten wird unter Berufung auf Art. 2 Abs. 2 GG ein Lebensrecht zuerkannt. Wörtlich ist die Rede von einem „Grundrecht auf Leben (Art. 2 Abs. 2 S. 1 GG) des Embryos/Fetus“. Der Satz in Art. 2 Abs. 2 GG lautet: „Jeder hat das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit.“ Mit dem Wort „jeder“ sind ersichtlich menschliche Personen gemeint und nicht menschliche Organismen in Gestalt von Embryonen und Feten. Doch wird diese Unterscheidung in dem Bericht nirgendwo gemacht. Wie erwähnt wird dann das angebliche Lebensrecht nach biologischem Entwicklungsstand in ‚gering‘, ‚mittel‘ und ‚groß‘ quantifiziert wird. Auch dies beruht auf bloßer Willkür, da sich aus deskriptiven Feststellungen hinsichtlich biologischer Entwicklungszustände keine normativen Feststellungen bezüglich eines geringeren oder größeren Lebensrechts ableiten lassen. Die Zuordnung von Lebensrecht-Quanten zu biologischen Tatsachen ist bloße Setzung. All das dient ersichtlich dem Zweck, das Lebensrecht des vorgeburtlichen Lebens in der ersten Schwangerschaftsphase so zu minimieren, dass der reproduktiven Selbstbestimmung der Frau nichts mehr entgegensteht. Federführend für diese Konstruktion ist die Juristin Frauke Brosius-Gersdorf gewesen, die von der SPD als Bundesverfassungsrichterin vorgeschlagen worden ist und an deren Ernennung sich ein heftiger Streit in der derzeitigen Regierungskoalition entzündet hat.

Nicht weniger willkürlich ist die Argumentation des Bundesverfassungsgerichts. Sie ist von demselben Naturalismus bestimmt, der Embryonen und Feten Menschenwürde zuerkennt. Die

³ Bericht der Kommission, aaO.25.

Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts gibt den Maßstab ab für die Verfassungsgemäßheit von Rechtsregeln und Entscheidungen. Das bedeutet, dass Gesetze, die das ungeborene Leben (mit)betreffen, der Auffassung des Bundesverfassungsgerichts bezüglich des Status dieses Lebens entsprechen müssen oder doch zumindest nicht widersprechen dürfen. Dies war der Grund dafür, warum die Ampelregierung die *Kommission zur reproduktiven Selbstbestimmung und Fortpflanzungsmedizin* eingesetzt hat. Es ist kein Zufall, dass in der Arbeitsgruppe dieser Kommission, die mit der rechtlichen Regelung des Schwangerschaftsabbruchs befasst war, 5 von 9 Professorinnen Juristinnen waren (das männliche Geschlecht war nicht vertreten). Nur eine Professorin vertrat das Fach Ethik. Eine eigenständige ethische Reflexion ist in dem Bericht nirgendwo zu finden. Auch gesellschaftlich relevante Gruppen wie die Kirchen waren in der Kommission nicht vertreten. An dieser Zusammensetzung der Kommission zeigt sich, wie sehr die Debatte über die rechtliche Regelung des Schwangerschaftsabbruchs durch Juristinnen und Juristen beherrscht wird. Wie der Bericht der Kommission zeigt, fühlen sie sich befugt, das ungeborene menschliche Leben nach politischen Vorgaben so zu konstruieren, dass die Realisierung dieser Vorgaben mit der Verfassung und der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts kompatibel ist. Das ist der Anspruch der Arbeitsgruppe: „Eine rechtlich verbindliche Regelung aber findet ihren Maßstab allein in der deutschen Verfassung, die mit der europa- und völkerrechtlichen Rechtsordnung verschränkt ist.“ Dieser Anspruch wird freilich nicht eingelöst. Wo in der deutschen Verfassung ist von Embryonen und Feten die Rede? Und wo findet sich darin die Idee einer Zuteilung unterschiedlicher Lebensrechtquanten für unterschiedliche Phasen der biologischen Entwicklung des vorgeburtlichen Lebens? Ersichtlich ist dies die Konstruktion der dafür verantwortlichen Juristinnen. Doch handelt es sich dabei überhaupt um etwas, das in die juristische Kompetenz fällt? Oder haben die dafür Verantwortlichen mit dieser Konstruktion ihre juristische Kompetenz nicht weit überschritten?

III.

Schwangerschaftskonflikte werden von Frauen erlebt. Man kann dies auch so ausdrücken, dass man sagt: Sie sind Ereignisse der *Lebenswelt*, wenn darunter die Welt verstanden wird, wie Menschen sie erleben, im Unterschied zu der Welt, wie sie gedanklich konstruiert wird. Wer nach einer rechtlichen Regelung des Schwangerschaftsabbruchs sucht, die der Eigenart des Schwangerschaftskonflikts gerecht wird, muss daher seinen Ausgangspunkt in der Lebenswelt nehmen und nicht bei gedanklichen Konstrukten, seien sie juristischer oder philosophischer Art.

Wie gesagt ist die Lebenswelt zweigeteilt in die natürliche und die soziale Welt. Im Unterschied zu Ersterer ist Letztere normativ strukturiert. Wer wissen will, was es mit dem ungeborenen menschlichen Leben in ethischer Hinsicht auf sich hat, muss dieses daher als Teil der sozialen Welt zu verstehen suchen. Die soziale Welt ist die Welt der Menschen, und so bietet sich als Ausgangspunkt hierfür die Menschenwürde an, d.h. das Recht von Menschen, aufgrund ihres natürlichen Menschseins als Menschen anerkannt und geachtet zu werden. Die Achtung bezieht sich insbesondere auf das, was Menschen moralisch geschuldet ist. Dazu gehört, dass ihr Leben nicht angetastet und dass ohne ihr Einverständnis nicht über es verfügt werden darf. Das lässt sich in einen Satz über das Leben eines Menschen umformulieren: Dieses muss sozial als das anerkannt und geachtet werden, was es in der natürlichen Welt ist, nämlich das Leben eines Menschen.

Da dieser Satz aus dem Recht eines Menschen, als Mensch anerkannt und geachtet zu werden, abgeleitet ist, gebührt dem Leben eines Menschen die soziale Anerkennung und Achtung nicht um seiner selbst willen, sondern um des Menschen willen, dessen Leben es ist. Daher ist die Rede von einer „Würde des menschlichen Lebens“ (Jürgen Habermas) oder von einem Lebensrecht des menschlichen Lebens irreführend, weil sie nahelegt, dass wir dem menschlichen Leben verpflichtet sind anstatt den Menschen, deren Leben es ist. Das menschliche Leben verdient nur insoweit Schutz, wie es das Leben von Menschen ist und daher unter die Pflichten fällt, die wir Menschen gegenüber haben. Andernfalls müsste man jeder menschlichen Ei- oder Samenzelle Schutzwürdigkeit, Würde oder Rechte zusprechen, da es sich um menschliches Leben handelt.

Jürgen Habermas gebrauchte den Ausdruck „Würde des menschlichen Lebens“ in Anbetracht der sich abzeichnenden Möglichkeit, mittels gentechnologischer Manipulationen an menschlichen Embryonen Menschen nach Plan zu designen. Der Würdebegriff sollte dazu dienen, das menschliche Leben solchen Manipulationen zu entziehen. Das ist nicht anders als da, wo Tieren und Pflanzen Würde beigelegt wird, um der menschlichen Verfügung über sie Grenzen zu setzen, und es ist genauso fragwürdig. Die besondere ethische Herausforderung bei gentechnischen Manipulationen an menschlichen Embryonen liegt darin, dass man in Bezug auf nichteingestete menschliche Embryonen nicht vom Leben eines Menschen scheint sprechen zu können. Erst mit der Einnistung scheint jene Entwicklung zu beginnen, an deren Ende – falls es nicht zu einer Fehlgeburt oder einem Schwangerschaftsabbruch kommt – die Geburt eines Menschen steht. Daher scheinen nichteingestete menschliche Embryonen in

ethischer Hinsicht vogelfrei zu sein, und es scheint alles mit ihnen gemacht werden zu dürfen. Dem soll die Rede von einer Würde des menschlichen Lebens vorbeugen.

Freilich, sieht man genauer zu, dann stellen sich die Dinge anders dar. Wenn eine gentechnologische Manipulation an einem Embryo vorgenommen wird in der Absicht, ihn in die Gebärmutter einer Frau zu implantieren, damit ein Mensch daraus entsteht, dann handelt es sich bei diesem Embryo auch schon vor der Implantation um das Leben dieses zukünftigen Menschen. Daher muss er als solches geachtet werden. Ob dies jegliche gentechnische Veränderung von menschlichem Erbgut ausschließt, ist zu diskutieren. Gegen solche Veränderungen spricht, dass mit ihnen über das Leben eines Menschen verfügt wird ohne dessen Einverständnis. Andererseits kann durch solche Veränderungen die Weitergabe von Erbkrankheiten wie Chorea Huntington verhindert werden, von denen Familien über Generationen heimgesucht worden sind. Man könnte argumentieren, dass der geborene Mensch zweifellos im Nachhinein sein Einverständnis hierzu geben wird.

Nun habe ich in Bezug auf die soziale Anerkennung und Achtung des Lebens eines Menschen als Leben eines Menschen keinen Unterschied gemacht zwischen dem Fall, dass es sich um das Leben eines geborenen Menschen handelt, und dem Fall, dass es das Leben eines noch ungeborenen Menschen ist. Muss man hier nicht unterscheiden? Der geborene Mensch kann sein Recht auf Leben geltend machen. Der erst in Zukunft geborene Mensch kann dies nicht. Darauf lässt sich erwidern, dass auch demente Menschen oder Menschen im Koma hierzu nicht fähig sind, bei denen wir überzeugt sind, dass sie ein Recht auf Leben haben. Man muss hierzu sehen, dass das Recht auf Leben nicht ein Recht *dieses* oder *jenes* Menschen ist, sondern dass es das Recht *eines* Menschen ist und dass *dieser* Mensch dieses Recht hat, weil er *ein* Mensch ist. Daher hängt dieses Recht nicht davon ab, ob jemand es geltend machen kann. Es genügt, dass er ein Mensch ist.

Schwerwiegender ist ein anderer Einwand, der sich gegen die Gleichsetzung des ungeborenen menschlichen Lebens mit dem Leben eines noch ungeborenen Menschen richtet. Worin liegt die Begründung für diese Gleichsetzung? *Warum* soll das im Leib einer Frau sich entwickelnde Leben sozial als Leben eines zukünftig geborenen Menschen anerkannt und geachtet werden? Spricht nicht dagegen, dass die Entwicklung hin zur Geburt durch einen medizinischen Eingriff verhindert werden kann mit der Folge, dass dieser Mensch niemals existieren wird? Es handelt sich dann bei solchem Leben zwar um ungeborenes menschliches Leben, aber nicht um Leben

eines noch ungeborenen Menschen. Das aber bedeutet, dass dieses Leben auch nicht zur sozialen Welt gehört und entsprechende ethische Berücksichtigung verdient.

Die Antwort auf diesen Einwand liegt im Erleben werdender Eltern bei einer gewollten Schwangerschaft. Dieses hat eine eigentümliche Zeitstruktur. Das Leben im Leib der Frau *ist* das Kind, das die Eltern *erwarten*. Der zukünftig geborene Mensch ist in diesem Leben schon gegenwärtig. Wenn der Fetus im Leib der Frau getötet würde, dann würde nicht nur ein Fetus getötet, sondern das Kind, das die Eltern erwarten. Die Identifikation des ungeborenen Lebens mit dem Leben eines noch ungeborenen, in der sozialen Welt in Erscheinung tretenden Menschen erfolgt also im Erleben werdender Eltern. Es ist deren Sicht auf das Leben im Leib der werdenden Mutter, die sozial verbindlich gemacht wird durch die Regel:

- (5) Das ungeborene menschliche Leben muss als Leben eines zukünftig geborenen Menschen anerkannt und geachtet werden.

Durch diese Regel wird festgelegt, dass und als was das ungeborene menschliche Leben zu der auf Anerkennung und Achtung gegründeten sozialen Welt gehört. Sie verpflichtet dazu, für den Schutz und das Gedeihen des ungeborenen Lebens Sorge zu tragen. Von ihr her bezieht die Regel (2') ihre lebensweltlich fundierte Plausibilität. Dass sie hohe gesellschaftliche Akzeptanz besitzt, zeigt sich an dem großen medizinischen Aufwand, mit dem das vorgeburtliche Leben umsorgt und gefördert wird.

In der vierten Vorlesung war an einer Stelle die Rede davon, dass die dem menschlichen Zusammenleben eingeschriebenen Regeln keine Naturgesetze sind, sondern dass sie ihre Geltung aus der Einsicht in ihren Sinn beziehen. Das gilt auch für diese Regel. Die Vergewisserung ihres Sinnes erfolgt über die Frage, welche Folgen es hätte, wenn diese Regel nicht in Geltung stünde und somit die Zugehörigkeit des ungeborenen Lebens zur sozialen Welt entfielen und mit ihr der ihm geltende Schutz und die Fürsorge als eine gesellschaftliche Aufgabe.

Nun kann allerdings das Leben im Leib einer Schwangeren auch anders erlebt werden als bei einer gewollten Schwangerschaft. Was ist mit Frauen, die ungewollt schwanger werden und sich mit dem Gedanken an einen Schwangerschaftsabbruch tragen? Für ihr Erleben ist das Leben in ihrem Leib kein Kind, das sie erwarten, sondern etwas in ihrem Körper, eine

organismische Entität, die durch einen medizinischen Eingriff beseitigt werden kann. Sie können sich daher mit ihrem Erleben in der Regel (5) nicht wiederfinden. Verdient ihr Erleben nicht denselben Respekt und dieselbe Berücksichtigung wie das Erleben werdender Eltern bei einer gewollten Schwangerschaft? Muss also die Regel (5) nicht gestrichen oder doch zumindest so abgeändert werden, dass auch dem Erleben ungewollt Schwangerer Rechnung getragen wird? Die Berufung auf das Erleben ungewollt Schwangerer spielt in der Debatte um die rechtliche Neuregelung des Schwangerschaftsabbruchs eine zentrale Rolle, und zwar besonders im Blick auf die Beratungspflicht vor einem Schwangerschaftsabbruch. Darf man Schwangeren eine solche Pflicht auferlegen, wenn sie die Begründung für diese Pflicht, nämlich die Schutzwürdigkeit des ungeborenen Lebens, aufgrund ihres Erlebens der Schwangerschaft gar nicht nachvollziehen können?

Darauf ist zu erwidern, dass ungewollt Schwangere das Leben in ihrem Leib nicht ohne Grund so erleben, wie sie es erleben. Auch sie wissen, dass dieses Leben, wenn der Natur freier Lauf gelassen wird, sich auf die Geburt eines Menschen hin entwickelt. Ist es doch dieses Wissen, das sie einen Schwangerschaftsabbruch in Erwägung ziehen lässt. Dieses Wissen aber konfrontiert sie unweigerlich mit der Frage, ob sie sich vorstellen können, diesen Menschen als ihr Kind und somit das Leben in ihrem Leib als Leben ihres Kindes anzunehmen und damit in die soziale Welt aufzunehmen. Ohne diese Frage gäbe es keinen Schwangerschaftskonflikt. Dass ungewollt Schwangere das Leben in ihrem Leib rein natural als organismische Entität erleben, ist die Folge dessen, dass sie sich dies nicht vorstellen können. Für ihr Erleben gehört daher dieses Leben nicht zur sozialen Welt. Es ist dieses Nicht-Können, das sie daran hindert, die Regel (5) zu befolgen. Das Nicht-Können in Bezug auf die Befolgung einer Regel aber ist kein Argument gegen die Geltung dieser Regel. Es hebt deren Geltung nicht auf. Daher taugt die Berufung auf das Erleben ungewollt Schwangerer nicht als Argument dafür, den Schutz des ungeborenen Lebens zu lockern und die Regel (5) entsprechend abzuändern.

Es ist hiermit der Punkt erreicht, an dem die andere Seite des Schwangerschaftskonflikts ins Blickfeld kommt. Bislang haben wir nur in Betracht gezogen, welche Anerkennung und Achtung dem ungeborenen Leben entgegengebracht werden muss. Mit dem Nicht-Können bezüglich dieser Anerkennung und Achtung bei einer ungewollten Schwangerschaft kommt die Schwangere in den Blick und somit die Frage, welche Anerkennung und Achtung ihr bei einem Schwangerschaftskonflikt geschuldet ist.

Um dieses Nicht-Können in seiner Eigenart verständlich zu machen, muss ich noch einmal auf die Struktur der sozialen Welt zurückkommen, wie ich sie bereits in einer der früheren Vorlesungen erläutert habe. Anders als in der natürlichen Welt, in der für das Erleben die Dinge *da sind* oder nicht *da sind*, werden in der sozialen Welt Menschen im Modus ihrer *Anwesenheit* oder *Abwesenheit* erlebt. Das ist ihre lebensweltliche Seinsweise. Niemand kann dabei seine eigene Anwesenheit erleben. Als anwesend kann ein Mensch immer nur von anderen erlebt werden. Menschen können daher ein Bewusstsein von sich selbst und ihrem Sein nur im Spiegel der Reaktion anderer auf ihre Anwesenheit entwickeln. Das gilt auch in Bezug auf das, was man die Identität eines Menschen nennen kann, nämlich seine Vorstellung davon, wer er ist. Auch diese Vorstellung bildet sich über die Rückspiegelung durch andere in Bezug darauf, wie sie ihn erleben, was sie an ihm schätzen, welche Fähigkeiten sie ihm zutrauen oder an ihm bewundern, aber auch, was sie nicht mit ihm verbinden, ihm nicht zutrauen, was nicht zu ihm passt usw. Jeder Mensch trägt eine solche Vorstellung in sich in Bezug darauf, wer er ist und wer er nicht ist, was Seins ist und was nicht Seins ist, was er kann und was er nicht kann, wo er sich spürt und wo er sich nicht spürt, und diese Vorstellung bestimmt seine Entscheidungen und seine Handlungen, mag es um die Berufswahl gehen oder um die Gründung einer Familie oder um die Verantwortung für ein Kind. Es ist existenziell wichtig, dass Menschen, wenn sie vor die Übernahme von Verantwortung für eine neue Aufgabe gestellt werden, sich sorgfältig daraufhin prüfen, ob sie es sich *vorstellen* können, *sich* auf diese einzulassen. Denn andernfalls besteht die Gefahr, dass sie sich auf etwas einlassen, das ihre Möglichkeiten überfordert, weil es nicht *Ihrs* ist, und dass sie daher daran scheitern.

Für den zwischenmenschlichen Umgang bedeutet dies, dass Menschen auch in ihren Grenzen respektiert werden müssen und dass ihnen die Freiheit gelassen werden muss, selbst zu entscheiden, was *Ihrs* ist und was nicht *Ihrs* ist. Das ist in ihrer Menschenwürde enthalten. Denn Menschenwürde zu haben heißt nach dem Gesagten: das Recht zu haben, als Mensch anerkannt und geachtet zu werden. Zur Achtung eines anderen als Mensch gehört die Achtung auch der Grenzen, die er als Mensch hat. Das gilt gerade im Blick auf den Schwangerschaftskonflikt. Der Vorstoß der Ampelregierung in Bezug auf die rechtliche Neuregelung des Schwangerschaftsabbruchs war durch die liberale Zielsetzung motiviert, die reproduktive Selbstbestimmung der Schwangeren zu maximieren, indem sie auf den Schwangerschaftsabbruch ausgedehnt wird. Das ging nur auf Kosten des Schutzes des ungeborenen Lebens. Mit der Regel (5) ist dieser Vorstoß unvereinbar. Folgt man der hier angestellten Überlegung, dann geht es bei der rechtlichen Regelung des

Schwangerschaftsabbruchs um etwas anderes, nämlich darum, die *Grenzen* der Selbstbestimmung der Schwangeren zu achten, d.h. von ihr nicht etwas zu verlangen, wozu sie die Freiheit nicht hat. Man kann das in den Grundsatz fassen

- (6) Die Menschenwürde eines Menschen verbietet es, ihn zu etwas zu nötigen, wozu er die Freiheit nicht hat. In Fragen, die seine Identität tangieren, muss die Entscheidung bei ihm liegen.

Die Übernahme der Verantwortung für ein Kind betrifft in eminenter Weise die Identität einer Schwangeren, d.h. ihre Vorstellung von sich und ihrem Leben. Bei vielen, wenn nicht den meisten Schwangerschaftskonflikten dürfte eine Rolle spielen, dass Schwangere aufgrund ihrer Vorstellung von sich und ihrem Leben die Freiheit nicht haben, die Verantwortung für ein Kind zu übernehmen. (6) besagt für solche Fälle, dass kein Zwang auf sie ausgeübt werden darf. Von (6) her bezieht die Regel (1) ihre lebensweltlich fundierte Plausibilität.

Zusammengenommen sind die Regeln (5) und (6) die beiden Grundsätze, die in lebensweltlicher Perspektive für einen ethisch verantworteten Umgang mit Schwangerschaftskonflikten maßgebend sind. An ihnen sollte sich daher auch eine rechtliche Regelung des Schwangerschaftsabbruchs orientieren. Diese kann nur in einem Kompromiss bestehen, bei dem einerseits das ungeborene Leben unter strafrechtlichen Schutz gestellt wird, um einen Umgang mit ihm im Sinne von (5) nötigenfalls zu erzwingen, und bei dem andererseits auf der Linie von (6) in einer ersten Phase der Schwangerschaft Schwangerschaftsabbrüche zugelassen werden.

Wie sich zeigte, wird in der juristischen Debatte der Schwangerschaftskonflikt so konstruiert, als würden bei ihm zwei fixe Größen gegeneinander stehen: das Lebensrecht des Embryos bzw. Fetus auf der einen Seite und das Selbstbestimmungsrecht der Schwangeren auf der anderen Seite. Die Lösung wird dann in einer Verhältnisbestimmung bezüglich dieser Rechte gesucht. In lebensweltlicher Perspektive stellen sich die Dinge anders dar. Ist doch die Identität eines Menschen nichts Statisches, sondern etwas, das ständig neu mit den Herausforderungen vermittelt werden muss, mit denen er im Leben konfrontiert wird. Sie befindet sich in ständiger Entwicklung, ist ständig im Fluss. Herausforderungen wie eine ungewollte Schwangerschaft können daher auch eine Chance sein, durch die die Vorstellung von sich selbst und dem eigenen Leben um neue Möglichkeiten erweitert wird.

Wie gesagt bildet sich die eigene Identität im Spiegel der Wahrnehmung durch andere. Hierin liegt der Sinn einer Beratung bei Konflikten, die die eigene Identität betreffen. Es ist eben nicht so, dass bei einem Schwangerschaftskonflikt zwei fixe Dinge gegeneinander stehen. Die Vorstellung einer Schwangeren von sich und ihrem Leben kann sich für neue Möglichkeiten öffnen. Sie könnte eine Chance verpassen, die ihr das Leben ungewollt auf den Weg gelegt hat. In einer Beratung auszuloten, ob sie es sich wirklich nicht vorstellen kann, Verantwortung für ein Kind zu übernehmen, oder ob sie sich mit dieser Vorstellung anfreunden und darin eine Chance erkennen kann für eine Neuausrichtung ihres Lebensentwurfs, kann daher für sie selbst von großer Bedeutung sein. Daher sollte es auf jeden Fall das Angebot einer Schwangerschaftskonfliktberatung geben, damit Schwangere davon auf eigenen Wunsch Gebrauch machen können.

Fraglich ist allerdings, ob man die Beratung zur Pflicht machen sollte. Die Idee einer Beratungspflicht ist motiviert durch die Vorstellung, dass es um die Rettung des ungeborenen Lebens geht, das durch einen Schwangerschaftsabbruch beendet werden soll. Vielleicht lässt sich die Schwangere ja durch ein Beratungsgespräch dazu bewegen, das Leben in ihrem Leib auszutragen. In lebensweltlicher Perspektive geht es demgegenüber um die Regel (5) und um das Nicht-Können einer ungewollt Schwangeren, diese Regel in Bezug auf das Leben in ihrem Leib zu befolgen. Sie kann dies nicht, weil sie sich nicht vorstellen kann, Verantwortung für ein Kind zu übernehmen. Bei diesem Sich-vorstellen-Können oder Sich-nicht-vorstellen-Können geht es um ihre Identität und um die Freiheit ihrer Lebensgestaltung. Daher hat hier niemand das Recht, ihr eine Pflicht zu einer diesbezüglichen Beratung aufzuerlegen. Es zeigt sich hier noch einmal der Unterschied zweier Denkweisen. Für den Urteilsrealismus des juristischen Denkens geht es um die Tatsache der Würde und des Lebensrechts des ungeborenen Lebens, die dazu verpflichtet, dieses um seiner selbst willen zu schützen. In lebensweltlicher Perspektive geht es um Regeln, die dem menschlichen Zusammenleben inhärent sind, und im Fall des Schwangerschaftskonflikts um die Freiheit oder Unfreiheit, diese Regeln befolgen zu können.

IV.

Die skizzierte juristische Debatte ist noch in einer anderen Hinsicht aufschlussreich, nämlich im Hinblick auf die liberale Instrumentalisierung der politischen Rechtssetzung und der juristischen Rechtsauslegung im Interesse der Erweiterung der Selbstbestimmung bestimmter gesellschaftlicher Gruppen. Der Bericht der von der Ampelregierung eingesetzten *Kommission*

zur *reproduktiven Selbstbestimmung und Fortpflanzungsmedizin* ist in dieser Hinsicht exemplarisch. Wie gesagt geht es in ihm um die Ausdehnung der reproduktiven Selbstbestimmung von Frauen auf den Schwangerschaftsabbruch. Ein anderes Beispiel ist das Selbstbestimmungsgesetz in Bezug auf den Geschlechtseintrag, das ebenfalls von der Ampelregierung auf den Weg gebracht worden ist. Ein weiteres Beispiel ist die Rechtsauslegung des Bundesverfassungsgerichts in Bezug auf den assistierten Suizid. In seinem Urteil vom 26. Februar 2020 zum Verbot der geschäftsmäßigen Förderung der Selbsttötung leitet es aus dem allgemeinen Persönlichkeitsrecht (Art. 2 Abs. 1 i.V.m. Art. 1 Abs. 1 GG) ein „Recht auf Selbsttötung“ ab, ersichtlich zu dem Zweck, die Selbstbestimmung Suizidwilliger dadurch zu stärken.⁴

Solche Beispiele werfen die Frage auf, was das Ziel sowohl der Rechtssetzung als auch der Rechtsauslegung sein sollte: die Selbstbestimmung oder die Gerechtigkeit? Wie ich am Beispiel des Schwangerschaftskonflikts zu zeigen versucht habe, geht es in lebensweltlicher Perspektive um Gerechtigkeit. Es geht um das Recht von Menschen, sozial als das anerkannt und geachtet zu werden, was sie in der natürlichen Welt sind, nämlich Menschen. Das gilt im Blick auf geborene Menschen und in Bezug auf noch nicht geborene Menschen. Und es gilt im Blick auf ungewollt Schwangere, die die innere Freiheit nicht haben, ein Kind auszutragen. Eine rechtliche Regelung des Schwangerschaftsabbruchs, die der lebensweltlichen Eigenart des Schwangerschaftskonflikts gerecht werden will, muss daher an dem Ziel orientiert sein, allen Beteiligten Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. In dem Recht, als Mensch anerkannt und geachtet zu werden, besteht, wie gesagt, die Menschenwürde. Daher ist die Ausrichtung des Rechtes an der Gerechtigkeit implizit in Art. 1 des deutschen Grundgesetzes enthalten, mit dem die Menschenwürde zur Grundnorm allen Rechts gemacht wird.

⁴ Zur Problematik dieser Ableitung vgl. Johannes Fischer, Gibt es ein Recht auf Suizid? Die Anmaßung des Rechts gegenüber der Politik im Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 26. Februar 2020, <https://profjohannesfischer.de/wp-content/uploads/2023/04/Urteil-des-Bundesverfassungsgerichts-vom-26.02.2020.pdf>