

## **Spielen Gender-Fragen in der medizinischen Ethik, speziell in Fragen der Reproduktionstechnologie eine Rolle?**

Werner Wolbert, Salzburg

In der Moralthologie mag die Notwendigkeit einer feministischen Perspektive zunächst nicht ganz so offensichtlich erscheinen wie in den anderen theologischen Fächern Dogmatik, Exegese oder Kirchengeschichte. Feministische Theologie hat sich denn auch wohl zunächst mit diesen Bereichen befasst. Das sittliche Grundkriterium, also etwa das Liebesgebot, die Goldene Regel oder der Kategorische Imperativ Kants, gilt zunächst unterschiedslos für alle Menschen bzw. nach Kant für alle rationalen Wesen, also auch für mögliche rein geistige (geschlechtslose) Wesen. Im Übrigen kennt ja auch die Theologie die Idee vom Sündenfall der Engel. Das Grundkriterium bedeutet Gleiches gleich, und Ungleiches ungleich zu behandeln. Und wer sein will wie Gott, behandelt Ungleiches gleich. Unter Menschen gründet sich das Liebesgebot auf die gleiche Menschenwürde; und in dieser Würde sind bekanntlich die Menschen gleich, was Paulus (Gal 3,28) bezüglich Juden und Griechen, Sklaven und Freien, Männern und Frauen herausstellt. Allerdings hat es lange die Meinung gegeben, was der Mensch sei, werde vor allem am Mann sichtbar. Der Mann schien von seiner Geschlechtlichkeit nur marginal bestimmt, die Frau schien zuerst Frau und dann Mensch zu sein (was man etwa an der unterschiedlichen Lage der Geschlechtsorgane sichtbar bestätigt fand).

Trotz der grundsätzlichen Gleichheit gibt es aber unter Menschen relevante Ungleichheiten. Entsprechend sind unsere Pflichten gegenüber Kindern und Erwachsenen, Kranken und Gesunden oder Soldaten und Zivilisten nicht immer gleich (wobei der letzte Fall zunehmend schwierig wird). Für eine feministische Perspektive stellen sich somit folgende Fragen: Gibt es ethisch relevante Ungleichheiten zwischen Mann und Frau? Gibt es eine unterschiedliche Wahrnehmung ethischer Probleme? Gibt es eine spezifisch weibliche Moral (mit eigenen Prinzipien)?

### *Gibt es ethisch relevante Unterschiede zwischen Mann und Frau?*

Eine Ungleichheit ist unbestritten: Frauen bekommen Kinder, Männer nicht. Dieser zunächst biologische Unterschied hat durchaus erhebliche Auswirkungen und ist deshalb ethisch relevant. Die Belastungen mindestens aus der Schwangerschaft sind in Rechnung zu stellen, wobei die Konsequenzen durchaus umstritten sein können (Befreiung von der Wehrpflicht, unterschiedliches Pensionsalter).

Früher gezogene Konsequenzen etwa bezüglich Wahlrecht oder Berufsausübung gelten dagegen heute (mindestens in den westlichen Ländern) als obsolet. Als Beispiel für eine viel weitergehende Sicht der Ungleichheit lese man etwa Kants „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“<sup>1</sup>.

### *Gibt es eine spezifische weibliche Moral?*

Die Diskussion über die Frage nach einer spezifischen weiblichen Moral mit eigenen Prinzipien wurde ausgelöst vor allem durch Carol Gilligan in ihrer Kritik an Kohlberg. Statt der männlichen Gerechtigkeitsperspektive sei bei Frauen die Care-Perspektive vorherrschend. Gilligan sprach dabei ursprünglich von zwei unterschiedlichen Moralitäten, später von zwei Perspektiven, wobei die letztere nur von Frauen eingebracht werde. Auf eine Auseinandersetzung mit dieser Position (die ich nicht teile), sei hier verzichtet.<sup>2</sup>

### *Gibt es eine unterschiedliche Wahrnehmung ethischer Probleme?*

Konzentrieren möchte ich mich hier auf eine andere Weise der Problemwahrnehmung, wie sie mir bei Frauen aufgefallen ist. Das sei aufgezeigt an unterschiedlichen Interpretationen der Erzählung von der keuschen Susanna.

Ihre Geschichte ist für den Papst in *Veritatis Splendor* 91 ein frühes Beispiel des Martyriums:

„Bereits im Alten Bund begegnen wir eindrucksvollen Zeugnissen einer Treue zum heiligen Gesetz Gottes, die mit der freiwilligen Annahme des Todes bezahlt wurde. Bei-

1 In: Werke in 6 Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel I, Darmstadt 1966, 825-884.

2 Vgl. Horster, Detlev (Hg.), *Weibliche Moral – ein Mythos?* Frankfurt/Main 1998; Nagl-Docekal, Herta/Pauer-Studer, Herlinde (Hg.), *Jenseits der Geschlechtermoral*, Frankfurt/Main 1993. Vgl. dazu auch Nunner-Winkler, Gertrud, *Der Mythos von den zwei Moralitäten*, in: D. Horster, *Weibliche Moral* 73-98. Nach Nunner-Winkler ist die These von Gilligan weder philosophisch noch empirisch haltbar. Ihre alltagsweltliche Plausibilität erklärt sie so (94f):

1. Traditionelle Familienrollen betonen die Fürsorglichkeit der Frau. Die Eingrenzung von Rechten und Pflichten ist Männersache.

2. Die These unterscheide nicht kontextsensitive Flexibilität und bloße durch Machtlosigkeit erzwungene Anpassungsbereitschaft.

3. Zur Erklärung der Argumentationsresistenz der These sei zu bedenken, dass die Annahme eines Wesensunterschiedes eine Gemeinsamkeit von Frauen schaffe und damit eine Solidarisierung. Die Stärke des Mythos ergebe sich somit aus seiner Funktionalität, nicht aus seinem Wahrheitsgehalt. Im Übrigen verweise ich hier auf den Beitrag von Christa Schnabl in diesem Heft, der die „Gilligan-Debatte“ ausführlich darstellt.

spielhaft ist die Geschichte der Susanna: Den beiden ungerechten Richtern, die sie für den Fall, dass sie sich geweigert hätte, ihrem unreinen Begehren zu Willen zu sein, mit dem Tode bedrohten, antwortete sie: »Ich bin bedrängt von allen Seiten: Wenn ich es tue, so droht mir der Tod; tue ich es aber nicht, so werde ich euch nicht entrinnen. Es ist besser für mich, es nicht zu tun und euch in die Hände zu fallen, als gegen den Herrn zu sündigen!« (Dan 13,22-23). Susanna, die es vorzieht, »unschuldig« in die Hände der Richter zu fallen, bezeugt nicht nur ihren Glauben und ihr Gottvertrauen, sondern auch ihren Gehorsam gegenüber der Wahrheit und der Absolutheit der sittlichen Ordnung: durch ihre Bereitschaft, das Martyrium auf sich zu nehmen, bekundet sie, dass es nicht recht ist, das zu tun, was das göttliche Gesetz als Übel bewertet, um dadurch irgendein Gut zu erlangen. Sie wählt für sich den »besseren Teil«: ein ganz klares und kompromissloses Zeugnis für die Wahrheit des Guten und für den Gott Israels; so tut sie in ihren Handlungen die Heiligkeit Gottes kund.“

Die Ethikerin Jean Porter<sup>3</sup> zeigt sich von dieser Aussage schockiert. Sie bringt ein Gegenbeispiel: Eine Bank wird überfallen. Steht der Kassier vor der Alternative, dem Bankräuber zu willens zu sein, oder die Sünde des Diebstahls zu begehen? Hier heißt die Alternative schlicht: Geld oder Leben. Der Kassier entwendet zwar fremdes Eigentum, aber es handelt sich nicht um Diebstahl. „Diebstahl“ bedeutet eine unerlaubte Entwendung fremden Eigentums; es ist ein sittliches Wertungswort, in dem die Bewertung der betreffenden Handlung schon als geklärt vorausgesetzt ist. In diesem Fall gibt der Kassier – nach unserer Überzeugung – das Geld erlaubter Weise heraus, da sein Leben wichtiger ist als das Geld. Der Kassier wird also nicht in Versuchung geführt, etwas Unerlaubtes zu tun, ebenso wenig aber auch Susanna: wenn sie nachgäbe, täte sie es wider Willen. Es geht also gar nicht darum, das zu tun, „was das göttliche Gesetz als Übel bewertet“. Ihre Lage wäre schwieriger, wenn etwa ihre Kinder bedroht wären. Hier wäre sie vielleicht ‚versucht‘, dem Ansinnen der Alten nachzugeben. Allerdings wäre in diesem Fall wenigstens nicht so sicher, ob sie etwas Unerlaubtes täte, ob es sich damit um eine moralische Versuchung handelte.

Ein anderes Beispiel für unterschiedliche Problemwahrnehmung ist die besondere Sensibilität von Frauen für Formen der Unterdrückung; das gilt natürlich besonders für Frauen aus benachteiligten Schichten, etwa schwarzen Amerikanerinnen (die sich im Übrigen mit dem Terminus „womanism“ vom weißen Feminismus unterscheiden). Als Beispiel seien zwei Buchtitel gegenübergestellt. Von Stanley Hauerwas, einem der prominentesten theologischen Kommunitaristen, gibt es ein Buch mit dem Titel „A Community of Character“. Gloria Albrecht hat in Reaktion darauf ein Buch geschrieben mit dem Titel „The Character of our Communities“<sup>4</sup>. Hauerwas kritisiert das autonome Selbst der Moderne

3 Porter, Jean, Moral Reasoning, Authority, and Community in Veritatis splendor, in: The Annual of the Society of Christian Ethics 1995, 201-219, hier 210f.

4 Hauerwas, Stanley, The Community of Character, London 1981; Albrecht, Gloria, The Character of our Communities, Nashville (Tenn.) 1995.

und betont die Verwurzelung jedes Menschen in seiner „community“. Albrecht verweist dagegen auf den autoritären oder auch repressiven Charakter vieler communities; und in der Tat würden sich aus dem Ansatz von Hauerwas recht autoritäre moralpädagogische Konsequenzen ergeben.

### Unterschiedliche Bewertungen des Schwangerschaftsabbruchs

Verständlicherweise wirkt sich die unterschiedliche Perspektive in der Bewertung des Schwangerschaftsabbruchs aus.<sup>5</sup> Als Beispiele seien die Beiträge von zwei Autorinnen vorgestellt: Judith Thomson und Susan Nicholson.<sup>6</sup> Die beiden gemeinsame Grundidee stammt freilich von einem männlichen Autor: H. L. A. Hart.<sup>7</sup> Nach Hart ist für den Abbruch der Schwangerschaft nicht eigentlich die Tötung des Fötus notwendig, sondern seine Entfernung aus dem Mutterschoß (removal); das gilt besonders im Falle des therapeutischen Schwangerschaftsabbruchs. Könnte man etwa ohne Risiko eine Frühgeburt herbeiführen, wäre das Problem gelöst.<sup>8</sup> Die Einordnung als „removal“ hat übrigens auch bei konservativen katholischen Autoren zur Deutung des therapeutischen SA als indirekte Tötung geführt.<sup>9</sup> Wichtig ist, dass mit dieser Analogie die andere der Notwehr erledigt wäre, obwohl Thomson diese noch nicht überwunden hat. Sie sieht den Fötus, falls eine Schwangerschaft nicht ausdrücklich von der Frau gewollt ist, wie einen Einbrecher. Entsprechend muss die Frau das Kind nur austragen, wenn sie es ausdrücklich will. Von Thomson stammt das folgende konstruierte Beispiel:<sup>10</sup> Jemand findet sich Rücken zu Rücken im Bett mit einem bewusstlosen Geiger. Die Gesellschaft der Musikfreunde hat alles in Bewegung gesetzt, um ihn am Leben zu erhalten. Der Betreffende hat die richtige Blutgruppe; deshalb wird er gekidnappt und die Niere des Geigers an ihn angeschlossen. Die

5 Vgl. zum folgenden Wolbert, Werner, Du sollst nicht töten. Systematische Überlegungen zum Tötungsverbot, Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br. 2000, 93-107.

6 Nicholson, Susan, Abortion and The Roman Catholic Church, Knoxville (Tennessee) 1978; Thomson, Judith J., A Defense of Abortion, in: PPAf 1 (1971) 47-66 (auch in: dies., Rights, Restitution, and Risks, Cambridge (Mass)/London 1986, 1-19).

7 Hart, H. L. A., Intention and Punishment, in: ders., Punishment and Responsibility, Oxford 1978 (= <sup>2</sup>1970), 113-135, hier 122-125.

8 In anderen Fällen würde sich hier zusätzlich die Frage der Freigabe des Kindes zur Adoption stellen; auch hier gibt es möglicherweise unterschiedliche Perspektiven.

9 Boyle, Joseph, Double-effect and a Certain Type of Embryotomy, in: IthQ 44 (1977) 303-318; Grisez, Germain, Abortion: the Myths, the Realities, and the Arguments, New York 1966.

10 J. J. Thomson, Defense. Zur Kritik an Thomson vgl. Finnis, John, The Rights and Wrongs of Abortion. A Reply to Judith Thomson, ebd. 2 (1973) 117-145 und vor allem Davis, Nancy, Abortion and Self-Defence, in: PPAf 13 (1984), 175-207.

Lösung der Verbindung würde den Tod des Geigers bedeuten. Das Ganze soll aber nur 9 Monate dauern; dann wird der Geiger sich erholen haben. Thomson versucht mit diesem Beispiel die vollständige Freiheit der Frau zur Abtreibung zu demonstrieren. Sie leugnet damit, dass jemand, der sich auf geschlechtliche Beziehungen einlässt, mindestens *prima facie* sich auch verpflichtet, die möglichen Konsequenzen zu akzeptieren. Nach ihr gilt das nur, wenn die Schwangerschaft ausdrücklich gewollt ist. Für Nicholson ist das Beispiel dagegen nur relevant für die Bewertung des Schwangerschaftsabbruchs bei Vergewaltigung. Im Fall des Geigers ist der Geschädigte offenbar nicht verpflichtet, die Verbindung aufrechtzuerhalten. Das Leben des Geigers zählt in diesem Fall nicht mehr als das Wohlergehen des Gekidnappten. Folgende Gemeinsamkeiten bestehen mit der Situation der Schwangerschaft:

1. In beiden Fällen unterstützt ein Mensch mit seinem Körper das Leben eines andern.
2. Die Beendigung dieser Verbindung tötet den Rezipienten.<sup>11</sup>
3. Der Geiger wie der Fötus sind unschuldig.
4. Am Ende (nach 9 Monaten) können beide ohne Unterstützung leben.

Es gibt aber auch einen wichtigen Unterschied: Der Fötus hat sich aus einer Eizelle der Frau entwickelt, der Geiger dagegen verdankt nicht dem Gekidnappten sein Leben. Wieviel wiegt dieser Unterschied? Dazu bringt Nicholson folgendes Beispiel<sup>12</sup>: Ein Arzt hat eine befruchtete Eizelle. Als sie implantiert werden muss, ist bei einer Frau (sei es die biologische Mutter oder eine andere Frau) eine Unterleibsoperation notwendig. Dabei pflanzt er den Embryo ohne Einwilligung der Frau ein, damit der Embryo nicht stirbt. Macht es nun einen Unterschied, ob die Eizelle von der Frau selbst stammt oder von einer anderen? (Übrigens ist das Beispiel in gewisser Weise aktuell, insofern es den Vorschlag der Adoption von überzähligen Embryonen gibt.)

Sollte im letzteren Fall die katholische Position die Rettung des Embryos fordern, würde sie – nach Nicholson – mehr Schutz für das ungeborene als für das geborene Leben fordern. Die katholische Position würdigt nach Nicholson somit nicht ausreichend die besondere Art der Beziehung zwischen Mutter und Fötus, die einseitige Beziehung der Lebenserhaltung durch die Mutter. Nach Nicholson ist somit der ethisch indizierte Schwangerschaftsabbruch erlaubt auch unter der Voraussetzung, dass es sich beim Fötus um eine Person handelt. Die Geigeranalogie führt bei Nicholson zu einer anderen Kategorisierung des Schwangerschaftsabbruchs: „termination of bodily life support“. Hierzu kann

11 Eine in etwa vergleichbare Verbindung und Abhängigkeit bestände auch zwischen zwei angeseilten Bergsteigern. Auch hier können Situationen entstehen, wo nur einer zu retten ist.

12 S. Nicholson, *Abortion* 51, n. 60.

Nicholson dann auf folgende zwei Regeln verweisen, die einst von G. Kelly<sup>13</sup> formuliert wurden. Die erste lautet: „one must help a needy neighbour only when it can be done without disproportionate inconvenience and with a reasonable assurance of success“. Die zweite betrifft die Pflicht zur Lebenserhaltung oder –verlängerung. Verpflichtend sind hier nach Kelly:<sup>14</sup> „all medicines, treatments, and operations, which offer a reasonable hope of benefit and which can be obtained and used without excessive expense, pain, or other inconvenience“.

Vor allem wenn beide, Mutter und Kind, bedroht sind, gibt es wirklich keine vernünftige Hoffnung auf Besserung. Inspiriert durch diese Regeln formuliert S. Nicholson für den Fall des Schwangerschaftsabbruchs:<sup>15</sup> „A woman is not parentally obliged to preserve the life of her fetus when continuation of fetal life support may be incompatible with her own life, and a procedure resulting in fetal death is the only means of terminating support with safety to herself.“

Wenn wir dagegen das Problem im Rahmen des traditionellen Tötungsverbots lösen wollen, bekommen wir erhebliche Schwierigkeiten auch im Fall des therapeutischen Schwangerschaftsabbruchs. Wir fühlen uns normalerweise nicht berechtigt, eine Person zu töten, um eine andere zu retten, wie wir es theoretisch in bestimmten Fällen von Organtransplantation tun könnten. Wir nehmen nicht einer Person das Herz weg, um eine andere zu retten. Wir entnehmen auch nicht einer Person fünf Organe, um fünf andere Menschen zu retten, die jeweils eins von diesen Organen brauchen. Das Ziel der Lebensrettung ist also allein kein ausreichender Grund für eine Tötung.

Freilich bleiben noch einige offene Fragen bezüglich der Klassifikation des Schwangerschaftsabbruchs im Sinn der Beendigung leiblicher Lebensunterstützung. Zum ersten kann die Abtreibung für den Fötus schmerzhaft sein, was in anderen Fällen der Beendigung oder Nichtaufnahme von Lebensunterstützung nicht der Fall sein muss (etwa, wo keine Organtransplantation stattfindet). Ein anderer wichtiger Unterschied ergibt sich daraus, dass die Schwangerschaft eine natürliche Verbindung darstellt, während andere Formen der Lebensunterstützung künstlich sind (wie im Geiger-Beispiel von Judith Thomson). Weiterhin ist die Schwangerschaft im Prinzip „an intrinsic good to be preserved“<sup>16</sup>; sie ist etwas Natürliches, während künstliche Lebensunterstützung jeweils einen pathologischen Hintergrund hat und nicht etwas in sich Wünschenswertes ist; es ist besser, wenn man ohne solche Unterstützung leben kann. Die entscheidende Frage

13 Zitiert bei ebd. 60.

14 Zitiert bei ebd. 65.

15 Ebd. 66.

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

ist natürlich die nach der ethischen Relevanz dieses Unterschieds. Ist wegen dieses Unterschieds die durch die Schwangerschaft gegebene Verbindung etwas Obligatorisches (vielleicht ausgenommen in einigen harten Fällen) und die künstliche Beziehung der Lebensunterstützung eine Ermessenssache? Radikale *Pro-choicer* würden beide Relationen als Ermessenssache ansehen; nach dieser Ansicht wäre die Lebensunterstützung durch die Mutter eine freiwillige Gabe, ein Werk der Übergebür im strikten Sinne, während etwa für S. Callahan<sup>17</sup> Autonomie nur reklamiert werden darf für Entscheidungen, die sich auf einen selbst beziehen, nicht für solche, die sich auf andere beziehen. Im Fall der Schwangerschaft existiere der eigene Körper nicht mehr als eine einzelne Einheit, sondern garantiere das Leben eines anderen Organismus. Ein weiterer wichtiger Unterschied besteht natürlich darin, dass im Fall der Schwangerschaft die Mutter die einzig mögliche Kandidatin für Lebensunterstützung ist, während es im Fall künstlicher Lebensunterstützung mehrere Kandidaten geben kann. Aus letzterem Grunde kann künstliche Lebensunterstützung mit mehr Recht als übergebühlich betrachtet werden denn natürliche Lebensunterstützung im Fall der Schwangerschaft. Diese These bedürfte natürlich einer gründlicheren Reflexion über Werke der Übergebür. In jedem Fall aber wäre die folgende These von Jung schlichtweg falsch; sie offenbart das Problem dieser Ansicht:<sup>18</sup> „Far from being owed anyone or a right, childbearing is most appropriately viewed as a gracious gift, not unlike God's own gratuitous Presence.“ Gott ist an einem viel radikaleren Sinne Geber des Lebens als die Eltern es sein können. Gott ist keiner Kreatur etwas schuldig, während Menschen wenigstens unter einer gewissen Verpflichtung zu stehen scheinen, Nachkommenschaft zu erzeugen (vgl. Gen 1,28). Die Ansicht von Jung scheint darauf hinaus zu laufen, den Menschen mit göttlichen Prädikaten auszustatten.

#### *Fortpflanzungstechnologien: Frauenkörper als „fötale Umfeld“?*

Bezüglich der neuen Fortpflanzungstechnologien und gentechnischen Forschungsvorhaben gibt es einerseits Befürworterinnen unter Frauen, die diese „als einen Zuwachs an reproduktiver Autonomie, Wahlfreiheit und Möglichkeit zur gleichberechtigten Lebensgestaltung für Frauen begrüßen“<sup>19</sup>, andere sehen hier nur eine Scheinfreiheit und die Degradierung der Frau zu einer Rohstoffquelle

17 Callahan, Sidney, *Abortion and the Sexual Agenda: A Case for Pro-life Feminism*, in: Curran, Ch./Farley, M./McCormick, R. (Eds), *Feminist Ethics* 422-439.

18 P. B. Jung, *Abortion* 466.

19 Pelkner, Eva, Gott, Gene, Gebärmütter. *Anthropologie und Frauenbild in der evangelischen Ethik zur Fortpflanzungsmedizin*, Gütersloh 2001, 12.

und zu einem Experimentierfeld. In Anlehnung an eine Parole in Sachen Schwangerschaftsabbruch heißt es dann: Meine Gebärmutter gehört mir. Obwohl Frauen hier besonders betroffen sind, handelt es sich hier immer noch um Männerdomänen. Außerdem konzentriert die Bezeichnung „In-Vitro-Befruchtung“ (= IVF) die Aufmerksamkeit einseitig auf das Geschehen in der Petrischale und reduziert somit „eine Serie von aufwendigen Einzelprozeduren, die in und mit dem Körper der Patientin durchgeführt werden, auf den einzigen Vorgang und Ort, an dem die Frau physisch abwesend ist“<sup>20</sup>. Was vorher geschieht, die Belastung der Frau etwa durch die Hormonstimulation, wird ausgeblendet und ist in ihren Langzeitfolgen nicht erforscht. Auch die psychischen Folgen werden meist ausgeblendet. In einer Studie wird die These vertreten, „dass die Reproduktionsmedizin eine konstruktive Bewältigung der mit der ungewollten Kinderlosigkeit zusammenhängenden Konflikte, Depressionen oder Partnerprobleme für Frauen eher erschwert als ermöglicht“<sup>21</sup>. Dennoch erscheint die IVF in der öffentlichen Wahrnehmung weithin als hilfreich und menschenfreundlich. Eva Pelkner urteilt dazu:<sup>22</sup> „Der eigentliche Erfolg der Technologie liegt wohl eher in eben dieser Überzeugungsleistung – weniger in ihrem Beitrag zur Beseitigung ungewollter Kinderlosigkeit.“

Ein bezeichnender Titel lautet:<sup>23</sup> „Der Frauenleib als öffentlicher Ort“. Das Buch mag in manchen Punkten etwas nostalgisch sein, etwa mit seinem Vorschlag, das Leben mit dem „quickening“ (der spürbaren ersten Bewegung des Fötus) anzusetzen. Schließlich kann man heute das vorgeburtliche Leben schon vorher wahrnehmen. Richtig ist aber hier gesehen: Was vorher diskret war, ist nun öffentlich. Und was im Mutterleib ist, wird zunehmend für die Forschung interessant, wie wiederum ein Buchtitel deutlich macht:<sup>24</sup> „Föten. Der neue medizinische Rohstoff“. Das Interesse an fötalem Gewebe ist groß. Für die Entnahme solchen Gewebes ist vor allem das zweite Schwangerschaftsdrittel interessant.<sup>25</sup> Da man mehrere Föten braucht,<sup>26</sup> muss die Gewebeentnahme mit einer aufwendigen Logistik koordiniert werden. Außerdem ist die für die Frau verträglichste Abtreibungsmethode nicht unbedingt diejenige, die auch den Erhalt und damit die Verwertung des Gewebes fördert. Für die Absaugmethode ist es im zweiten Drittel meist zu spät (vermutlich zerstört sie auch zuviel Gewebe), während die Abtreibung mit einem wehenauslösenden Mittel als ungünstig für die „Verwertung“ angesehen wird. Bedenklich ist dabei vor allem, dass sich

20 Ebd. 78

21 So Christine Hölzle nach ebd. 60.

22 E. Pelkner, Gott 60.

23 Duden, Barbara, *Der Frauenleib als öffentlicher Ort*, München 1994.

24 Schneider, Ingrid, *Föten. Der neue medizinische Rohstoff*, Mainz 1995.

25 Vgl. ebd. 88: die 12. bis 20. Woche wird als ideal angesehen.

26 Vgl. ebd. 66: etwa 10 bis 15 Föten für die Transplantation von genügend Nervenzellen.

Untersuchungen über Forschungsprojekte mit fötalem Gewebe schwierig gestalten, da man hier zunächst einmal auf einen Wall des Schweigens stößt.<sup>27</sup>

Im Übrigen ändert sich das Bild des Fötus je nach seiner Rolle. Der zu therapeutierende Fötus gilt als Patient, dem angeblich ein Recht auf Behandlung zusteht, der Fötus, dem Gewebe entnommen wird, ist dann eben bloßes Gewebe; die Mutter wird zum „fötalem Umfeld“. Zwar gelten bis jetzt pränatale Eingriffe noch als experimentelle Therapie. Es kündigen sich aber möglicherweise brisante Entwicklungen an.<sup>28</sup>

„Führende Ethiker und Juristen in den USA stellen sich aber auf den Standpunkt, daß die schwangere Frau zu solchen fötalen Eingriffen verpflichtet werden könnte, sobald diese nicht mehr ein Experiment, sondern als »Therapie« etabliert seien. Die Frau könne dann sogar gerichtlich dazu gezwungen werden, diese »Therapie zum Wohl ihre Kindes« an sich vornehmen zu lassen.“

Ein schwacher Trost ist dann der Hinweis, der Frau bleibe ja die reproduktive Freiheit; sie habe ja die Entscheidung für oder gegen eine Abtreibung. Aber gerade hier kann dann das schlechte Gewissen von Frauen ausgenutzt werden. Es entsteht also moralischer Druck nach dem Motto: „Wenn sie schon abtreiben, sollten sie doch wenigstens das Gewebe spenden.“ Wenn die Frau den Fötus „einem guten Zweck zuführt“, erscheint das wie eine Ablasshandlung für ein sündiges Tun.

Auch die Kosten der IVF könnten für Frauen bzw. Paare zu einer moralischen Belastung werden. Mit I. Schneider.<sup>29</sup>

„Allzu leicht schleicht sich die Erwartung ein, sie schuldeten der Gesellschaft, die schließlich die hohen Kosten der In-vitro-Befruchtung übernimmt, nun die Gabe der Embryonen, vielleicht gar im Sinn einer Art Bringschuld für kranke oder alte Menschen. Sollen zukünftig fortpflanzungswillige Paare der Gesellschaft körperlich verpflichtet sein? Werden Embryonen zu einem Tribut oder einem Almosen, das Paare leisten sollen, wenn sie sich der In-vitro-Fertilisation unterziehen? ... Mit jeder Verwendung von In-vitro-Fertilisations-Embryonen wird die künstliche Reproduktion in *Sozialpflichtigkeitslogiken* eingebunden.“

27 Vgl. ebd. 13f.

28 Ebd. 128.

29 Ebd. 141. Vgl. dazu G. Albrecht, Charakter 72. Die liberale Theorie gehe von zwei Annahmen aus:

„(1) that individuals own their own labor power, their bodies and its capacities, as one would own any property, and  
(2) that society is constituted by contractual relations freely entered into between equal individuals.“

Thus liberal theory assumes that a woman can (freely) contract out the sexual or reproductive use of her body, as one of her property possessions, in the same manner as men can (freely) contract out their labor power for wages.“

Die Bereiche Reproduktionstechnologie und Schwangerschaftsabbruch werden immer noch von Männern dominiert. Hier sind aber vor allem die Körper von Frauen betroffen, worauf oft wenig Rücksicht genommen wird. Darum ist es wichtig, dass Frauen hier ihre Perspektive einbringen.