

Abtreibungs-Gesetzgebung aus ethischer Sicht

Von Horst Seidl, Rom

In einer Reihe von Beiträgen hat Herbert Tröndle in jüngerer Zeit die besorgniserregende Entwicklung in der Diskussion um eine gesetzliche Regelung des Abtreibungsstrafrechtes behandelt¹. Die Fakten sind alarmierend: Durch den Eini-gungsvertrag ist inzwischen in den fünf neuen Ländern die Fristenregelung des früheren DDR-Staates übernommen worden, welche die Tötung ungeborener Kinder während der ersten drei Monate ausdrücklich erlaubt. Aber auch in der alten Bundesrepublik wurden bisher schon alljährlich eine Viertelmillion unge-borener Kinder getötet, da sich auf dem Boden der gesetzlichen Ausnahmebe-stimmungen des § 218 a StGB Praktiken entwickelten, die den Rechtsstaat partiell – auf dem Bereich des Lebensschutzes – ausgehebelt haben. Der rechtlose Zustand des embryonalen Menschen hat inzwischen eine de-facto-Normalität erreicht. Die Bewußtseinsänderung spiegelt sich nirgends deutlicher wider als in der derzeitigen Debatte um den Beratungsgesetzentwurf². Die tieferliegende Ursache der zuneh-menden Rechtsunsicherheit sieht Tröndle in einem sich verändernden, unzulängli-chen Bewußtsein vom Wert des menschlichen Lebens. Diesen wichtigen Gesichts-punkt will der vorliegende Beitrag aus ethischer Sicht näher betrachten. Er legt zuerst (I), im Anschluß an Tröndle, die Rechtsunsicherheit mit der genannten ethischen Unzulänglichkeit dar, von der dann (II) zu zeigen ist, daß sie modernen philosophisch-ethischen Tendenzen entspricht, die in Gegensatz zur traditionellen Ethik stehen. Daraus werden dann (III) Folgerungen für die Behandlung der Ab-treibungsfrage im allgemeinen gezogen, ohne auf den jüngsten Diskussionsstand im einzelnen einzugehen, der sich übrigens während der Abfassung dieses Artikels schon wieder verändert hat. Schließlich nimmt er noch (IV) zu einem empiristischen

¹ Aus den Publikationen von Tröndle seien die folgenden genannt: (1) »Soziale Indikation« – Rechtferti-gungsgrund?, in: Jura 1987 (Heft 2), 66–75; (2) Thesen zur Rechtslage, in: Freiheit – Recht – Moral (hgg. v. Kl. Weigelt), Bonn 1988, 125–133; (3) Schwangerschaftskonfliktberatung im Richtungsstreit, in: Ver-antwortlichkeit und Freiheit (FS W. Geiger, hgg. v. H. J. Faller, P. Kirchhof, E. Träger), Tübingen 1989, 190–206; (4) Der Schutz des ungeborenen Lebens in unserer Zeit, in: ZRP 1989 (Heft 2), 54–61; (5) Neuregelung des Lebensschutzes Ungeborener im geeinten Deutschland, in: Kirche und Gesellschaft, 1991, Nr. 179, 3–16.

² s. Anm. 1 (4), 54.

Einwand gegen Tröndles Auffassung Stellung, soweit es wieder um eine grundlegende ethische Bewertung der Abtreibung geht.

1) Die heutige Rechtsunsicherheit hinsichtlich der Abtreibung

Im folgenden führen wir uns angesichts der Abtreibungspraxis die Rechtsunsicherheit in ihren Hauptpunkten kurz vor Augen.

1) Der ursprüngliche Zweck in der Reform des Abtreibungsstrafgesetzes war die Verbesserung des Lebensschutzes für den menschlichen Embryo; denn sie wollte auf die Strafandrohung (in Ausnahmefällen) verzichten zugunsten einer positiven Beratung zum Schutz des menschlichen Lebens in der Form der sog. Indikationslösung, die den Vorrang vor der sog. Fristenlösung erhalten sollte.

In der Praxis werden die Indikationen von Ärzten in einfachen Verfahren erteilt, die keiner weiteren Kontrolle unterstehen. Die exzessiv ansteigende Zahl macht aus dem Ausnahmefalle eine de-facto-Normalität. Die Indikationslösung wird zu einer verkappten Form der Fristenlösung. In der weitaus überwiegenden Zahl der Fälle handelt es sich nicht um eine medizinische, sondern um eine soziale Indikation, die soziale oder auch bloß finanzielle Konflikte betreffen. So drängt häufig der Mann auf Abtreibung, um die Unterhaltskosten für das auszutragende Kind zu umgehen.

Der gesetzgeberische Zweck des besseren Lebensschutzes ist also nicht erreicht worden. Man hat aber auch bemerkt, daß er im Gesetzestext nicht klar zum Ausdruck kommt. Vielmehr ist die Fassung der geltenden Indikationsregelung so »schlitzohrig«, daß sie »in ihrer absichtsvoll gewählten Weite und in ihrer begrifflichen Unschärfe die mißbräuchliche Anwendung nachgerade programmiert hat« und »die Verfassungswidrigkeit – jedenfalls in bestimmten Teilen – auf der Stirne trägt«³.

2) Während die Gesetzesreform mit der Indikationslösung prinzipiell die Austragungspflicht der Schwangeren und die Garantienpflicht für das auszutragende Kind anerkennt (§ 323 c StGB)⁴, hat sich in der Praxis eine auf die Indikationsregelung gestützte »Rechtfertigungsthese« für die Abtreibung ausgebildet. Sie kommt von der juristischen Tatsache, daß die indizierten Abtreibungsfälle straffrei bleiben, zu dem Urteil, daß sie »nicht rechtswidrig und damit also rechtmäßig« seien. Dazu bemerkt Tröndle: »Eine solche ›Rechtmäßigkeit‹ minderen Ranges, die etwas weder als ›billigenswert‹, noch als ›positiv‹ bewertet, und der eine Durchsetzbarkeit nicht inneohnt, kennt das Recht im übrigen nicht«⁵. Vielmehr erhalten gesellschaftspolitische Ziele den Anschein einer Verfassungsmäßigkeit. – Aus dieser wird dann in skandalöser Weise ein Sachleistungsanspruch gegen den staatlichen Versicherungsträger abgeleitet, der zur Abtreibung auf Krankenschein führt, – zu einer Praxis, die den Staat jährlich hohe Summen kostet.

³ s. vor. Anm.

⁴ s. Anm. 1 (4), 73.

⁵ s. Anm. 1 (4), 59.

3) Das Schwangerenberatungsgesetz sah nach dem o. gen. Zweck des Gesetzgebers einen besseren Schutz für das Leben des ungeborenen Kindes vor. Es bestimmt in der Fassung vom 25. 1. 1988 das »Ziel der Beratung« so:

»Die Beratung dient dem Schutz des ungeborenen Lebens und der Sorge für die Schwangere. Sie wird mit dem Ziel angeboten, die Bereitschaft der Schwangeren zur eigenverantwortlichen Annahme des ungeborenen Lebens zu wecken, zu stärken und zu erhalten.«

Die inzwischen geführte Diskussion um die Änderung des Gesetzes beruht auf der Kritik an der Absicht eines Beratungs»zieles« als solchen, die Schwangere positiv zur Erfüllung ihrer Pflicht zu bewegen, das Leben des ungeborenen Kindes zu erhalten. Diese Absicht wäre, im Sinne der Kritik, in die einer bloßen Beratungs»aufgabe« zu ändern, die der Schwangeren ein Recht auf Abtreibung zugestünde.

Doch widerspricht dies, wie Tröndle darlegt⁶, der ursprünglichen Absicht des Reformgesetzes wie auch dem erklärten Urteil des Bundesverfassungsgerichtes, das vom »Ziel« der Beratung spricht, nämlich »die Schwangere an die grundsätzliche Pflicht zur Achtung des Lebensrechtes des Ungeborenen zu mahnen, sie zur Fortsetzung der Schwangerschaft zu ermutigen . . .«⁷

Im übrigen wird von den Befürwortern der Abtreibung dieser Ausdruck in den des »Schwangerschaftsabbruches« verharmlost, der nur noch an die Zustandsänderung der Mutter denken läßt, nicht mehr an die Tötung des Kindes.

4) Zu der oben genannten »Rechtfertigungstheorie« für die derzeitige Abtreibungspraxis kommt das Argument vom Selbstbestimmungsrecht und der Freiheit der Mutter, auch von ihrer Berufung auf das Gewissen, das beachtet werden muß, wenn sie für sich eine menschenwürdige Lebensqualität beansprucht.

Dagegen macht jedoch Tröndle zu Recht darauf aufmerksam, daß die Lebensqualität der Mutter nicht Vorrang vor der Existenz des Kindes haben kann. – Ferner, was die Freiheit der Mutter betrifft, so zeigt Tröndle, daß sie von der Abtreibungspraxis häufig eher gefährdet, als gefördert wird, nämlich dort, wo der Vater des Kindes die Frau zur Abtreibung drängt, um die finanziellen Verpflichtungen gegenüber dem Kind nicht tragen zu müssen. So ergeben sich für diese Frauen eher Situationen der Unfreiheit. – Auch werden in jener Argumentation die negativen psychischen Folgewirkungen bei Frauen, die abgetrieben haben, übergangen, obwohl sie statistisch relativ häufig sind.

Die Gesetzesreform mit der Indikationsregelung hatte ursprünglich als anerkanntes Fundament das des Grundrechtes jedes Menschen, auch des ungeborenen, auf Leben, das sich im Schutzgebot und im Tötungsverbot ausdrückt⁸.

Die Befürworter der gegenwärtigen Abtreibungspraxis berufen sich auf das Gewissen und die Freiheit jeder Person, die in autonomer Selbstbestimmung ihr eigenes Leben gestalten darf.

⁶ s. Anm. 1 (4), 56.

⁷ s. BVerfGE 39,1 (50) = NJW 1975, 1879.

⁸ s. GG Art. 2, Abs. 2, S. 1.

II) Zum unzulänglichen sittlichen Bewußtsein in der Abtreibungspraxis und seinen modernen, philosophisch-ethischen Voraussetzungen

1) Zu Unzulänglichkeiten im sittlichen Bewußtsein:

Die Tatsache, daß die ursprüngliche Absicht des Gesetzgebers bei der Reform des § 218a, nämlich der bessere Lebensschutz für das noch ungeborene Kind, in der gegenwärtigen Abtreibungspraxis nicht mehr deutlich gesehen wird, zeigt hierin eine mehrfache Unzulänglichkeit im sittlichen Bewußtsein an, und zwar sowohl bei den vom Gesetzgeber angesprochenen Personen, als auch in gewisser Weise bei diesem selbst, sofern er seine Absicht im Reformtext »absichtsvoll unbestimmt« ausgedrückt hat.

a) In der Debatte um das Schwangerenberatungsgesetz wird eine erste Unzulänglichkeit deutlich, wenn die Kritiker sich schon gegen die »Ziel«ausrichtung auf eine sittliche Verpflichtung als solche wenden. So richtet sich bei ihnen das sittliche Bewußtsein überhaupt nicht mehr auf ein objektives, sittliches Gutes als Ziel, sondern beschränkt sich auf Akte der freien Selbstbestimmung, in welchen auch die Ziele selbst erst zu setzen wären. Es gibt hier keine objektiv normative Zielvorgabe mehr, an der gemessen werden kann, ob eine bestimmte Handlung sittlich gut oder schlecht ist. Die traditionelle Ethik aber kennt noch einen »letzten Zweck« des menschlichen Lebens und sieht ihn in seiner Entfaltung bis zur Vollkommenheit, zur vollendeten Gutheit, gemäß dem höchsten, d. h. dem geistigen Vermögen. Wenn darin die sittliche Norm liegt, dann muß jeder Mensch sein eigenes Leben und das des Nächsten auf dieses Ziel hin fördern.

b) Auch die sog. »Rechtfertigungstheorie« läßt keine Ausrichtung mehr auf eine objektive Norm, ein sittliches Gutes als Höchstwert erkennen, indem sie das Rechtmäßige aus dem Nicht-Rechtswidrigen, und dieses aus dem Straffreien ableitet. Damit bewegt sie sich in einem leeren Formalismus.

c) Denselben unzulänglichen Eindruck macht die gegen die eigentliche Absicht des Gesetzestextes gerichtete Berufung auf das eigene Gewissen der Mutter bzw. des Vaters des abzutreibenden Kindes; denn das Gewissen als das sittliche Bewußtsein verkürzt sich hier formalistisch auf Selbstverantwortung in freier Entscheidung, ohne Anerkennung einer Verpflichtung gegenüber einer objektiv sittlichen Norm. Aber was bleibt dann hier noch an Verantwortung übrig? Ferner verkürzt sich dabei die Sittlichkeit auf eine Qualität nur des Handelns bzw. der personalen Akte, während sie in Wahrheit auch eine des menschlichen Seins/Lebens selbst ist. Die Verkürzung läuft auf einen Aktivismus und Personalismus hinaus.

d) Wo das sittliche Bewußtsein/Gewissen nicht mehr auf das sittliche Gute bezogen und mit dem menschlichen Leben verbunden gesehen wird, da kann auch das menschliche Leben, das eigene wie das des Nächsten, selbst nicht mehr als zu schützendes Rechtsgut bewußt werden, sondern nur die personalen Aktivitäten, obwohl sie doch, näher betrachtet, schon das menschliche Leben voraussetzen.

Der eben erwähnte Aktivismus und Personalismus bedeutet hinsichtlich des noch ungeborenen Kindes, daß es erst dann schutzwürdig wäre, wenn es geistig-personale

Akte vollzöge, was aber vor der Geburt nur sehr spät oder noch gar nicht geschähe.

Dagegen ist jedoch festzustellen, daß die personalen Akte das Menschsein voraussetzen mit der Geistnatur des Menschen, deren Vermögen schon früher vorliegen als die daraus (später) hervorgehenden Akte. Ebenso verweist das sittliche Gute als Qualität (Tugend, Vollkommenheit) des menschlichen Seins/Lebens auf dieses und das Wesen des Menschen. Daß es schon als Fundament und Anlage der personalen Akte, also nicht erst nach deren Entfaltung, als höchstes Rechtsgut zu schützen ist, unterliegt daher keinem Zweifel.

2) *Moderne philosophisch-ethische Voraussetzungen:*

Angesichts der Tatsache, daß jeder Mensch ein natürliches sittliches Bewußtsein/Gewissen hat, das in unbestimmt allgemeiner Weise von Gut und Böse weiß und der weiteren Bildung zu bestimmtem Wissen und Urteil bedarf, in bezug auf das zu verwirklichende gute Handeln und Leben, haben philosophisch-ethische Theorien Einfluß auf diese Gewissensbildung.

a) In der Neuzeit ist der (von Hobbes, Hume u. a. herkommende) ethische Empirismus (in seinen verschiedenen Formen des Utilitarismus, Eudämonismus und Hedonismus) einflußreich geworden. Er läßt kein normatives Prinzip des Handelns zu, das von der Vernunft a priori eingesehen werden könnte, sondern entnimmt das, was gut und schlecht ist, immer nur a posteriori aus dem Erfolg bzw. Mißerfolg der Handlungen, also nur das, was die Vernunft jeweils empirisch ermittelt, d. h. verbunden mit der Sinnlichkeit, den primären (triebhaften) Lebensinteressen, dem subjektiven Glücksgefühl und Lebensgenuß, erfährt. Es ist unschwer zu sehen, wie die empiristisch-ethische Richtung in die Abtreibungsmentalität hineinwirkt.

b) Gegen die empiristische Richtung hat Kants Ethik scharfe Kritik geübt, da in dieser die praktische Vernunft eines normativen, a priori einsichtigen Prinzips entbehrt⁹. Dagegen vermag die praktische Vernunft nach Kant durchaus ein solches Sittlichkeitsprinzip zu erfassen, da es letztlich in ihr selbst liegen muß. So kommt er zu dem bekannten »kategorischen Imperativ«, der in einer seiner Formulierungen so lautet: »Handle so, daß die Maxime deines Willens jeweils zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne«¹⁰. Darin drückt sich die Vernünftigkeit und die ihr eigentümliche Allgemeinheit (Universalität) jedes Sittengesetzes als solchen aus. Hiernach muß für eine bestimmte Situation die subjektive Handlungsmaxime, wenn sie sittlich gut sein soll, universalisierbar sein, d. h. für jedermann in derselben Situation verbindlich sein. Kant zeigt an Beispielen mit schlechten Handlungen, gleichsam als Gegenprobe, auf, daß sie, wenn alle deren Maxime befolgten, das menschliche Zusammenleben unmöglich machen, ja aufheben würden.

⁹ Auf dieses Thema geht näher der Aufsatz des Verf. ein: Zur formalen Begründung der Sittlichkeit aus dem Guten, dem Objekt des Willens. Auflösung eines Dilemmas zwischen empiristischer und transzendentalistischer Ethik, in: Prinzip und Applikation in der praktischen Philosophie (hgg. v. Th. Seeböhm), Stuttgart 1990, 169–187.

¹⁰ I. Kant, Kritik der prakt. Vernunft: Erster Teil, I. Buch, 1. Hptst. § 7

c) Kants kategorischer Imperativ, als a priori einsehbares, formales Sittlichkeitsprinzip der freien Selbstbestimmung des Willens allein aus praktischer Vernunft und aus der von ihr postulierten Freiheit, übersteigt zwar den ethischen Empirismus, der Handlungsmaxime nur material a posteriori bestimmen kann, aus empirischen Bedingungen, wo die Vernunft von der Sinnlichkeit abhängig bleibt. Doch beseitigt er damit den Empirismus noch nicht; denn neben dem Vorteil des formalen Apriori hat Kants Ethik den Nachteil des Formalismus, da sie sich nur auf die formal-sittlichen Bedingungen der freien Selbstbestimmung beschränkt und jeden Bezug auf ein im Menschen vorgegebenes, real sittliches Gutes, als Objekt des Willens, ausschließt. Der kategorische Imperativ nennt keinen letzten Zweck des menschlichen Lebens.

Das liegt an den theoretischen Voraussetzungen von Kants Ethik, die hier nicht näher zu erörtern sind¹¹, wonach ein Objekt nur der Sinnlichkeit, nicht aber der Vernunft gegeben sein könne. Hier wird zu Unrecht der Vernunft jede rezeptive, »intuitive« Funktion abgestritten und damit die – in Wahrheit unbestreitbare – Selbstgegebenheit des Menschen in der Vernunft, nämlich im Selbstbewußtsein. Dieses wird nun fälschlich (wie schon bei Descartes) als Reflexion, als Ich-denke, ausgelegt: Der Mensch kann sich hiernach als sittliches, transzendentes Subjekt nur denken, ist sich aber nicht selbst real gegeben.

Damit verkürzt sich auch die Sittlichkeit auf das Handeln. Das sittliche Gute ist nur das, was aus dem Handeln hervorgeht. Seine Fundierung im menschlichen Sein und Wesen geht verloren.

d) Mit dem kantianischen Formalismus, wie auch mit seinen neukantianischen und deontologischen Fortsetzungen, kann jedoch der Mensch nicht leben. Er bedarf der Ausrichtung am sittlichen Guten als einer normativen Realität in ihm. Tatsächlich lassen dies auch Kants negative Beispiele zum kategorischen Imperativ unbeabsichtigt erkennen; denn wenn Maxime schlechter Handlungen verallgemeinert schließlich zur Gefährdung und Aufhebung der menschlichen Gemeinschaft führen, was uns Menschen, nach Kant, untragbar ist, so verrät dies ja, daß wir Menschen a priori auf ein letztes sittliches Gutes ausgerichtet sind, das offenbar die Entfaltung des menschlichen Lebens in der Gemeinschaft betrifft.

Wegen des bezeichneten Mangels in Kants Ethik strebt man heute in Praxis-Theorien häufig einen Kompromiß an und versucht, Formalismus und Empirismus miteinander zu kombinieren, z. B. deontologisch-formale Bedingungen a priori (freie Selbstbestimmung, Sollen) mit teleologisch (aus dem Handlungserfolg) a posteriori gegebenen, materialen Zwecken (primären Lebensinteressen u. a. m.).

3) Rückbesinnung auf Einsichten der klassischen Ethik:

a) Wenn man auch mit Kant die freie Selbstbestimmung zum Handeln aus reiner Vernunft als wichtige formale Bedingung der Sittlichkeit anerkennen muß, so ist doch der Formalismus zu vermeiden, der durch den fehlenden Bezug auf das reale

¹¹ s. den Anm. 9 zitierten Aufsatz.

sittliche Gute verschuldet wird. Dieser Bezug findet sich nun tatsächlich in der traditionellen Ethik (bei Platon, Aristoteles, Thomas v. Aquin u. a.), und zwar in nicht-empiristischem Sinne; denn das sittliche Gute ist als Objekt des Willens a priori gegeben, weil intelligibel, von der Vernunft einsehbar, und liegt in den Tugenden. Diese haben schon natürliche Anfänge in der Menschennatur, sollen sich dann aber zu spezifischen Vollkommenheiten entfalten, wobei die Vernunft als das leitende Prinzip in sie mit eingeht¹².

Näher gesehen, kommt die sittliche Vollkommenheit als zweite Aktualität (»Wirklichkeit«) zur ersten des menschlichen Seins/Lebens hinzu, das aus den konstitutiven Ursachen des Menschen, aus Leib und Seele, hervorgeht. In diesen liegt eine wesentliche Ordnung. So ist der Leib der Seele untergeordnet, und in der Seele die Sinnlichkeit der Vernunft. Auf dieser Ordnung beruht schon eine natürliche Sittlichkeit, die weiter vervollkommnet werden soll, unter der Führung der Vernunft.

b) Gegen den modernen Aktivismus und Personalismus, der die Sittlichkeit erst bei den personalen Akten beginnen läßt, ist zu beachten, daß diese schon eine natürliche, wenn auch noch unvollkommene Sittlichkeit im Menschen voraussetzen, nämlich eine natürliche Neigung des Willens zum Guten sowie eine natürliche Kenntnis der Vernunft davon. Diese natürliche Sittlichkeit in den seelisch-geistigen Anlagen beruht, wie gesagt, letztlich auf der Wesensordnung des als Leib-Seele-Einheit konstituierten Menschen, der daher, schon vor Entfaltung der personalen Akte, das höchste zu schützende Rechtsgut ist.

c) Es ist nicht möglich, den Menschen von der Person zu trennen und nur die Person als zu schützendes Rechtsgut zu betrachten; denn das Wesen des Menschen und der Person ist dasselbe, wie auch die Definition des Menschen als »rationalen Lebewesens« in der Person als »individueller Substanz von rationaler Natur« enthalten ist. Die Person ist nichts anderes als der individuelle Mensch, mit der Auswirkung der Wesensprinzipien des Menschen in seine konkrete Existenz hinein, unter der Führung der Vernunft. Die Wesensprinzipien, als Grundlage der zu verwirklichenden individuellen Person, liegen aber schon im menschlichen Embryo vor, der daher zu schützendes Rechtsgut ist.

Naturphilosophisch gesehen, ist das letzte Wort über das Geistprinzip dieses, daß es »von außen hinzukommt« (Aristoteles), und, theologisch gesehen, dieses, daß Gott es zu jedem neuen Embryo hinzuschafft (Thomas v. Aquin).

¹² s. Aristoteles, *Ethica Nicom.* I 6, mit der Bestimmung des »menschlichen Guten«; ferner Thomas v. Aquin, *Summa theol.* I-II qu. 1–20 über den letzten Zweck des menschlichen Lebens, sowie qu. 90 ff. über das natürliche Sittengesetz. Vgl. die Aufsätze des Verf.:

– Das sittliche Gute (Glückseligkeit) nach Aristoteles. Formale Bestimmung und metaphysische Voraussetzung, in: *Philos. Jahrb.* (1975) 82, 31–53.

– Natürliche Sittlichkeit und metaphysische Voraussetzung in der Ethik des Aristoteles und Thomas v. Aquin, in: *The Ethics of St. Thomas Aquinas* (Studi tomistici 25, ed. L. Elders), Rom 1984, 95–117.

– Sittliche Freiheit und Naturgesetz bei Thomas v. Aquin angesichts des modernen Gegensatzes von Autonomie und Heteronomie, in: *Lex et Libertas* (Studi tom. 30, ed. L. Elders), Rom 1987, 113–124.

– Problemi attuali attorno alla giustificazione della coscienza morale, in: *Crisi e risveglio della coscienza morale nel nostro tempo* (ed. A. Lobato), Bologna 1989, 81–110.

Es geht nicht an, die Anwesenheit des Geistprinzips erst mit der Ausbildung des Großhirns anzunehmen, oder gar erst mit dem Beginn geistiger Tätigkeiten; denn es liegt schon lange vor ihnen als deren Vermögen vor und macht seinen Einfluß auf die sinnlichen Tätigkeiten (die den menschlichen Organismus aufbauen) geltend, bevor es schließlich zu den ihm allein eigenen, geistigen Tätigkeiten kommt¹³.

III) Allgemeine Folgerungen für die Abtreibungsgesetzgebung

1) Abzulehnen ist eine bloß empiristische Haltung, welche im Reformgesetz nicht mehr die eigentliche Absicht des Gesetzgebers zu sehen vermag, nämlich den Schutz des ungeborenen Lebens, und sich in der Kritik an dem darauf gerichteten Ziel des Schwangerenberatungsgesetzes geäußert hat. Die Haltung widerspricht der menschlichen Vernunft, die in sich ein normatives Sittengesetz trägt und die Förderung des menschlichen Lebens verlangt, das, im Gegensatz zum tierischen, auf das Geistprinzip hingeordnet ist, um von ihm seine spezifisch menschliche Prägung zu erhalten.

2) Eine formale Bedingung der richtigen sittlichen Beurteilung einer Sache ist sicherlich die der Vernünftigkeit und Allgemeinheit, wie sie Kants kategorischer Imperativ zum Ausdruck bringt. Will man ihn auf den Fall der Abtreibung anwenden, so besagt er hier folgendes: Wenn die Maxime einzelner schwangerer Frauen, in sozial schwierigen Situationen die Leibesfrucht abzutreiben, von allen Frauen in denselben Situationen befolgt würde, so wäre dies für die staatliche Gemeinschaft verheerend. Daher können die einzelnen, die abtreiben, dies nur auf Kosten der anderen tun, die aus Achtung vor dem menschlichen Leben und, damit verbunden, um des Gemeinwohles willen nicht abtreiben.

Freilich könnte die heutige Abtreibungspraxis bei konstant weiter steigender Tendenz bald zum Beispiel der negativen Bestätigung des kategorischen Imperativs werden, d. h. wenn die schlechte Maxime einzelner Frauen, nämlich schon wegen sozialer Schwierigkeiten den von der gesetzlichen Indikationsregelung vorgesehenen Ausnahmefall zu überschreiten und abzutreiben, sich verallgemeinern, d. h. von immer mehr Schwangeren in sozialen Schwierigkeiten befolgt würde, – mit verheerenden Folgen für die staatliche Gemeinschaft.

3) Wie oben erwähnt, ist es unmöglich, Kants ethischen Formalismus, dem – bei der sittlichen, freien Selbstbestimmung – der Bezug zum a priori vorgegebenen sittlichen Guten, dem letzten Zweck des Menschen, fehlt, mit einem Empirismus zu kombinieren, der gestattet, den sittlichen Zweck des Handelns jeweils aus den a posteriori (mittels der Sinnlichkeit, der Gefühle u. a.) erfahrbaren Handlungserfolgen zu entnehmen. Eine solche Kompromiß-Haltung aber läßt sich bei der derzeitigen Abtreibungspraxis in der Tat beobachten: Ihre Rechtfertigung verweist ja einerseits auf die freie Selbstbestimmung der Schwangeren als auf eine sittliche Bedingung ihrer möglichen Entscheidung zur Abtreibung, andererseits erkennt sie aber kein

¹³ Vgl. den Aufsatz des Verf.: Über die Geistseele im menschlichen Embryo nach Aristoteles, Albert d. Gr. und Thomas v. Aquin, in: Salzbg. Jahrb. f. Philos., 1986, 1–36.

a priori vorgegebenes Ziel der Schwangerenberatung an, das in der Erhaltung des menschlichen Lebens liegt, des für alle Menschen verbindlichen sittlichen Rechtsgutes.

4) Es ist daher notwendig, bei der juristischen und gesetzgeberischen Behandlung der Abtreibungsfrage auf jenes Ziel zu achten. Sonst fehlen ihr für die Beurteilung der Maßstab und die Kriterien. Gerade wenn man mit Kant die freie Selbstbestimmung der Person wiederentdeckt, muß man mit der klassischen Ethik auch die Bindung an das sittliche Gute anerkennen. Dieses liegt, wie oben dargelegt, in der Entfaltung des menschlichen Lebens zu seiner vernunftgemäßen Vollkommenheit und Glückseligkeit (den Tugenden), das daher von seinem Beginn im Mutterschoß an geschützt werden muß.

IV) Abschließende Stellungnahme zu einem empiristischen Einwand

Gegen H. Tröndle hat N. Hoerster empiristische Argumente ins Feld geführt, die hier noch abschließend erörtert werden sollen.

1) Die Frage, ob der menschlichen Leibesfrucht ein Lebensrecht zusteht, wendet Hoerster in die Frage, ob sie auch ein Mensch ist und definiert den Menschen so, daß die Definition Menschenrechte einschließt. Von drei möglichen Definitionen ergibt sich ihm die dritte als die passende:

1. Der Mensch ist ein »menschliches Individuum«, als »Exemplar der biologischen Spezies Mensch«.

2. Der Mensch ist »geborenes menschliches Individuum«.

3. Der Mensch ist ein »menschliches Individuum, dem gewisse typische Menschenrechte (wie das Recht auf Leben) zustehen«. Nach der dritten Definition ist ein menschliches Individuum erst dann ein Mensch, wenn es Menschenrechte, wie das Lebensrecht, für sich einfordern kann. Es verbindet sich hier also mit dem biologischen Faktum eine ethische und rechtliche Forderung.

2) Als nächste Frage stellt sich dann die, an welche Eigenschaft das Lebensrecht geknüpft sei; denn die bloße Zugehörigkeit zu einer biologischen Spezies ist »ethisch vollkommen irrelevant«. Erläutert wird dieser Punkt durch die Analogie mit Rasse und Geschlecht, woraus auch keine ethischen Konsequenzen gezogen werden dürfen. Ebenso wenig kann man nach Hoerster allein daraus, daß der menschliche Embryo zur Spezies Mensch gehört, ethisch folgern, daß er ein Lebensrecht habe. Dies wäre ein »Speziesismus«, dessen sich auch Tröndle schuldig mache. Die gesuchte Eigenschaft wird mit dem Beispiel des Wahlrechtes erläutert, das an eine relevante Eigenschaft geknüpft wird, nämlich die »einer gewissen geistigen und sittlichen Reife«.

3) Die Suche nach der für das Lebensrecht relevanten Eigenschaft leitet Hoerster mit einer Vorüberlegung ein, daß jene Eigenschaft nicht allen menschlichen Wesen zukommen müsse, daß sie aber auch nicht-menschlichen Wesen zukommen könne, und kritisiert Tröndles »Anthropozentrismus«. So können auch Tieren Rechte zuste-

hen, nach relevanten Eigenschaften. Es stellt sich dann für Hoerster die allgemeine Frage für Mensch und Tier: »Welche Eigenschaft, die Lebewesen haben können, ist es, die für die Einräumung eines Lebensrechtes relevant ist?« Sie wird so beantwortet, daß »die Eigenschaft allein in dem (in einem bestimmten Sinn verstandenen) Interesse erblickt werden kann, das gewisse Lebewesen an ihrem Weiterleben oder Überleben besitzen«, und »daß jedenfalls Föten dieses Interesse nicht besitzen«. Hiernach ist nur »allen geborenen menschlichen Wesen« ein Lebensrecht einzuräumen. Die Frage nach dem Lebensrecht und nach der Qualifizierung als »Mensch« kann »sachadäquat« nur »auf dieser Ebene« der eben genannten relevanten Eigenschaft entschieden werden, wobei man zu den »ethischen Kernfragen vorstößt«.

Tröndles juristische Stellungnahme¹⁴ braucht hier nicht referiert zu werden, da sie in Kürze a.a.O. nachgelesen werden kann. Sie geht von der bei Hoerster vernachlässigten Tatsache aus, daß von unserer Verfassung »die Würde des Menschen« als »unantastbar« geschützt wird (Art. 1 Abs. 1 GG), wonach »jeder das Recht auf Leben« hat.

Aus philosophischer Sicht ist auf Hoerstes Argumentation folgendes zu erwidern:

Zu 1) Die dargebotene Definition des Menschen hat einerseits eine rein biologische Bestimmung des Menschen als »Exemplars der biologischen Spezies Mensch« und andererseits eine ethisch-juristische Bestimmung, wonach ihm »gewisse typische Menschenrechte zustehen«. Diese Definition ist jedoch nicht zu halten: Erstens fehlt hier die eigentlich anthropologische Bestimmung vom Menschen als »geistbegabtem Lebewesen«, die also in das Wesen des Menschen seine Geistnatur einbezieht. Zweitens läßt sich der Mensch als ganzer nicht rein biologisch definieren. Der Ausdruck der »Spezies Mensch« schließt ein, daß diese alle anderen Tierspezies übersteigt, aus dem Rahmen des Biologischen herausfällt, etwas wesentlich Unerklärbares für die Biologie enthält. Drittens kann unmöglich mit der rein biologischen Bestimmung des Menschen als einer Tierspezies die ethische Bestimmung von »typischen Menschenrechten« verbunden werden; denn diese fließt aus der Geistnatur des Menschen. Daher ist es auch unstatthaft, das Menschsein von einer ethisch-juristischen Bestimmung abhängig zu machen, da ja umgekehrt diese vom geistbegabten Wesen des Menschen abhängt.

Zu 2) Zwar ist es richtig, daß die Eigenschaft, an welche die Menschenrechte geknüpft sind, nicht der bloß biologischen Spezies Mensch entnommen werden kann. Aber daraus wird fälschlich gefolgert, daß man dann die gesuchte Eigenschaft gar nicht mehr aus der Spezies Mensch entnehmen könne. Vielmehr erweist sich, daß die Betrachtung der Spezies Mensch, d. h. die Betrachtung aller menschlichen Individuen unter dem ihnen spezifisch Gemeinsamen, gerade zum Wesen des Menschen führt, und sich als die gesuchte Eigenschaft gerade die des »Geistbegabten« ergibt. Aus der Spezies Mensch als geistbegabtem Lebewesen dürfen also durchaus ethische Bestimmungen abgeleitet werden. Ein mit Rassismus und Sexismus zusam-

¹⁴ Sie lag mir, wie auch Hoerstes Artikel, als Typoskript vor. Beide werden in Kürze erscheinen in: Neue Juristische Wochenschrift.

mengenommener Speziesismus läge nur bei rein biologisch verkürzter Betrachtung des Menschen vor (die sich bei Tröndle keineswegs findet). Insofern hilft auch die Analogie mit ethischen Konsequenzen aus Rasse und Geschlecht nicht weiter. Im übrigen handelt es sich bei Rasse und Geschlecht um Akzidenzien der Spezies Mensch, so daß schon deshalb aus ihnen nicht ethische Konsequenzen gezogen werden dürfen, während es beim Recht auf Leben um eine ethische Konsequenz geht, die aus der Spezies Mensch selbst und d. h. aus seiner spezifischen Geistnatur gezogen werden können.

Bei Hoerster ist der Geist kein Wesensprinzip des Menschen mehr. Er erwähnt nur noch im Beispiel mit dem Wahlrecht »eine gewisse geistige und sittliche Reife« als relevante Eigenschaft des Menschen, die von einem bestimmten Alter an auftritt.

Zu 3) Kritikwürdig ist, daß sich bei Hoerster das Leben der Menschen von dem der Tiere nicht wesentlich unterscheidet, weshalb auch die für das Lebensrecht relevante Eigenschaft eine solche sein soll, die ebenso Menschen wie nichtmenschlichen Lebewesen zukommen kann. Aus demselben Grunde soll auch den Tieren ebenso wie den Menschen ein »Lebensrecht« zustehen. Dabei wird ganz übersehen, daß Recht und Sittlichkeit nur dem Geiste und dem von ihm bestimmten menschlichen Leben zueigen sind.

An der herausragenden Stellung des Menschen gegenüber dem Tierreich festhalten heißt nicht einem »Anthropozentrismus« huldigen. Vielmehr käme eine Auffassung, die den Menschen nicht mehr wesentlich vom Tier unterscheidet, einem Naturalismus oder Biologismus gleich. Bei Hoerstes Angabe jener entscheidenden Eigenschaft, von der das Lebensrecht abhängt, fällt auf, daß sie von einem bloß biologischen Kriterium bestimmt wird, nämlich dem des Geborensseins, wonach nur »allen geborenen menschlichen Wesen ein Lebensrecht einzuräumen« sei. Wie man bei solcher Auffassung zu »ethischen Kernfragen vorstößt«, ist nicht leicht zu sehen; es sei denn, man denkt an eine biologistische »Ethik«, die sich auf die Befriedigung primärer Lebensinteressen oder Instinkte beschränkt. Im übrigen war bereits oben zu sehen, daß Hoerstes Kritik am »Speziesismus« derer, die an der Spezies Mensch festhalten und sich an ihr in der Ethik orientieren, auf der Verengung der Spezies Mensch auf den bloß biologischen Aspekt beruht.