

# Abtreibung – ein Menschenrecht?

## Analysen und Orientierungshilfen zur Debatte um den Schwangerschaftsabbruch

“What is more important is that we need instead to see, that actions such as abortion can only ever become the norm in a society in which the very bonds that tie us together as human beings have been torn apart. [...] We must understand the simple fact that a society in which people are judged not by their looks but by their virtues is a society in which abortion would be impossible.”

*David S. Oderberg, Why Abortion Isn't Important,  
in: Human Life Review 28 (2002), S. 7-12*

Version 1.3, Januar 2023

Johannes Gonser • Kirchstraße 27/2 • 72649 Wolfschlugen • [jgonser@gmx.de](mailto:jgonser@gmx.de)

Für  
Felix, Josua und Liara

“Thus that sympathy with the small or the defeated as such [...] is not a useless sentimentalism at all [...]. It is the first law of practical courage. To be in the weakest camp is to be in the strongest school.”

*G. K. Chesterton, Mr. H. G. Wells and the Giants, in: Heretics*

# Inhaltsverzeichnis

(1) Vorbemerkungen .....	4
(1.1) Anmerkungen zu angrenzenden Fragestellungen.....	7
(1.2) Inhaltsübersicht .....	16
(2) Das grundlegende Argument für das Recht auf Leben aller ungeborenen Menschen.....	18
(3) Wann beginnt ein Mensch zu existieren? .....	21
(3.1) Kann eine menschliche Zygote selbstständig personale Fähigkeiten ausbilden?.....	25
(3.2) Ist ein teilbares Wesen ein Individuum?.....	28
(3.3) Können Plazenta und Embryo identisch mit der Zygote sein? .....	32
(3.4) Wodurch entsteht ein biologischer Organismus?.....	33
(4) Personsein durch erworbene Befähigungen und die sich daraus ergebenden Implikationen .....	37
(4.1) Hirnaktivität .....	38
(4.2) Bewusste Wünsche .....	39
(4.2.1) Können allein unsere Wünsche ein Recht auf Leben begründen?.....	43
(4.2.2) Erfüllen Neugeborene Boonins Kriterien?.....	49
(4.3) Empfindungsfähigkeit.....	54
(4.4) Lebensfähigkeit außerhalb des Körpers der Mutter .....	57
(4.5) Generelle Probleme eines abgestuften Statuskonzeptes .....	61
(4.6) Die Geburt als eindeutig abgrenzbare Schwelle .....	64
(4.6.1) Mary Anne Warren .....	65
(4.6.2) Tristram Engelhardt .....	73
(4.6.3) Kate Greasley .....	76
(4.7) Argumente für die Zulässigkeit von Infantizid.....	81
(4.8) Warum funktionale Konzepte Infantizid nicht ausschließen können.....	92
(4.8.1) David DeGrazia .....	92
(4.8.2) Klaus Steigleder .....	95
(4.8.3) Norbert Hoerster .....	96
(4.9) Weitere problematische Implikationen funktionaler Konzepte .....	100

(4.9.1) Begründet selbstrepräsentatives Bewusstsein unsere Existenz? .....	102
(4.9.2) Das moralische Dilemma funktionaler Konzepte.....	109
(4.10) Zusammenfassende Schlussfolgerungen.....	112
(5) Die substanzbasierte Konzeption: Personsein durch Veranlagung.....	116
(5.1) Warum auch moralisch nicht verantwortliche Menschen Personen sind .....	119
(5.2) Weitere indirekte Argumente für die substanzbasierte Sicht .....	128
(5.3) Einwände und Erwiderungen .....	130
(5.3.1) Peter Singer und der Speziesismus.....	131
(5.3.2) Die Sorites-Paradoxie und Potenzialität-Analogien .....	132
(5.3.3) Kann die Spezieszugehörigkeit moralisch relevant sein?.....	138
(5.3.4) Ist ein intrinsisches von einem extrinsischen Potenzial abgrenzbar?.....	141
(5.3.5) Feuer in der Kinderwunschlinik.....	144
(5.4) Die Kontroverse um den Personenbegriff .....	147
(6) Gibt es Umstände, die das absichtliche Töten einer unschuldigen Person rechtfertigen können? .....	151
(6.1) Einwände gegen Thomsons Analogie-Argument.....	156
(6.1.1) Erzwungene oder freiwillige Verbindung?.....	157
(6.1.2) Trennung ohne Tötungsabsicht oder direkte absichtliche Tötung?.....	159
(6.1.3) Natürlich teleologische oder künstlich herbeigeführte Verbindung? .....	162
(6.1.4) Implizite oder explizite Übernahme elterlicher Verpflichtungen?.....	164
(6.1.5) Erfüllung von Grundbedürfnissen oder medizinische Behandlung? .....	167
(6.2) Weitere Analogien und problematische Implikationen.....	171
(6.3) Die grundlegenden moralischen Prinzipien zur Beurteilung dieser Fallbeispiele .....	177
(6.3.1) Negative und positive Rechte und Pflichten .....	180
(6.3.2) Verpflichtende, schuldhaftige und neutrale Unterlassungen.....	182
(6.3.3) Das Prinzip der Doppelwirkung.....	183
(6.4) Kritik der Argumentation von Thomson und Boonin .....	188
(6.5) Schlussfolgerung.....	198
(7) Zusammenfassung und Schlussbemerkung .....	199
(8) Glossar .....	203

## (1) Vorbemerkungen

Der australische Philosoph David S. Oderberg, der vor einiger Zeit unter die 50 einflussreichsten zeitgenössischen Philosophen gewählt wurde<sup>1</sup>, schrieb 2002 einen Aufsatz mit dem Titel „Why Abortion Isn't Important“<sup>2</sup>. Sein Anliegen war es jedoch nicht, dieses Thema als unbedeutenden Nebenschauplatz zu deklarieren, sondern den Blick bewusst auf das „große Bild“ zu lenken. Er möchte darauf hinweisen, dass es sich hierbei nur um einen Teilbereich ethischer Grundfragen handelt und dass es letztlich konkurrierende ethische Systeme, Wertvorstellungen und auch philosophische Grundprinzipien sind, die in der Kontroverse um diese verschiedenen zentralen Fragen aufeinandertreffen. Unsere Gesellschaft diagnostiziert er als zunehmend egozentrisch; Selbstverwirklichung, körperliche Perfektion und Hedonismus seien für viele Menschen das Endziel. Dem stellt er als Gegenthese eine Gesellschaft gegenüber, in der genetische Untersuchungen auf körperliche oder geistige Einschränkungen nicht nur als moralisch empörend, sondern schlicht als absurd und undenkbar angesehen würden.

Ein solches Umdenken scheint derzeit jedoch noch in weiter Ferne zu liegen. Inzwischen sind wir an einem Punkt angelangt, an dem ein Schwangerschaftsabbruch von der großen Mehrheit der Bevölkerung in Europa, den USA und vielen anderen Ländern zunehmend sogar als ein spezifisches Menschenrecht angesehen wird. Dabei ist unübersehbar, dass sowohl die Befürworter als auch die Gegner eines Rechts auf Abtreibung der festen Überzeugung sind, als Anwälte der Menschenrechte aufzutreten und für eine gute Sache zu kämpfen.

Der oberste Gerichtshof der Vereinigten Staaten von Amerika hat zwar dieses dort bereits seit fünf Jahrzehnten verbrieft „Recht auf Abtreibung“ am 24.06.2022 als nicht verfassungsgemäß eingestuft und folglich aufgehoben<sup>3</sup>. Dies

---

<sup>1</sup>Vgl. TheBestSchools.org, The 50 Most Influential Living Philosophers, <https://thebestschools.org/magazine/most-influential-living-philosophers/>, abgerufen am 09.07.22.

<sup>2</sup> Vgl. David S. Oderberg, Why Abortion Isn't Important, in: Human Life Review 28 (2002), S. 7-12.

<sup>3</sup> Vgl. Supreme Court of the United States, Dobbs v. Jackson Women's Health Organization, [https://www.supremecourt.gov/opinions/21pdf/19-1392\\_6j37.pdf](https://www.supremecourt.gov/opinions/21pdf/19-1392_6j37.pdf), abgerufen am 02.07.22.

lag jedoch nicht in erster Linie an einem gesellschaftlichen Umdenken, auch wenn sich ein solches in den letzten zwei Jahrzehnten sicherlich stärker als in anderen westlichen Ländern vollzogen hat, sondern an der unhaltbaren Begründung des ursprünglichen Urteils. Auf dessen verfassungsrechtliche Substanzlosigkeit hat beispielsweise bereits 1973, im Jahr der Urteilsverkündung, John Hart Ely, ein amerikanischer Rechtsexperte und Befürworter der Legalisierung von Schwangerschaftsabbrüchen, hingewiesen:

„Dennoch ist [Roe] eine sehr schlechte Entscheidung. Nicht, weil sie den Gerichtshof erheblich schwächen wird – das wird sie nicht; und nicht, weil sie meiner Vorstellung von Fortschritt widerspricht oder, wie die Beweise nahelegen, dem gesellschaftlichen Fortschritt widerspricht – das tut sie nicht. Sie ist schlecht, weil sie schlechtes Verfassungsrecht ist, oder besser gesagt, weil sie kein Verfassungsrecht ist und so gut wie kein Bewusstsein einer Verpflichtung erkennen lässt, wenigstens den Versuch einer verfassungskonformen Begründung zu unternehmen.“<sup>4</sup>

Wie gegensätzlich die Auffassungen in dieser Frage nach wie vor sind, zeigen nicht zuletzt weitere aktuelle Entwicklungen. So wurde am selben Tag, an dem die Aufhebung des Urteils in den USA in Kraft trat, in Deutschland das Werbeverbot für Abtreibungen aufgehoben.<sup>5</sup> Darüber hinaus wollen die Abgeordneten des Europäischen Parlaments, nicht zuletzt als Reaktion auf das Urteil in den USA, genau dieses „Recht auf einen sicheren und legalen Schwangerschaftsabbruch“ sogar in Grundrechtecharta der EU aufnehmen.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> John Hart Ely, *The Wages of Crying Wolf: A Comment on Roe v. Wade*, in: *The Yale Law Journal* 82 (1973), S. 920-949, hier S. 947, meine Übers.

<sup>5</sup> Vgl. Deutscher Bundestag, Werbeverbot für Schwangerschaftsabbrüche gestrichen, <https://www.bundestag.de/dokumente/textarchiv/2022/kw25-de-werbeverbot-schwangerschaftsabbruch-897782>, abgerufen am 08.07.2022.

<sup>6</sup> Vgl. Europäisches Parlament, Abgeordnete für Aufnahme des Rechts auf Abtreibung in EU-Charta der Grundrechte, <https://www.europarl.europa.eu/news/de/press->

Hält man daher einen Schwangerschaftsabbruch grundsätzlich für unzulässig, hat man – zumindest hier in der Bundesrepublik Deutschland, aber auch in vielen anderen europäischen Staaten – inzwischen eine rote Linie überschritten. Wer sich öffentlich derart äußert, wird unabhängig von seinen Motiven oft umgehend mit Zuschreibungen wie (religiöser) Fundamentalist, Extremist sowie Frauenunterdrücker oder -verächter belegt und zudem nach dem Prinzip der „Assoziationschuld“ zumindest in die Nähe des rechten Spektrums gerückt. Viele Medien tragen zu diesem Klima zudem dadurch bei, dass deren Berichterstattung, sofern sie überhaupt stattfindet, oft tendenziös und unausgewogen ist. So werden z. B. immer wieder medienunerfahrene und teilweise sicherlich auch eigenwillige Vertreter dieser Position gezielt in die Öffentlichkeit gerückt und durch provokante Fragen der Lächerlichkeit preisgegeben.<sup>7</sup> Dies scheint mir leider das Niveau zu sein, auf dem sich die gesellschaftliche Diskussion häufig befindet.

Das Thema ist emotional und ideologisch so aufgeladen, dass ein sachlicher Diskurs kaum mehr möglich erscheint. Die Kontroverse ist zudem durch ethische, psychologische und vor allem emotionale Faktoren so vielschichtig und komplex, dass es kaum möglich ist, alle Aspekte angemessen zu behandeln. Die argumentative Klärung der ethischen Fragen halte ich jedoch für eine notwendige Voraussetzung und damit trotz der genannten Schwierigkeiten für unabdingbar, um die anderen genannten Faktoren in diesem Zusammenhang richtig einordnen zu können.

Mein zentrales Anliegen in diesem Buch ist es daher, die Frage nach dem Lebensrecht ungeborener Menschen losgelöst von anderen ethischen Belangen, die mit dieser Frage nicht unmittelbar zusammenhängen, argumentativ zu durchdenken. Das ist notwendig und wichtig, weil dies unbestreitbar signifikante Konsequenzen hat, die weit über die Frage nach der Zulässigkeit eines Schwangerschaftsabbruchs hinausreichen. Was genau ich unter dem Sachverhalt eines

---

[room/20220701IPR34349/abgeordnete-fur-aufnahme-des-rechts-auf-abtreibung-in-eu-charta-der-grundrechte](https://www.bundestag.de/DE/Presse/Pressemitteilungen/2022/07/20220701IPR34349/abgeordnete-fur-aufnahme-des-rechts-auf-abtreibung-in-eu-charta-der-grundrechte), abgerufen am 08.07.2022.

<sup>7</sup> Vgl. z. B. den Bericht über den „Marsch für das Leben“ 2014 in der Satiresendung „heute show“ mit weit über 1 Mio. Aufrufen, <https://www.youtube.com/watch?v=7e4ear8vEw>, abgerufen am 20.5. 2022.

Schwangerschaftsabbruchs verstehe und welche Konzepte ich dabei impliziere, werde ich in meiner Argumentation in Kapitel 2 konkretisieren.

Dabei ist es mir nicht nur wichtig darzulegen, welche Argumente meiner Sichtweise zugrunde liegen und diese gegen Einwände zu verteidigen. Ich möchte vor allem auch die Gegenpositionen nach bestem Wissen und Gewissen so wohlwollend und stark wie möglich darstellen sowie angemessen kritisieren. Denn nur wenn es gelingt, überzeugend zu vermitteln, dass man den Standpunkt und die Argumente Andersdenkender versteht und Kritik daran nachvollziehbar begründen kann, werden diese nach meiner Erfahrung bereit sein, sich mit von ihrem Standpunkt abweichenden Argumenten ernsthaft auseinanderzusetzen. Wenn mir also der Leser dieser Abhandlung eine solche Herangehensweise bescheinigen kann, ist aus meiner Sicht bereits viel gewonnen. Es ist jedenfalls mein Wunsch, dass jeder Leser zumindest anerkennen kann, dass es gewichtige Gründe für die von mir vertretene Position gibt und dass wir, unabhängig davon, zu welchem Ergebnis der Einzelne am Ende kommt, einen klaren Blick auf die hier diskutierte zentrale Frage und die möglichen Antworten erhalten.

Auch der Wortwahl kommt bei diesem kontroversen Thema eine wichtige Bedeutung zu. Um diesem Sachverhalt Rechnung zu tragen, werde ich in der nachfolgenden Diskussion dem aktuellen Sprachgebrauch folgend sowohl den Begriff „Schwangerschaftsabbruch“, als auch den Ausdruck „Abtreibung“ verwenden und, sofern im Kontext keine spezifischere Bezeichnung wie „Zygote“, „Embryo“, „Fötus“ etc. notwendig ist, allgemein von „ungeborenen Menschen“ sprechen. Um die gegensätzlichen Standpunkte möglichst treffend zu charakterisieren, werde ich außerdem auf populäre, aber inhaltlich unspezifische und emotional aufgeladene Begriffe wie „Pro-Life“ oder „Pro-Choice“ verzichten und die an der Debatte beteiligten Personen stattdessen jeweils als „Verfechter“ oder „Befürworter“ und „Gegner“ eines Rechts auf Abtreibung bezeichnen.

### **(1.1) Anmerkungen zu angrenzenden Fragestellungen**

Wie bereits erwähnt, ergeben sich im Rahmen dieser Debatte viele weitere Themenkomplexe, die selbstverständlich ebenfalls ihre Berechtigung haben, aber

mit der Frage nach dem Lebensrecht ungeborener Menschen nicht direkt in Verbindung stehen. Diese zusätzlichen Fragestellungen möchte ich daher bewusst aus der nachfolgenden Diskussion ausklammern, jedoch an dieser Stelle zumindest kurz einige mir wichtig erscheinende Punkte adressieren.

Mein Ziel ist ausdrücklich nicht, die politische Debatte anzuheizen oder irgendjemanden persönlich anzugreifen. Insbesondere ist es nicht meine Absicht, Frauen, die aufgrund einer Notlage oder äußerem Druck einen Schwangerschaftsabbruch haben durchführen lassen, zu stigmatisieren oder zu verurteilen. Auch wenn diese Umstände an der grundsätzlichen moralischen Bewertung eines Schwangerschaftsabbruchs nichts ändern, ist die Frage nach der subjektiven Verantwortlichkeit und Schuldfähigkeit – eine Frage, die sich natürlich nur stellt, wenn man einen Schwangerschaftsabbruch als unzulässig ansieht – im Einzelfall oft sehr viel komplexer und schwieriger zu beantworten. Welches Wissen hatte die Frau über den Sachverhalt einer Schwangerschaft und den Abbruch? Welche Unterstützung hat sie im privaten Umfeld und von der Gesellschaft erhalten? Welchen Einfluss hatten der Vater und das direkte Umfeld, Personen in Beratungsstellen sowie diejenige Person, die den Schwangerschaftsabbruch durchgeführt hat? Dies sind alles wichtige Fragen, deren Beantwortung in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle spielt.

Ich habe zudem keinen Zweifel daran, dass eine Vielzahl derjenigen, die einen Schwangerschaftsabbruch für gerechtfertigt halten, diese Position aufgrund von aus ihrer Sicht überzeugenden Gründen vertreten und dabei maßgeblich das körperliche und seelische Wohl von meist ungewollt schwangeren Frauen – vor allem in medizinisch oder sozial schwierigen Situationen – im Blick haben. Ich möchte daher an dieser Stelle betonen, dass die Situation betroffener Frauen ebenso ernst zu nehmen ist wie der Schutz ihrer ungeborenen Kinder. Die psychische sowie physische Gesundheit der Mutter, sowohl vor als auch nach der Geburt, ist nicht weniger wichtig als die ihres heranwachsenden Kindes. Allein ein Verbot von Abtreibungen wird somit sicher keine Lösung für die vielfältigen zu Grunde liegenden Probleme in diesem Zusammenhang sein. Es braucht fraglos ebenso unbürokratisch zugängliche und flächendeckend verfügbare

Hilfsangebote, die verlässliche Perspektiven sowohl für die Zukunft betroffener Frauen als auch für ihre Kinder bieten. Die von mir in dieser Abhandlung vertretene These ist daher, dass die Schutzrechte von Mutter und Kind gleichberechtigt sind und nicht gegeneinander ausgespielt werden dürfen.

In diesem Zusammenhang wird von Verfechtern eines Rechts auf Abtreibung oft eingewandt, dass ein Verbot von Abtreibungen die tatsächliche Zahl an Abtreibungen ohnehin nicht reduzieren würde. Stattdessen würde durch die Inanspruchnahme von illegalen und „unsicheren“ Abtreibungen nur die Sterblichkeitsrate von ungewollt schwangeren Frauen ansteigen. Zudem würden diejenigen Frauen, die ihr Kind aufgrund eines Abtreibungsverbots oder einer verpassten gesetzlich geregelten Frist trotzdem austragen, in der Folge häufiger unter psychischen Problemen leiden als jene, denen eine Abtreibung gewährt wurde. Das Problem hierbei ist jedoch nicht nur, dass die Erhebung zuverlässiger und aussagekräftiger Daten zu diesen Fragestellungen mit vielen Schwierigkeiten verbunden ist, sondern dass die verfügbaren Daten sogar das Gegenteil nahelegen scheinen.

Der Arzt und Philosoph Calum Miller hat dazu mehrere Studien ausgewertet und kommt dabei zu den nachfolgenden Ergebnissen:<sup>8</sup> In wohlhabenden Ländern mit einer Gesetzgebung, die Schwangerschaftsabbrüche stark einschränkt oder verbietet, gibt es tatsächlich nur sehr wenige Todesfälle, die auf einen illegalen Schwangerschaftsabbruch zurückgeführt werden können. In Malta, einem der wenigen Länder, in dem eine Abtreibung ohne eine kriminelle oder schwerwiegende medizinische Indikation komplett verboten ist, gab es seit 2011 keine einzige Todesursache in diesem Zusammenhang<sup>9</sup>, und Polen, ebenfalls ein Land mit einem sehr restriktiven Abtreibungsgesetz, hat eine der niedrigsten

---

<sup>8</sup> Vgl. Calum Miller, *Maternal Mortality from Induced Abortion in Malawi: What Does the Latest Evidence Suggest?*, in: *Int. J. Environ. Res. Public Health* 18 (2021), 10506.

<sup>9</sup> Vgl. Directorate for Health Information & Research, *National Obstetric Information System*, 2019, S. 25, [https://deputyprimeminister.gov.mt/en/dhir/Documents/rpt\\_NOIS\\_19\\_Annual\\_finalz.pdf](https://deputyprimeminister.gov.mt/en/dhir/Documents/rpt_NOIS_19_Annual_finalz.pdf), abgerufen am 22.07.2022.

Müttersterblichkeitsraten der Welt<sup>10</sup>. In weniger wohlhabenden Ländern mit liberalen Abtreibungsgesetzen gibt es hingegen viele Todesfälle durch Abtreibungen (z. B. Ruanda, Äthiopien oder Ghana). Wenn Abtreibung legalisiert wird, bleiben nach der aktuellen Datenlage zudem zunächst sowohl die Müttersterblichkeit als auch die Sterblichkeit durch Schwangerschaftsabbrüche fast immer unverändert. Tatsächlich hat die Legalisierung in den meisten Ländern, in denen Studien zur Legalisierung durchgeführt wurden, nicht zu einem Rückgang der illegalen Abtreibungen geführt. Sie hat meist lediglich zu einem Anstieg der legalen Abtreibungen bei Frauen geführt, die andernfalls nicht abgetrieben hätten. In einigen wenigen Fällen stiegen Mortalität und Morbidität nach der Liberalisierung der Abtreibungsgesetze sogar an (beispielsweise war dies in den Niederlanden, Ruanda und Äthiopien der Fall). In Ländern, in denen ein Schwangerschaftsabbruch verboten ist, geht hingegen sowohl die Mütter- als auch die Abtreibungssterblichkeit allmählich zurück.<sup>11</sup> Insgesamt legen die Daten damit nahe, dass die Sterblichkeit von Frauen nach einem Schwangerschaftsabbruch oder bei Schwangerschaftskomplikationen nicht vom rechtlichen Status des Abbruchs abhängt, sondern von der Qualität der geburtshilflichen Notfallversorgung.

Ebenso gibt es eine Studie, die zu dem Ergebnis kommt, dass die große Mehrheit der Frauen, denen eine Abtreibung aus rechtlichen Gründen verweigert wurde, das Kind bis zum Ende austrug und keine illegale Abtreibung vornehmen ließ.<sup>12</sup> Diana Greene Foster, eine Verfechterin des Rechts auf Abtreibung, Mitautorin der genannten Studie sowie Hauptautorin der populären, aber methodisch umstrittenen Turnaway-Studie<sup>13</sup>, weist ebenfalls darauf hin, dass es falsch ist zu behaupten, dass ein Abtreibungsverbot die Zahl der Abbrüche nicht reduzieren

---

<sup>10</sup> Vgl. Statista, Maternal Mortality Rates Worldwide in 2019, by Country, <https://www.statista.com/statistics/1240400/maternal-mortality-rates-worldwide-by-country/>, abgerufen am 22.07.2022.

<sup>11</sup> Vgl. Calum Miller, Maternal Mortality from Induced Abortion in Malawi: What does the latest Evidence suggest?, in: Int. J. Environ. Res. Public Health 18 (2021), 10506, S. 4-5.

<sup>12</sup> Vgl. M. Antonia Biggs/Ushma D. Upadhyay/Charles E. McCulloch/Diana G. Foster, Women's Mental Health and Well-being 5 Years After Receiving or Being Denied an Abortion. A Prospective, Longitudinal Cohort Study, in: AMA Psychiatry 74 (2017), S. 169-178.

<sup>13</sup> Vgl. David C. Reardon, The Embrace of the Proabortion Turnaway Study: Wishful Thinking? or Willful Deceptions?, in: Linacre Q. 85 (2018), S. 204-212.

würde.<sup>14</sup> Davon abgesehen zeigt auch die Erfahrung in anderen Bereichen, dass nicht eine Freigabe, sondern ein Verbot zu einem Rückgang eines bestimmten Verhaltens führt, weil es das Unrechtsbewusstsein schärft und viele Bürger aus Prinzip eher nicht geneigt sind, gegen ein Gesetz zu verstoßen, wenn damit entsprechende Sanktionen verbunden sind.

Darüber hinaus weist die Datenlage darauf hin, dass Frauen, die abtreiben, keine bessere psychische Gesundheit aufweisen als jene, die eine ungewollte Schwangerschaft fortsetzen und austragen.<sup>15</sup> Auf diesen Sachverhalt wird beispielsweise auch in den offiziellen Richtlinien des „Royal College of Obstetricians and Gynaecologists“ hingewiesen.

„Frauen, die ungewollt schwanger sind, sollten darüber informiert werden, dass sie nachweislich nicht mehr oder weniger wahrscheinlich unter negativen psychischen Folgen leiden, unabhängig davon, ob sie einen Schwangerschaftsabbruch vornehmen lassen oder die Schwangerschaft fortsetzen und austragen.“<sup>16</sup>

David M. Fergusson, Psychologe und ebenfalls Verfechter eines Rechts auf Abtreibung, kommt nach Auswertung einer 30-jährigen Langzeitstudie sogar zu folgendem Ergebnis:

„In diesem Artikel haben wir anhand umfangreicher Daten [...] die Zusammenhänge zwischen einer Reihe von Schwangerschaftsausgängen (Schwangerschaftsabbruch, Schwangerschaftsverlust, ungewollte

---

<sup>14</sup> Vgl. Diana Greene Foster, Stop Saying That Making Abortion Illegal Won't Stop People From Having Them, Rewire News Group (2018), <https://rewirenewsgroup.com/article/2018/10/04/stop-saying-that-making-abortion-illegal-doesnt-stop-them>, abgerufen am 09.07.2022.

<sup>15</sup> Vgl. David Fergusson, Does Abortion reduce the mental health Risks of unwanted or unintended Pregnancy? A Re-Appraisal of the Evidence, in: Aust N Z J Psychiatry 47 (2013), S. 819-827.

<sup>16</sup> Royal College of Obstetricians and Gynaecologists Guidelines, The Care of Women Requesting Induced Abortion. Evidence-based Clinical Guideline Number 7, S. 10, [https://www.rcog.org.uk/media/nwcjrf0o/abortion-guideline\\_web\\_1.pdf](https://www.rcog.org.uk/media/nwcjrf0o/abortion-guideline_web_1.pdf), abgerufen am 09.07.22, meine Übers.

Schwangerschaft, die zu einer Lebendgeburt führte, und andere Lebendgeburten) und häufigen psychischen Erkrankungen wie Depressionen, Angstzuständen, Suizidalität und Substanzmissbrauchsstörungen untersucht. Das wichtigste Ergebnis dieser Analyse ist, dass selbst nach umfassender Kontrolle für prospektiv und simultan gemessene Störfaktoren bei Frauen, die einen Schwangerschaftsabbruch haben durchführen lassen, die Raten psychischer Probleme etwa 30 % höher waren als bei anderen Frauen. Obwohl die Raten aller Arten von Störungen bei Frauen, die einen Schwangerschaftsabbruch vornehmen ließen, höher waren, waren die am stärksten mit einem Schwangerschaftsabbruch assoziierten Erkrankungen Angststörungen und Substanzmissbrauchsstörungen. Im Gegensatz dazu war kein anderer Ausgang einer Schwangerschaft (Fehlgeburt, Lebendgeburt nach einer ungewollten Schwangerschaft oder einer Schwangerschaft mit anfänglicher negativer Reaktion und andere Lebendgeburten) durchweg mit einem signifikant erhöhten Risiko für psychische Probleme verbunden.<sup>17</sup>

Tatsächlich wünschten sich selbst gemäß der umstrittenen Turnaway-Studie 96 % der Frauen, denen eine Abtreibung verweigert wurde, fünf Jahre nach der Geburt ihres Kindes nicht mehr, dass sie eine Abtreibung hätten haben können (die restlichen 4 % waren sich diesbezüglich unsicher). Diese Gruppe ist damit sogar prozentual geringfügig größer als die jener Frauen, die angaben, dass eine Abtreibung für sie die richtige Entscheidung war.<sup>18</sup> Außerdem räumt auch Foster ein,

---

<sup>17</sup> David M. Fergusson/L. John Horwood/Joseph M. Boden, Abortion and Mental Health Disorders: Evidence from a 30-year longitudinal Study, in: *The British Journal of Psychiatry* 193 (2008), S. 444–451, hier S. 449, meine Übers., Vgl. Auch E. Karalis/V. M. Ulander/A. M. Tapper/M. Gissler, Decreasing mortality during pregnancy and for a year after while mortality after termination of pregnancy remains high: A population-based register study of pregnancy-associated deaths in Finland 2001-2012. *British Journal of Obstetrics and Gynaecology* 124(7) (2017), S. 1115–2.

<sup>18</sup> Vgl. Diana Greene Foster (Hg.), *The Turnaway Study: Ten Years, a Thousand Women, and the Consequences of Having—or Being Denied—an Abortion*, New York, 2021.

dass die Verweigerung einer Abtreibung keine nachweisbaren negativen Auswirkungen auf die psychische Gesundheit der Frauen hat.

„Das Austragen einer ungewollten Schwangerschaft bis zum Ende wurde nicht mit psychischen Schäden in Verbindung gebracht. [...] Ich hatte erwartet, dass das Aufziehen eines ungewollten Kindes mit Depressionen oder Angstzuständen verbunden sein könnte. Aber das entspricht nicht dem, was wir langfristig herausgefunden haben. [...] Frauen sind widerstandsfähig gegenüber dieser Erfahrung [...], zumindest was ihre psychische Gesundheit betrifft. [...] Die Symptome von Depressionen und Angstzuständen bei Frauen werden nach einer ungewollten Schwangerschaft langsam gelindert, unabhängig davon, ob die Schwangerschaft in einer Abtreibung oder einer Geburt endet. [...] Die meisten der abgewiesenen Frauen berichteten im Laufe der Zeit, dass sie froh waren, dass sie das Baby bekommen hatten.“<sup>19</sup>

Doch selbst, wenn sich all diese Forschungsergebnisse als unbegründet oder gar falsch herausstellen sollten und sich ein Verbot von Abtreibungen insgesamt tatsächlich negativer auf die Gesundheit ungewollt schwangerer Frauen auswirken sollte als die Inanspruchnahme einer Abtreibung, räumen auch angesehene Verfechter eines Rechts auf Abtreibung, wie beispielsweise die Philosophin Mary Anne Warren, unmissverständlich und meiner Ansicht nach zu Recht ein, dass dieser Sachverhalt für die Debatte im Kern nicht entscheidend ist.

„Die Tatsache, dass die Einschränkung des Zugangs zu Abtreibungen tragische Nebenwirkungen hat, zeigt nicht, dass die Einschränkungen ungerechtfertigt sind, da das vorsätzliche Töten einer unschuldigen Person [um das es sich aus Sicht der Gegner eines Rechts auf

---

<sup>19</sup> Diana Greene Foster (Hg.), *The Turnaway Study: Ten Years, a Thousand Women, and the Consequences of Having—or Being Denied—an Abortion*, New York, 2021, S. 109+127, meine Übers.

Abtreibung ja handelt, wie Warren selbstverständlich weiß; JG] unabhängig von den Folgen eines Verbots falsch ist.“<sup>20</sup>

Als letzten Punkt möchte ich noch einige Bemerkungen zu den Rechten von Frauen anfügen. Es steht für mich außer Frage, dass unsere Gesellschaft es Frauen und Männern gleichermaßen ermöglichen sollte, sich entsprechend ihren Interessen und Begabungen zu verwirklichen und sich zum Wohl der Gemeinschaft einzubringen. Dazu gehört neben der Chancengleichheit bezüglich Bildung und Beruf in jedem Fall auch die gleiche Entlohnung für dieselbe Arbeit. Aus der biologischen Tatsache, dass nur Frauen schwanger werden können und eine Gesellschaft nur fortbestehen kann, wenn Frauen auch tatsächlich Kinder bekommen, folgt jedoch, dass viele Frauen einen nicht unerheblichen Teil ihrer Lebenszeit und Energie mit dieser Aufgabe verbringen.

Die Sicherung der Geschlechtergerechtigkeit halten manche Verfechter eines Rechts auf Abtreibung jedoch für ein solch hohes Gut, dass ihrer Ansicht nach ein Schwangerschaftsabbruch sogar unabhängig vom moralischen Status des ungeborenen Menschen erlaubt sein muss. Die Rechtswissenschaftlerin Kate Greasley, selbst eine Verfechterin des Rechts auf Abtreibung bis zur Geburt, weist jedoch zu Recht darauf hin, dass bei Nichtbeachtung des moralischen Status des ungeborenen Menschen auch Infantizid, d. h. das Töten geborener Kinder, erlaubt sein müsste.

„Es ist nicht in erster Linie die Schwangerschaft, sondern die *Kindererziehung* [Hervorhebung im Original], die Frauen sozial zu benachteiligen und ihre Unabhängigkeit vom Mann zu beschneiden droht. Deshalb behindern Gesetze, die die Tötung geborener Kinder in allen Altersstufen verbieten, in denen sie noch wesentlich abhängig sind, ebenfalls die Gleichberechtigung der Geschlechter, sofern Frauen sich ansonsten auf diese Weise emanzipieren könnten. Frauen könnten

---

<sup>20</sup> Mary Anne Warren, On the Moral and Legal Status of Abortion, in: The Monist 57 (1973), S. 43-61, hier S. 44, meine Übers.

wahrscheinlich eine bessere Gleichstellung mit Männern erreichen, wenn sie ihre geborenen Kinder jederzeit töten lassen könnten. Aber es ist undenkbar, dass das Interesse an der Gleichstellung der Geschlechter jemals stark genug sein könnte, um dies zu rechtfertigen. [...] Wenn man also davon ausgeht, dass der Fötus eine Person ist, reicht das Interesse an der Gleichstellung der Geschlechter nicht aus, um zu zeigen, dass eine Abtreibung moralisch gerechtfertigt ist.“<sup>21</sup>

Es sind meiner Überzeugung nach daher sowohl die Väter als auch die Gesellschaft insgesamt gefordert, für einen angemessenen Ausgleich zu sorgen und diese Aufgabe von Frauen sowohl ideell als auch finanziell in gebührendem Maße zu würdigen. Frauen sollten dadurch gegenüber Männern jedenfalls keine monetären und sozialen Nachteile erfahren. Um dies zu ermöglichen, können beispielsweise flexible Arbeitszeitmodelle für alle Geschlechter ein hilfreicher Baustein sein, und natürlich sollten sich auch die Väter mit dem gleichen Engagement wie die Mütter an der Erziehung und Betreuung ihrer Kinder beteiligen.

Ebenso steht für mich außer Frage, dass jede Frau das unverfügbare Recht hat, darüber zu entscheiden, ob und mit wem sie Geschlechtsverkehr haben möchte. Ich habe auch keinerlei Zweifel daran, dass sowohl mündige Männer als auch Frauen gleichermaßen prinzipiell dazu in der Lage sind, eigene selbstbestimmte und informierte Entscheidungen zu treffen. Die entscheidende Frage ist jedoch, ob es ein Recht auf „reproduktive Selbstbestimmung“ gibt, welches die schwangere Frau dazu berechtigt, einen bereits existierenden ungeborenen Menschen absichtlich zu töten oder töten zu lassen. Es ist die Bejahung dieser Frage, die ich für falsch halte und deren affirmative Begründungen ich in dieser Abhandlung argumentativ kritisieren möchte.

---

<sup>21</sup> Kate Greasley, *Arguments about Abortion: Personhood, Morality, and Law*, Oxford, 2017, S. 99, meine Übers.

## (1.2) Inhaltsübersicht

Zum Einstieg in die Diskussion werde ich zunächst eine Fassung des grundlegenden Arguments für das Recht auf Leben aller Menschen formulieren und kurz erläutern, welche zwei prinzipiellen Einwände dagegen erhoben werden können. Daran anschließend diskutiere ich die Frage, wodurch ein Mensch zu existieren beginnt, und argumentiere für die These, dass aufgrund biologischer und metaphysischer Erwägungen die Empfängnis, als metaphysisches Phänomen mit unterschiedlicher biologischer Ausprägung, als der Beginn eines neuen individuellen menschlichen Wesens angesehen werden sollte. Dabei gehe ich ebenfalls auf die wichtigsten Einwände gegen meine Position ein und begründe, weshalb ich diese Gegenargumente für nicht stichhaltig erachte.

Im 4. Kapitel werde ich dann einen der zentralen Einwände gegen mein Ausgangsargument in seinen stärksten Ausprägungen darstellen und die diesem Einwand zu Grunde liegenden Thesen kritisch bewerten. Grundlegend hierbei sind verschiedene funktionale Konzepte, die besagen, dass nicht alle Menschen Personen mit einem Recht auf Leben sind. Der Mensch wird bei dieser Sichtweise erst dann (oder wieder) zu einer Person, wenn das qualitative Niveau von bestimmten mentalen und kognitiven Fähigkeiten eine definierte Schwelle erreicht. Daran anschließend erörtere ich, welche generellen konzeptionellen Probleme ich bei diesen Ansätzen sehe. Dabei argumentiere ich für die These, dass alle diese Konzepte, die zur Legitimierung eines Schwangerschaftsabbruchs vorgebracht werden, implizit auch Infantizid sowie das Töten von entsprechend geistig schwer geschädigten Menschen rechtfertigen, sofern diese die für moralisch relevant erachteten Kriterien für ein Recht auf Leben nicht (mehr) erfüllen. Diese nach wie vor mehrheitlich als inakzeptabel angesehene Schlussfolgerung kann nur vermieden werden, indem das für ein Recht auf Leben geforderte Niveau dieser Befähigungen so weit abgesenkt wird, dass dadurch auch Tiere mit im Vergleich zu Neugeborenen gleichen oder höheren mentalen und kognitiven Fähigkeiten, wie z. B. Ratten, Schweine oder Hühner, erfasst werden. Daraus folgt wiederum, dass diesen Tieren *dieselben* Schutzrechte wie dem Menschen zuerkannt werden müssten – eine Schlussfolgerung, die sicher ebenfalls nur wenige Menschen zu akzeptieren

bereit sind und die ich weder theoretisch für akzeptabel noch praktisch für durchsetzbar halte.

Danach stelle ich diesen funktionalen Konzepten eine substanzbasierte Konzeption gegenüber. Bei dieser Sichtweise konstituieren sich Personsein und damit ein Recht auf Leben dadurch, dass ein Wesen eine rationale Natur aufweist. Dies bedeutet, dass es zu einer Art oder Spezies gehört, deren gesunde Mitglieder das intrinsische Vermögen aufweisen, unter lebensfreundlichen Bedingungen die für die speziesspezifische Natur konstitutive Veranlagung zur Ausbildung von rationalen und moralischen Befähigungen zur Entfaltung zu bringen. Infolgedessen wird auch das Gedeihen eines solchen Wesens im Regelfall entscheidend durch den Gebrauch dieser Befähigungen bestimmt. Entsprechend dieser Sichtweise wird ein Mensch somit nicht erst dann zu einem rationalen Wesen und damit zu einer Person, wenn er diese Fähigkeiten mit einem geforderten Niveau erlangt hat und unmittelbar ausüben kann. Er ist vielmehr mit Beginn seiner Existenz und damit in jedem Stadium seiner Entwicklung ein rationales Wesen, da seine rationale Natur sich wahrscheinlich, wenn auch nicht notwendigerweise, bei der Entwicklung zu einem ausgewachsenen Menschen entfalten und verwirklichen wird. Zum Ende dieses Kapitels verteidige ich diese Sichtweise wieder gegen die wichtigsten mir bekannten Einwände.

Kapitel 6 greift schließlich den zweiten zentralen Einwand in Form des Rechts auf körperliche Selbstbestimmung auf, welcher die Frage nach dem Personsein des ungeborenen Menschen zu umgehen versucht. Ausgangspunkt ist in diesem Fall ein Analogieargument der Philosophin Judith Jarvis Thomson. Neben den eher populäreren Einwänden argumentiere ich auf Grundlage von verschiedenen ethischen Grundprinzipien für die These, dass dieses Argument, selbst wenn man die Analogie für das Argument zugesteht, fehlschlägt, und zeige auf, welche weiteren moralisch problematischen Implikationen sich aus den darin propagierten Annahmen ergeben.

Abschließend fasse ich die Schlussfolgerungen aus den vorherigen Kapiteln zusammen und schließe meine Ausführungen mit einem letzten pragmatisch historischen Argument ab.

## (2) Das grundlegende Argument für das Recht auf Leben aller ungeborenen Menschen

Das nachfolgende Argument fußt auf der wohl kaum kontroversen These, dass wenn jemand Sie jetzt, d. h. zum Zeitpunkt da Sie diesen Text lesen, absichtlich töten würde, dies unzulässig wäre und diese Person dadurch eine schwere Straftat begangen hätte. Wenn andere Menschen daher die Pflicht haben, Sie nicht vorsätzlich zu töten, dann folgt daraus, dass Sie ein Recht auf Leben haben. Die meisten Menschen halten außerdem auch das Prinzip der Gleichberechtigung für zutreffend – zumindest bezüglich grundlegender Schutzrechte. Wenn Sie somit ein Recht auf Leben haben, dann haben nach diesem Grundsatz auch andere Menschen dieses Recht. Die entscheidende Frage ist daher, wann und wodurch Sie dieses Recht auf Leben erlangt haben.

Die Fähigkeit, diesen Text lesen zu können, ist beispielsweise sicherlich eine hinreichende Bedingung dafür, ein Recht auf Leben zu haben. Es dürfte somit kaum einen Zweifel daran geben, dass Sie und ich dieses Recht bereits gestern, vorgestern und auch im Jahr davor hatten. Doch wann und wodurch haben wir es erlangt? War es in dem Moment, in dem wir zum ersten Mal unser eigenes Leben zu schätzen wussten? Oder als wir geboren wurden? Oder als wir im Mutterleib zum ersten Mal einen einfachen Wunsch oder ein Verlangen verspürten? Begann es, als wir fähig waren, außerhalb des Körpers unserer Mutter zu überleben? Oder noch früher, als eine Zwillingsteilung unmöglich wurde oder sogar schon bei der Empfängnis? Welches sind die Voraussetzungen, um dieses Recht zu erlangen, und können wir es auch wieder verlieren, wenn wir bestimmte Fähigkeiten irreversibel oder vielleicht auch nur reversibel verlieren? Die Antworten auf diese Fragen spielen eine zentrale Rolle in der Diskussion über die Zulässigkeit von Schwangerschaftsabbrüchen.

Nach der hier von mir vertretenen Sichtweise sind alle Menschen Personen, denen unabhängig von ihrem Alter, ihrer Abhängigkeit, ihrem Gesundheitszustand sowie der Ausprägung und dem Entwicklungsstand ihrer körperlichen und geistigen Fähigkeiten die gleiche Würde mit den gleichen Schutzrechten zukommt.

Diese Würde umfasst das Recht auf Leben und Unversehrtheit, das nur durch eigenes schwerwiegendes Verschulden gegebenenfalls verwirkt werden kann (ein Beispiel für ein solches Verschulden wäre die Beteiligung an einem Angriffskrieg, bei dem das angegriffene Land das Recht hat, in einem Akt der Selbstverteidigung Soldaten der gegnerischen Seite zu töten, um die eigene Integrität und das Leben seiner Bürger zu schützen). Diese Schutzrechte, die einer Person und damit einem Wesen mit einem „unüberbietbaren“ oder „höchsten“ moralischen Status zukommen, bezeichne ich nachfolgend abgekürzt als RLU-Würde (RLU = Recht auf Leben und Unversehrtheit). Eine ausführliche Erläuterung und Begründung dieser These folgt in Kapitel 5.

Ausgehend von dieser Sichtweise begann unser Recht auf Leben mit dem Beginn unserer Existenz als biologische Organismen, und sofern wir keine entsprechend schwerwiegenden moralisch verwerflichen Taten begangen haben, bleiben uns dieses sowie alle damit in Verbindung stehenden Schutzrechte bis zum Ende unserer Existenz erhalten. Sie und mich absichtlich zu töten, wäre daher sowohl heute als auch gestern und bis zurück zum Zeitpunkt, an dem wir zu existieren begannen, moralisch falsch und unzulässig. Die Begründung der These, dass ein Schwangerschaftsabbruch ausnahmslos moralisch falsch und unzulässig ist, kann auf Grundlage dieser Konzeption somit folgendermaßen formuliert werden ((PX) = Prämisse/Behauptung X, (SX) = Schlussfolgerung X):

**(P1)** Einen unschuldigen oder schuldunfähigen Menschen absichtlich – d. h. entweder als Mittel zum Zweck oder als Selbstzweck – direkt oder indirekt zu töten, ist ausnahmslos moralisch falsch und unzulässig.

**(P2)** Ein ungeborener Mensch ist ein unschuldiger bzw. schuldunfähiger Mensch.

**(S1)** Einen ungeborenen Menschen absichtlich direkt oder indirekt zu töten, ist ausnahmslos moralisch falsch und unzulässig.

**(P3)** Ein Schwangerschaftsabbruch ist eine Handlung, bei der ein ungeborener Mensch absichtlich direkt oder indirekt getötet wird.

**(S2)** Ein Schwangerschaftsabbruch ist ausnahmslos moralisch falsch und unzulässig.

Wer die Schlussfolgerung dieses Arguments vermeiden möchte, muss wenigstens eine der Prämissen ablehnen. Wirklich kontrovers dürfte vermutlich jedoch nur (P1) sein. Um diese Prämisse zu verneinen, sind zwei Strategien möglich. Zum einen kann man zwischen Menschen und Personen unterscheiden. Dabei muss ein Bündel von moralisch relevanten Eigenschaften oder Befähigungen, die für Personsein notwendig gegenwärtig vorhanden sein müssen, so begründet definiert werden, dass manche oder alle ungeborenen sowie eventuell auch einige geborene Menschen davon ausgeschlossen werden. (P1) schließt in diesem Fall daher nicht alle biologischen Menschen ein, sondern nur diejenigen, welche die entsprechend festgelegten Kriterien erfüllen. Zum anderen kann man zwar zugestehen, dass auch jeder ungeborene Mensch eine Person ist, die Frau aber ein Recht auf körperliche Selbstbestimmung hat, durch welches unter bestimmten Umständen auch die Herbeiführung des Todes einer unschuldigen Person legitimiert werden kann.

Um die Tragfähigkeit dieser zwei Strategien zu prüfen, werde ich zunächst verschiedene vorgeschlagene Eigenschaften und Befähigungen, die ein Recht auf Leben begründen sollen, bezüglich ihrer moralischen Relevanz bewerten und die sich daraus ergebenden Implikationen aufzeigen. Danach werde ich dieses funktionale Konzept des „Personsein durch Erwerb“ dem substanzbasierten Konzept des „Personsein durch Veranlagung“ gegenüberstellen. Anschließend werde ich die zweite Strategie prüfen. Dazu werde ich auf Grundlage des bereits angesprochenen Analogiearguments die Relevanz des Rechts auf reproduktive und körperliche Selbstbestimmung in diesem Zusammenhang diskutieren und die diesem Argument zu Grunde liegenden Prinzipien kritisch bewerten.

### (3) Wann beginnt ein Mensch zu existieren?

Bevor etwas über den moralischen Status des Menschen ausgesagt werden kann, müssen zunächst folgende zwei Fragen geklärt werden: Was macht einen Menschen zum Menschen und wann beginnt er zu existieren? Dies sind sowohl metaphysische als auch naturwissenschaftliche Fragen, die unabhängig von moralphilosophischen Überlegungen zu beantworten sind. Unter Anatomen und Zellbiologen besteht dabei mehrheitlich der Konsens, dass der Mensch ein Organismus mit einem spezifischen Erbgut ist. Seine Existenz beginnt daher im Regelfall durch die Fertilisation (Befruchtung) und damit durch die Verschmelzung von Eizelle und Spermium<sup>22</sup>.

„Es muss betont werden, dass das Leben an sich, und damit auch das menschliche Leben, eine Kontinuität aufweist, sodass die Frage ‚Wann beginnt (menschliches) Leben?‘ in Bezug auf die Ontogenese bedeutungslos ist. Obwohl das Leben ein kontinuierlicher Prozess ist, ist die Fertilisation jedoch ein kritischer Meilenstein, weil dadurch unter gewöhnlichen Umständen ein neuer, genetisch unterscheidbarer menschlicher Organismus gebildet wird.“<sup>23</sup>

„Die Entwicklung eines Menschen beginnt mit der Befruchtung. Eine männliche und eine weibliche Keimzelle, ein Spermium und eine Oozyte, vereinigen sich zu einem neuen Organismus, der Zygote.“<sup>24</sup>

„Fast alle höheren Tiere beginnen ihr Leben aus einer einzigen Zelle, der befruchteten Eizelle (Zygote). [...] Der Zeitpunkt der Befruchtung

---

<sup>22</sup> Vgl. Steven A. Jacobs, Biologists' Consensus on 'When Life Begins', SSRN: [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=3211703](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3211703), abgerufen am 09.07. 2022.

<sup>23</sup> Ronan O'Rahilly/Fabiola Müller, Human Embryology & Teratology, Hoboken (New Jersey), 2. Aufl. 1996, S. 8, meine Übers.

<sup>24</sup> Thomas W. Sadler, Medizinische Embryologie: Die normale menschliche Entwicklung und ihre Fehlbildungen, Stuttgart, 10. Aufl. 2003, S. 2.

stellt den Ausgangspunkt in der Lebensgeschichte oder Ontogenese des Individuums dar.“<sup>25</sup>

„Die naturwissenschaftliche Antwort ist, dass der Embryo vom Zeitpunkt der Befruchtung an aufgrund seiner menschlichen Chromosomenkonstitution ein menschliches Wesen ist. Die Zygote ist der Beginn der Entwicklung des Menschen.“<sup>26</sup>

Dabei ist die Produktion und globale Integration von unterschiedlichen Zelltypen zu einem funktionalen und sich selbst erhaltenden Ganzen das entscheidende Kennzeichen eines sich entwickelnden Organismus. Es ist dieses Verhalten, durch welches er sich von Körperzellen oder anderem Gewebe unterscheidet<sup>27</sup>. Mit der Zygote beginnt daher die Existenz eines individuellen Organismus, welcher kraft seiner Natur darauf ausgerichtet ist, zu wachsen, sich zu entwickeln und sich selbst zu erhalten. Nach Oderberg können lebende von nicht-lebenden Entitäten in metaphysischer Hinsicht zudem folgendermaßen abgegrenzt werden:

„Lebende Entitäten sind im Gegensatz zu nicht-lebenden Entitäten zu immanenter Verursachung fähig: Dies ist eine Art der Verursachung, die mit dem Akteur beginnt und im Akteur um des Akteurs willen endet. Transiente Verursachung hingegen ist die Verursachung einer Entität oder eines Ereignisses (oder Zustands, Prozesses usw.) durch eine andere Entität, wobei die Wirkung in ersterer endet.“<sup>28</sup>

Nur Lebewesen sind demnach zur bewussten oder unbewussten Hervorbringung von Prozessen fähig, die in ihrer Summe dem Verursacher selbst

---

<sup>25</sup> Bruce M. Carlson, Patten's Foundations of Embryology, New York City 1996, S. 3, meine Übers.

<sup>26</sup> Keith L. Moore, T.V.N. Persaud/Mark G. Torchia, Before We Are Born: Essentials of Embryology, Philadelphia 8. Aufl. 2013, S. 327, meine Übers.

<sup>27</sup> Vgl. Maureen L. Condic, A Biological Definition of the Human Embryo, in: Stephen Napier (Hg.), Persons, Moral Worth, and Embryos: A Critical Analysis of Pro-Choice Arguments, Dordrecht, 2011, S. 211-235, hier S. 213-214.

<sup>28</sup> David S. Oderberg, Real Essentialism, London, 2009, S. 180, meine Übers.

zugutekommen und damit der Aufrechterhaltung, dem Wohl und der Entfaltung des einzelnen Organismus als Ganzes dienen. Genau aufgrund dieser Fähigkeit können sich die Dinge für einen Organismus „gut“ oder „schlecht“ entwickeln. Ein nicht lebendes Objekt, wie beispielsweise ein Stein, kann hingegen immer nur Verursacher eines Ereignisses sein, dessen Wirkung in einem anderen Objekt endet. Er kann nicht um seiner selbst willen in einer Weise agieren, die für sein Dasein als Stein förderlich und existenzhaltend ist.

Es ist unbezweifelbar, dass die Fertilisation ein Prozess ist und sich somit über einen (kurzen) Zeitraum und nicht in einem Augenblick oder zu einem mathematisch exakt ermittelbaren Zeitpunkt ereignet. Diese Unschärfe betrifft allerdings alle Vorgänge, die empirisch beobachtbar sind. Selbst die beste Zeitlupenkamera kann nicht den einen exakten mathematischen Moment erfassen, bei dem ich eine Taste auf meiner Computertastatur tatsächlich drücke. Trotzdem ist es offensichtlich korrekt zu sagen, dass ich um 22:10:15 Uhr die Taste „E“ gedrückt habe. Ein solcher Zeitpunkt kann somit auch für eine erfolgte Fertilisation genannt werden. Diese beginnt mit dem Eindringen des Spermiums in die Eizelle, wobei bereits mit der Verschmelzung der Gameten eine substantiell neue Entität, die Zygote, zu existieren beginnt und mit Abschluss der zweiten Meiose-Phase das endgültige Genom ausgebildet ist<sup>29</sup>.

Es gibt somit eine scharfe Diskontinuität zwischen Spermium, Eizelle und Zygote, was unter anderem dadurch ersichtlich ist, dass zwei individuelle Entitäten nicht mit einer Entität identisch sein können.<sup>30</sup> Die Zygote ist ein neuer menschlicher Organismus mit dem intrinsischen Vermögen, in einem wechselseitigen Interaktionsprozess mit der uterinen Umgebung, die Produktion von unterschiedlichen Zelltypen nach einem globalen, kohärenten Muster zu koordinieren, das auf die Ausbildung eines funktionell integrierten, sich selbst erhaltenden Körpers

---

<sup>29</sup> Vgl. Samuel B. Condic, Maureen L. Condic, *Human Embryos, Human Beings: A Scientific and Philosophical Approach*, Danvers, 2018, S. 113

<sup>30</sup> Für eine Kritik der These, dass die Eizelle identisch mit der Zygote ist, s. Calum Miller/Alexander Pruss, *Human Organisms begin to exist at Fertilization*, in: *Bioethics* 31 (2017), S. 534-542; Stephen Napier, *Identifying Organisms*, in: *Linacre Quarterly* 84 (2017), S. 145-154.

ausgerichtet ist.<sup>31</sup> Dabei werden die tatsächliche physische Konstitution und das Aussehen in allen Entwicklungsschritten maßgeblich durch die DNA der Zygote bestimmt. Sie enthält den genetischen Bauplan für die zukünftige Entwicklung von Embryo, Fötus und Kind bis hin zum Erwachsenen.

Etwa einen Tag nach der Empfängnis bzw. sobald der neue genetische Bauplan fertiggestellt ist, beginnt die Zygote sich zu teilen und zu wachsen. An den Tagen sieben bis neun kann mit den aktuell verfügbaren technischen Mitteln bereits das Geschlecht des Embryos bestimmt werden, was ein weiterer Beleg dafür ist, dass es sich um ein eigenständiges individuelles menschliches Wesen handelt. Nach der Empfängnis lässt sich daher keine weitere biologische oder metaphysisch signifikante Trennlinie in der embryonalen Entwicklung feststellen, welche eine Unterscheidung in einen menschlichen und eine Vorstufe eines menschlichen Organismus rechtfertigen könnte. Dies wird auch von renommierten Verfechtern eines Rechts auf Abtreibung, z. B. von Peter Singer oder David Boonin, anerkannt.

„Es ist möglich, dem Begriff ‚Mensch‘ eine präzise Bedeutung zu geben. Wir können ihn als Äquivalent zu ‚Mitglied der Spezies Homo Sapiens‘ verwenden. Ob ein Wesen zu einer bestimmten Spezies gehört, lässt sich naturwissenschaftlich durch eine Untersuchung der Chromosomen in den Zellen lebender Organismen feststellen.“<sup>32</sup>

„Es besteht kein Zweifel daran, dass ein Embryo, der aus einem menschlichen Spermium und einer menschlichen Eizelle gezeugt wurde, vom Beginn seiner Existenz an ein menschliches Wesen ist.“<sup>33</sup>

„Die vielleicht direkteste Beziehung zwischen Ihnen oder mir und jedem menschlichen Fötus von der Empfängnis an ist diese: Alle sind

---

<sup>31</sup> Vgl. Maureen L. Condit, A Biological Definition of the Human Embryo, in: Stephen Napier (Hg.), Persons, Moral Worth, and Embryos: A Critical Analysis of Pro-Choice Arguments, Dordrecht, 2011, S. 211-235, hier S. 213.

<sup>32</sup> Peter Singer, Writings on an Ethical Life, New York, 2001, S. 127, meine Übers.

<sup>33</sup> Peter Singer, Practical Ethics, Cambridge, 3. Aufl. 2011, S. 73, meine Übers.

lebende Mitglieder der gleichen Spezies, des Homo Sapiens. Ein menschlicher Fötus ist einfach ein menschliches Wesen in einem sehr frühen Stadium seiner Entwicklung.“<sup>34</sup>

Ausgehend von der Zygote, oder im Fall einer Teilung von ihren Nachfahren, bis zum erwachsenen Menschen existiert daher ein einziger sich entwickelnder menschlicher Organismus. Dieser weist genau das Verhalten auf, welches jeden Organismus charakterisiert, der sich von einer Frühform zu einer ausgereiften Form entwickelt. Er wächst, differenziert sich, nimmt eine immer reifere Gestalt an und verhält sich in einer Weise, die erkennen lässt, dass er sich als eigenständiges Lebewesen von seiner Umgebung unterscheidet.

### **(3.1) Kann eine menschliche Zygote selbstständig personale Fähigkeiten ausbilden?**

Das Vorhandensein eines intrinsischen Vermögens zur Ausbildung personaler Fähigkeiten von Zygote und Embryo wird von manchen Autoren jedoch bestritten.<sup>35</sup> Die Philosophin Anne Sophie Meincke formuliert diesen Einwand folgendermaßen:

„Die spezielle Problematik des genetischen Essentialismus liegt aber darin, dass er den Genen eine Rolle zumutet, die sie nicht haben. Insbesondere trifft es nicht zu, dass das Genom alle für die Embryonalentwicklung wesentlichen Informationen enthält. Diese ist vielmehr, wie aktuelle Erkenntnisse der Entwicklungsbiologie und Systembiologie zeigen, in hohem Maße abhängig von extrinsischen und sukzessive generierten Informationen, nämlich von sogenannten

---

<sup>34</sup> David Boonin, A Defense of Abortion, Cambridge, 2002, S. 20, meine Übers.

<sup>35</sup> Vgl. Marco Stier/Bettina Schoene-Seifert, The Argument from Potentiality in the Embryo Protection Debate: Finally “Depotentialized”?, in: American Journal of Bioethics 13 (2013), S. 19-27; Anne Sophie Meincke, Haben menschliche Embryonen eine Disposition zur Personalität?, in: Markus Rothhaar (Hg.)/Martin Hähnel (Hg.)/Roland Kipke (Hg.), Der manipulierbare Embryo, Paderborn, 2018, S. 147-171.

Positionsinformationen einschließlich maternalen hormoneller Informationen, maternalen cytoplasmatischer Determinanten und Informationen aus Zellinteraktionen, von epigenetischen Informationen und möglichen weiteren [...]. Es gibt kein genetisches Programm, nach dem sich die Entwicklung des Embryos abspult. Stattdessen erweist sich die Embryonalgenese als ein multifaktorieller, in hohem Maße kontextsensitiver Prozess. Die These, der menschliche Embryo besitze eine Disposition zur Personalität im Sinne eines genetisch verankerten Vermögens zur Ausbildung personaler Fähigkeiten, lässt sich unter diesen Bedingungen nicht aufrechterhalten.<sup>36</sup>

Dazu ist zunächst zu bemerken, dass die von mir noch vorzustellende Konzeption sich nicht ausschließlich in genetischen oder generell rein materiellen Aspekten erschöpfen muss und es nicht primär das Vermögen zur Ausbildung personaler Fähigkeiten ist, welches ich bezüglich des moralischen Status eines Wesens für relevant erachte. Entscheidend ist jedoch, dass mit der Zuschreibung eines intrinsischen Vermögens nicht ausgesagt werden soll, dass der Mensch im Entwicklungsstadium der Zygote oder des Embryos bereits alle benötigten Informationen für eine vollständige und erfolgreiche Morphogenese in sich tragen muss oder sich völlig ohne externe entwicklungsbiologische Ereignisse, epigenetische Faktoren oder spezifische Umwelteinflüsse zu einem erwachsenen Menschen entwickeln kann. Gemeint ist hiermit stattdessen, dass er unter lebensfreundlichen Bedingungen und damit durch einen wechselseitigen Interaktionsprozess mit seiner uterinen sowie extrauterinen Umgebung alle notwendigen Informationen für die Morphogenese generieren und selbstständig in seinen Entwicklungsprozess integrieren kann.

Demgegenüber sind somatische Zellen, wie z. B. Hautzellen, oder Gameten keine Organismen und haben nicht die Fähigkeit, unterschiedliche Zelltypen

---

<sup>36</sup> Anne Sophie Meincke, Haben menschliche Embryonen eine Disposition zur Personalität?, in: Markus Rothhaar (Hg.)/Martin Hähnel (Hg.)/Roland Kipke (Hg.), Der manipulierbare Embryo, Paderborn, 2018, S. 147-171, hier S. 161-162.

hervorzubringen und zu einem funktionellen Ganzen zu integrieren. Sie sind lediglich Bestandteile eines Organismus, die diesem auf verschiedene Weise dienen und aufgrund ihrer Natur ausschließlich in Verbindung mit einem Organismus lebensfähig sind. Markus Rothhaar, Professor für Philosophie an der Universität Fortaleza, bringt diesen Sachverhalt folgendermaßen auf den Punkt:

„Verpflanzt man sie [Gameten oder somatische Zellen] in einen Uterus, so geschieht, anders als bei Embryonen, schlicht gar nichts. [...] Nur wenn man diese beiden grundlegend verschiedenen Formen von Externalität, d. h. die Externalität einer Umwelt, mit der zu interagieren wesentliches Moment der Lebensform selbst ist, und die Äußerlichkeit eines technischen Eingriffs, trotz ihrer offenkundigen ontologischen Verschiedenheit gleichsetzt, kann man überhaupt auf die Idee kommen, Embryonen wiesen ebenso wie Körperzellen lediglich ein ‚passives Potenzial‘ auf.“<sup>37</sup>

Legt man zudem die von Meincke geforderten Voraussetzungen für die Anerkennung eines „aktiven Vermögens zur Ausbildung personaler Fähigkeiten“ zu Grunde, dann betrifft dies nicht nur die Zygote und den Embryo, sondern auch Föten, Neugeborene und Kleinkinder. Denn auch bei geborenen Kindern ist beispielsweise die Morphogenese des Gehirns keineswegs abgeschlossen, vom Vorhandensein „personalen Fähigkeiten“ ganz zu schweigen. Die Ausbildung personaler Fähigkeiten kann zudem auch nach der Geburt nicht allein durch das „Abspulen eines genetischen Programms“ erfolgen, sondern erfordert zwingend die fortdauernde Interaktion mit einer lebensfreundlichen Umgebung und anderen Individuen. Es ist beispielsweise unbestreitbar, dass für die Ausbildung personaler Fähigkeiten und eine erfolgreiche Morphogenese des Gehirns der Spracherwerb ein entscheidender Faktor ist. Dieser kann jedoch ebenfalls ausschließlich durch

---

<sup>37</sup> Markus Rothhaar, Der systematische Ort von Spezies- und Potentialitätsargument, in: Markus Rothhaar (Hg.)/Martin Hähnel (Hg.)/Roland Kipke (Hg.), Der manipulierbare Embryo, Paderborn, 2018, S. 232.

einen „multifaktoriellen und in hohem Maße kontextsensitiven Prozess“, der eine spezifische und fortdauernde Interaktion mit anderen Menschen erfordert, realisiert werden.

Falls daher die von Meincke postulierten Kriterien als Voraussetzung für die gerechtfertigte Zuschreibung eines aktiven Potenzials zu Grunde gelegt werden und diese auch in moralischer Hinsicht für relevant erachtet werden, dann haben ein Neugeborenes und ein Säugling der Zygote, dem Embryo und dem Fötus in dieser Hinsicht nichts Wesentliches voraus, wodurch ein abweichender moralischer Status in den früheren Lebensphasen begründet werden könnte. Oder anders ausgedrückt: Der moralische Status von Zygote, Embryo oder Fötus kann sich nach dieser Konzeption in keiner nennenswerten Weise von Neugeborenen oder Säuglingen unterscheiden, da alle Menschen in diesen Entwicklungsstadien keine personalen Fähigkeiten aufweisen und diese ebenfalls nicht ausschließlich „aus sich selbst heraus“ ausbilden können.

### **(3.2) Ist ein teilbares Wesen ein Individuum?**

Die These, dass bereits im Stadium der Zygote und der frühen Embryogenese ein individuelles menschliches Wesen existiert, wird manchmal auch aufgrund der Flexibilität der Zellen in diesem frühen Stadium der Entwicklung in Frage gestellt.<sup>38</sup> Einerseits kann es hierbei sowohl zu einer Zellteilung (d.h. zur Entstehung von Zwillingen), als auch zu einer erneuten Zellverschmelzung kommen (d.h. Zwillinge verschmelzen wieder zu einem einzelnen Embryo). Zudem sind die Zellen dieses Organismus bis maximal zum Acht-Zell-Stadium totipotent. Wenn man beispielsweise dem Embryo im Vier-Zell-Stadium zwei Zellen entnimmt, diese entsprechend mit einer „Zona pelucida“ präpariert und in eine Gebärmutter einpflanzt, dann können sich daraus theoretisch zwei weitere genetisch identische Menschen entwickeln. Wie kann man daher behaupten, dass in diesem Entwicklungsstadium bereits ein Individuum existiert, welches mit dem geborenen Menschen identisch

---

<sup>38</sup> Vgl. John Harris, *The Value of Life: An Introduction to Medical Ethics*, Oxford, 2. Aufl. 1998; Helga Kuhse/Peter Singer, *Individuals, Humans and Persons: The Issue of Moral Status*, in: P. Singer (Hg.)/H. Kuhse (Hg.)/S. Buckle (Hg.)/K. Dawson (Hg.)/P. Kasimba (Hg.), *Embryo Experimentation*, Cambridge, 1990, S. 65-75, hier S. 66.

ist, wenn doch die Möglichkeit besteht, dass sich aus der Zygote mehrere menschliche Lebewesen entwickeln können? Warum sollte man nicht annehmen, dass es bis dahin zwei oder mehr Menschen sind?<sup>39</sup>

Auch wenn diese Besonderheiten sicher interessante metaphysische Fragen aufwerfen, die hier nicht weiterverfolgt werden können,<sup>40</sup> widersprechen diese nicht der These, dass der Mensch auch in seinem ersten Entwicklungsstadium ein individueller menschlicher Organismus ist. Die Zwillingsbildung beispielsweise unterscheidet sich nicht grundlegend von jeder anderen Form der Zellteilung oder der Teilung einer Gruppe von Zellen. Offen ist nur die Frage, ob die Existenz des ursprünglichen Embryos bei der Teilung tatsächlich endet oder ob die Zwillingsbildung eine Form der asexuellen Reproduktion ist, bei der die ursprüngliche Zygote lediglich eine weitere Zygote hervorbringt. Aktuell scheinen zumindest beide Interpretationen mit den empirischen Daten vereinbar zu sein.<sup>41</sup> Ein Embryo, der sich in Zwillinge aufteilt, kann nach aktuellem Kenntnisstand daher zwar nicht eindeutig mit einem der aus dieser Teilung hervorgegangenen Embryonen identifiziert werden. Ich sehe jedoch keinen Grund, weshalb er von der Fertilisation bis zur Teilung kein individuelles menschliches Wesen sein kann. Nur weil man beispielsweise Plattwürmer „teilen“ kann, beide Teile sich regenerieren und dann selbstständig weiterleben können, impliziert dies sicher nicht, dass nicht vorher ein einzelner individueller Plattwurm existiert hat. Ebenso folgt aus der Tatsache, dass aus den Zellen oder Sprossen der meisten Pflanzen weitere selbstständig lebende Pflanzen hervorgehen können, offensichtlich nicht, dass zuvor keine einzelne individuelle Pflanze existiert hat<sup>42</sup>. Aus diesem Sachverhalt kann also nur gefolgert werden, dass nicht alle Menschen den Beginn ihrer Existenz auf die

---

<sup>39</sup> Vgl. Jeff McMahan, Killing Embryos for Stem Cell Research, in: *Metaphilosophy*, 38 (2007), S. 170-189, hier S. 177; Mary Warnock, *An Intelligent Person's Guide to Ethics*, Overlook Books, 2005, S. 65-66; David DeGrazia, *Human Identity and Bioethics*, Cambridge, 2012, S. 245-254.

<sup>40</sup> Eine ausführliche Diskussion dazu findet sich in: David S. Oderberg, Modal Properties, Moral Status, and Identity, in: *Philosophy & Public Affairs* 26 (1997), S. 259-298.

<sup>41</sup> Vgl. Stephen Napier, Twinning, Substance, and Identity through Time: A Reply to McMahan, in: *The National Catholic Bioethics Quarterly* 8 (2008), S. 255-264.

<sup>42</sup> Vgl. David S. Oderberg, Modal Properties, Moral Status, and Identity, in: *Philosophy & Public Affairs* 26 (1997), S. 259-298, hier S. 280-281.

Fertilisation zurückführen können und dass bei Zwillingen die Empfängnis einige Tage später bei der Zellteilung stattfindet. Auch die Totipotenz der Zellen im frühen Entwicklungsstadium ist folglich kein Grund, die Individualität des Menschen zu diesem Zeitpunkt in Zweifel zu ziehen.

Außerdem trennen sich embryonale Zellen nicht einfach grundlos voneinander. Denn wäre der Embryo in diesem frühen Stadium kein individueller Organismus, sondern lediglich eine unkoordinierte lose Zellansammlung, dann müssten sich die totipotenten Zellen regelmäßig jeweils zu einem separaten menschlichen Organismus entwickeln. Keine dieser Zellen kann sich jedoch selbstständig zu einem zweiten unabhängigen Embryo entwickeln, es sei denn durch Zwillingsbildung, deren Ursache noch weitgehend unbekannt ist, oder durch absichtliche Manipulation.<sup>43</sup> Es muss daher bezüglich dieser Zellen innerhalb der Zona pellucida übergeordnete koordinierende interzelluläre Verbindungen geben, welche in Abwesenheit von externen Einflüssen verhindern, dass diese Zellen sich unter normalen Umständen zu separaten Organismen entwickeln. Sie werden stattdessen dahingehend ausgerichtet, dass sie Teile eines einzelnen Organismus bleiben, der in Kontinuität zur Zygote steht.<sup>44</sup> Der Entwicklungsbiologe Michael Buratovich, Professor für Biologie an der Spring Arbor University, A. A. Howsepian, stellvertretender klinischer Professor an der UCSF Fresno, sowie der Molekularbiologe Nicanor Austriaco bemerken dazu Folgendes:

„Der Embryo [...] bereitet sich auf zukünftige Ereignisse vor. Zum Beispiel synthetisieren die Blastomeren im Zweizellstadium ein Zelladhäsionsprotein namens E-Cadherin. E-Cadherin wirkt wie ein zellulärer

---

<sup>43</sup> Vgl. David S. Oderberg, *The Metaphysical Status of the Embryo: Some Arguments Revisited*, in: *Journal of Applied Philosophy* 2 (2008), S. 263-276, hier S. 271.

<sup>44</sup> Vgl. Francis J. Beckwith, *Defending Life: A Moral and Legal Case against Abortion Choice*, Cambridge, 2007, S. 77-81; Christopher Kaczor, *The Ethics of Abortion*, London, 2. Aufl. 2014, S. 127-130 sowie David S. Oderberg, *Applied Ethics: A Non-Consequentialist Approach*, Hoboken (New Jersey), 2000, S. 16-19.

Superkleber, und der Embryo im Zweizellstadium produziert es in Erwartung der Verdichtung, die zwei Tage später stattfindet.“<sup>45</sup>

„Es gibt zahlreiche physiologische Hinweise auf dynamische chemische Wechselwirkungen zwischen den Blastomeren. [...] Die Untersuchung der Teilungsmuster der Blastomeren scheint stark darauf hinzudeuten, dass die Zellansammlung, die wir als zweizelligen Präembryo bezeichnen, als biodynamische Einheit funktioniert und somit [...] ein kontinuierlicher homöodynamischer Zustand ist, der ein einzelnes Lebewesen repräsentiert.“<sup>46</sup>

„Der jüngste zweizellige Säugetierembryo ist ein zweizelliges Individuum und nicht zwei einzelne Zellen. Von Anfang an arbeiten die Zellen des Embryos zusammen, und der Embryo weist eine Integrität auf, die für intakte Organismen charakteristisch ist. Er ist ein singuläres molekulares Netzwerk.“<sup>47</sup>

Unabhängig davon, ob dem Embryo Zellen entnommen werden oder eine Zwillingsteilung stattfindet, kann somit davon ausgegangen werden, dass von der Fertilisation an ein einziger individueller menschlicher Organismus existiert. Natürlich kann man sich die Frage stellen, wie viele Zellen diesem Organismus entnommen werden können, bevor seine Existenz endet. Dies ist jedoch ein anderes Problem, das sich zudem überhaupt nur dann stellen kann, wenn man voraussetzt, dass es bis zu diesem Zeitpunkt einen einzelnen individuellen Organismus gab. Nur weil der Mensch daher im frühen Stadium der Zellteilung das Potenzial besitzt, weitere Individuen hervorzubringen oder mit anderen Individuen zu

---

<sup>45</sup> Michael Buratovich, *The Stem Cell Epistles: Letters to my Students about Bioethics, Embryos, Stem Cells, and Fertility Treatments*, Eugene, 2013, S. 58, meine Übers.

<sup>46</sup> A. A. Howsepian, *Who or What Are We?*, in: *Review of Metaphysics* 45 (1992), S. 483-502, hier S. 490-491., meine Übers.

<sup>47</sup> Nicanor Austriaco, *On static Eggs and dynamic Embryos: A Systems Perspective*, in: *National Catholic Bioethics Quarterly* 2 (2002), S. 659-683, hier S. 671, meine Übers.

verschmelzen, ändert dies nichts an seiner Existenz als individueller menschlicher Organismus. Wie Oderberg bemerkt, wird die Individualität des Embryos nicht dadurch beeinflusst, dass er selbst etwas tun könnte oder dass man ihn verändern kann, indem man ihm totipotente Zellen entnimmt.

„Auch wenn die meisten, vielleicht sogar alle Embryonen so beschaffen sind, dass sie von sich aus nicht determiniert sind, ob sie sich bis zur Ausbildung des ‚Primitivstreifens‘ teilen oder nicht, ändert dies nichts an ihrer erkennbaren Individualität als menschliche Embryonen und damit als menschliche Wesen, [...] ebenso wenig wie die inhärente Unbestimmtheit, ob eine bestimmte Zelle sich teilen und damit aufhören wird zu existieren, ihre vor der Teilung erkennbare Individualität als Zelle mindert.“<sup>48</sup>

Ein Individuum zu sein setzt damit, wie gezeigt, nicht Unteilbarkeit voraus. Der grundlegende Fehler dieser Einwände scheint mir daher zu sein, dass hierbei Individualität mit Unteilbarkeit verwechselt oder gleichgesetzt wird.

### **(3.3) Können Plazenta und Embryo identisch mit der Zygote sein?**

Ein letztes Problem der Identität, auf das ich hier kurz eingehen möchte, ergibt sich aus der Tatsache, dass aus dem größten Teil der Zellmasse der Blastozyste, einem Nachfolgestadium der Zygote, der Trophoblast und damit u.a. die spätere Plazenta entsteht. Der Embryoblast und damit der spätere menschliche Körper entwickelt sich hingegen aus lediglich einem Drittel dieser Zellmasse. Wenn der spätere erwachsene Mensch allerdings mit dem Embryoblasten und daher nur einem Teil der Blastocyste identisch ist, dann kann er aufgrund der Transitivität

---

<sup>48</sup> David S. Oderberg, *Modal Properties, Moral Status, and Identity*, in: *Philosophy & Public Affairs* 26 (1997), S. 259-298, hier S. 277, meine Übers.

nicht ebenso mit der Zygote identisch sein, aus der sowohl der Trophoblast als auch der Embryoblast hervorgegangen sind.<sup>49</sup>

Auf den ersten Blick erscheint auch dieser Einwand gegen die numerische Identität von Zygote und dem späteren erwachsenen Menschen eine gewisse Plausibilität zu besitzen. Doch warum sollte man nicht davon ausgehen, dass die gesamte Blastocyste als Embryo anzusehen ist und der Trophoblast lediglich ein zum Embryo gehörendes externes temporäres Organ ist, welches im späteren Verlauf der Entwicklung zum erwachsenen Menschen abgestoßen wird? Es scheint mir zumindest sehr plausibel zu sein, den Trophoblasten und die sich daraus entwickelnde Plazenta als ein Versorgungsorgan anzusehen, welches ebenso wie alle anderen inneren Organe zum embryonalen Organismus gehört und sich lediglich dadurch unterscheidet, dass es nach dem Durchtrennen der Nabelschnur für die weitere Entwicklung nicht mehr benötigt wird.<sup>50</sup> Für diese Sichtweise spricht auch die Tatsache, dass der Trophoblast dem embryonalen Gewebe zugerechnet wird und selbstgesteuert in die Gebärmutterschleimhaut einwächst. Ich sehe daher keinen überzeugenden Grund, den Trophoblasten nicht als Bestandteil und damit als Organ des Embryos anzusehen.

### **(3.4) Wodurch entsteht ein biologischer Organismus?**

Ein weiterer Einwand bezieht sich auf die Möglichkeit des Klonens sowie das Phänomen der natürlichen Parthenogenese (eingeschlechtliche Fortpflanzung). Da das Klonen im Wesentlichen mit der Trennung totipotenter Zellen vergleichbar ist, können hier dieselben Argumente vorgebracht werden, die ich zuvor bereits ausgeführt habe. Nur weil eventuell die Möglichkeit besteht, mich aus beliebigen Zellen meines Körpers zu klonen, ändert dies offenkundig nichts daran, dass ich ein einzelnes menschliches Individuum bin und auch bleibe. Bei einem erwachsenen

---

<sup>49</sup> Vgl. Klaus Steigleder, Stammzellforschung und der moralische Status menschlicher Embryonen, in: Renate Breuninger (Hg.), *Leben - Tod - Menschenwürde: Positionen zur gegenwärtigen Bioethik*, Ulm, 2002, S. 33-57.

<sup>50</sup> Vgl. Hans Michael Baumgartner/Thomas Heinemann/Ludger Honnefelder/Wolfgang Wickler/Armin G. Wildfeuer, *Menschenwürde und Lebensschutz: Philosophische Aspekte*, S. 424-425, in: Günter Rager (Hg.), *Beginn, Persönlichkeit und Würde des Menschen*, Freiburg/München, 2009

Menschen ist dieser Sachverhalt aufgrund unserer unmittelbaren Erfahrung vielleicht sogar noch deutlicher zu erkennen als bei einer Zygote.

Wenn ein Organismus jedoch möglicherweise aus jeder beliebigen somatischen Zelle eines bestehenden Organismus und damit ohne die Vereinigung von Spermium und Eizelle hervorgehen kann, dann kann die Fertilisation oder generell die Bildung eines neuen Genoms nicht als alleiniges Kriterium für den Beginn eines neuen (menschlichen) Organismus angesehen werden. Angenommen, man könnte eine Parthenogenese auch beim Menschen auslösen oder Menschen aus beliebigen Körperzellen klonen, müssten wir dann nicht alle Zellen des Menschen als menschliche Wesen ansehen und schützen?<sup>51</sup>

Betrachten wir hierzu zunächst den Fall der Parthenogenese. Wir wissen über diesen Vorgang zwar generell noch nicht sehr viel. Es scheint aber plausibel, davon auszugehen, dass das, was in solchen Fällen und damit allgemein bei der Embryogenese geschieht, die Aktivierung der Eizelle auf irgendeine biochemische Weise beinhaltet, die einen Organismus ins Dasein bringt und damit die Natur der Eizelle von der bloßen Vorstufe des Organismus zum Organismus selbst grundlegend verändert. Wenn Zellen daher dazu gebracht werden, sich embryonal zu teilen, seien es Eizellen oder andere Körperzellen, beginnt dies mit einem Auslöser, der die innere Natur der Zelle qualitativ und taxonomisch in etwas fundamental anderes mit organismischer Teleologie und Aktivität transformiert.

Bevor dieser Auslöser aktiviert wird, besitzt die Zelle oder Zellgruppe zwar das passive Potenzial, so verändert zu werden, dass aus ihr ein eigenständiger Organismus hervorgeht. Dieses passive Transformationspotenzial ist jedoch kategorial vom aktiven Entwicklungspotenzial einer bereits bestehenden Zygote verschieden. Die Zygote ist bereits ein homöostatischer Organismus in einem Entwicklungsprozess. Sie ist dazu in der Lage, alle notwendigen Informationen für ihre Entwicklung durch die Interaktion mit einer lebensfreundlichen und ihrem Entwicklungsstand entsprechenden natürlichen Umgebung zu erzeugen und zu

---

<sup>51</sup> Vgl. John Harris/Søren Holm, Abortion, in: Hugh LaFollette, The Oxford Handbook of Practical Ethics, Oxford, 2005, S. 120.

integrieren. Dadurch kann sie sich frei von schädigenden Einflüssen selbstständig zu einem ausgewachsenen Menschen entwickeln.<sup>52</sup>

Die Einwände auf Grundlage der geschilderten Sonderfälle können somit die Individualität des menschlichen Organismus selbst in den frühesten Entwicklungsphasen nicht berechtigt in Zweifel ziehen. Dennoch tragen sie dazu bei, den eingangs bereits angedeuteten Unterschied zwischen Fertilisation und Empfängnis zu verdeutlichen. Dazu nochmals Oderberg:

„Alle diese Fälle könnten daher unter dem allgemeinen Namen ‚Empfängnis‘ zusammengefaßt werden [...]. Allen gemeinsam ist eine metaphysische Veränderung in der Natur einer Zelle, so dass sie nicht mehr nur eine Körperzelle oder eine Eizelle usw. ist, sondern eine Zygote oder ein Embryo im Falle von sich teilenden Zellgruppen. Dabei sind diese Begriffe wiederum allgemein definiert als neue Entitäten, die mit identifizierbarer Individualität entstehen, auch wenn sie selbst zu einem späteren Zeitpunkt aufhören können zu existieren und weitere solche Entitäten (durch weitere Teilung) hervorbringen.“<sup>53</sup>

Die Empfängnis bezeichnet somit ein allgemeines metaphysisches Phänomen, wohingegen die Fertilisation eine mögliche biologische Manifestation dieses Vorgangs ist.<sup>54</sup> Erstere kann als jenes Ereignis definiert werden, bei dem jeder Mensch zu existieren beginnt und welches typischerweise mit der Fertilisation und damit der Vereinigung von Spermium und Eizelle einhergeht. Demnach entsteht jeder biologische Organismus dadurch, dass die intrinsische Natur einer Zelle oder Zellgruppe eine substanzielle Veränderung erfährt. Diese verleiht der Zelle oder Zellgruppe (oder ihren Nachkommen im Falle einer Teilung) folgendes Vermögen:

---

<sup>52</sup> Vgl. David S. Oderberg, *Applied Ethics: A Non-Consequentialist Approach*, Hoboken (New Jersey), 2000, S. 19-22.

<sup>53</sup> David S. Oderberg, *Modal Properties, Moral Status, and Identity*, in: *Philosophy & Public Affairs* 26 (1997), S. 259-298, hier S. 296, meine Übers.

<sup>54</sup> Vgl. David S. Oderberg, *The Metaphysical Status of the Embryo: Some Arguments Revisited*, in: *Journal of Applied Philosophy* 25 (2008), S. 263-276, hier S. 266.

Sie kann in einem wechselseitigen Interaktionsprozess mit der uterinen Umgebung die Produktion von unterschiedlichen Zelltypen nach einem globalen, kohärenten Muster koordinieren, das auf die Ausbildung eines funktionell integrierten, sich selbst erhaltenden Körpers ausgerichtet ist.<sup>55</sup>

Bei der Entstehung der meisten Menschen fallen Empfängnis und Fertilisation offensichtlich zusammen. Bei einer Zwillingsbildung, der Entnahme von totipotenten Zellen oder beim Vorgang des Klonens beginnt die Existenz eines menschlichen Organismus jedoch nicht mit der Fertilisation, sondern zu einem späteren Zeitpunkt und unter anderen Voraussetzungen. Ob die „Erzeugung“ von Menschen durch die Entnahme und entsprechende Kultivierung totipotenter Zellen oder das Klonen moralisch gerechtfertigt werden kann, ist nochmals eine andere Frage, die ich hier nicht weiterverfolgen kann.

Aus naturwissenschaftlicher Sicht gibt es nach aktuellem Kenntnisstand somit keinen Grund, daran zu zweifeln, dass die Existenz und Entwicklung eines individuellen menschlichen Wesens mit der Empfängnis im hier definierten Sinne beginnt. Wie bereits erwähnt, werden die grundlegenden biologischen Sachverhalte im akademischen Diskurs sowohl von Gegnern als auch Befürwortern der Legalisierung von Schwangerschaftsabbrüchen nicht ernsthaft in Frage gestellt. In der Diskussion geht es im Kern nicht um die biologische Frage, wann menschliches Leben beginnt oder ob eine Zygote ein menschliches Wesen ist. Die entscheidenden Fragen sind philosophischer bzw. moralischer Natur und lauten: Ist der ungeborene Mensch eine Person? Hat er ein unverfügbares Recht auf Leben und falls dies zutreffend ist, impliziert dies, dass ein Schwangerschaftsabbruch moralisch unzulässig ist? Es sind diese Fragen, die ich in den verbleibenden Teilen dieser Abhandlung diskutieren möchte.

---

<sup>55</sup> Vgl. David S. Oderberg, *Applied Ethics: A Non-Consequentialist Approach*, Hoboken (New Jersey), 2000, S. 21.

## (4) Personsein durch erworbene Befähigungen und die sich daraus ergebenden Implikationen

In der Diskussion um die Legalisierung von Schwangerschaftsabbrüchen kommt neben dem Recht auf körperliche Selbstbestimmung und Integrität, welches ich im letzten Teil behandeln werde, dem Begriff der Person eine zentrale Bedeutung zu. Ebenso wie bezüglich der biologischen Fakten zwischen den Teilnehmern der Debatte Einigkeit herrscht, trifft dies auch gemeinhin auf die These zu, dass Personen ein Recht auf Leben haben und es grundsätzlich unzulässig ist, eine unschuldige oder schuldunfähige Person absichtlich zu töten. Der Dissens betrifft somit die Frage, wodurch ein Mensch zu einer Person mit unverletzlichen Schutzrechten wird.

Eingangs habe ich argumentiert, dass unser Recht auf Leben mit unserer Existenz als biologischer Organismus begonnen hat. Befürworter der Legalisierung von Schwangerschaftsabbrüchen lehnen dieses Argument meist mit der Begründung ab, dass nicht alle biologischen Menschen Personen sind, sondern nur jene, die in ihrer Entwicklung bestimmte kognitive und mentale Befähigungen erworben haben oder deren mentale und kognitive Fähigkeiten eine definierte Schwelle erreichen. Ein personales Wesen muss diese Fähigkeiten nach dieser Konzeption daher auch unmittelbar ausüben können oder zumindest die dafür notwendige physische Struktur aufweisen. Da alle oder manche ungeborene Menschen diese Kriterien nicht erfüllen, sollte es daher prinzipiell erlaubt sein, diese Menschen auch absichtlich zu töten. Nachfolgend werde ich die einflussreichsten vorgeschlagenen Kriterien vorstellen und diese sowohl für sich allein als auch als kumulatives Argument kritisch bewerten. Das kumulative Argument besagt, dass der moralische Wert des Menschen während seiner Entwicklung durch den Erwerb diverser Eigenschaften und Befähigungen immer weiter zunimmt, bis der Mensch bei der Geburt (oder später) als vollwertiges moralisches Subjekt mit einer RLU-Würde angesehen werden kann.

## (4.1) Hirnaktivität

Das Vorhandensein grundlegender Hirnaktivität ist eines der Kriterien, das entwicklungsbiologisch als erstes erreicht wird. Da der Hirntod oftmals als das Ende des Lebens einer menschlichen Person angesehen wird, erscheint es auf den ersten Blick naheliegend zu sein, das Auftreten von Hirnaktivität als Beginn des Lebens einer menschlichen Person anzusehen. Julian Savulescu, Professor für praktische Ethik an der Universität von Oxford, erläutert diesen Sachverhalt folgendermaßen:

„Wenn wir aufhören zu existieren, wenn unser Gehirn stirbt, beginnen wir folglich auch erst dann zu existieren, wenn unser Gehirn zu funktionieren beginnt. Das Bewusstsein beginnt erst nach 20 Schwangerschaftswochen. Somit beginnen wir als Personen, als moralisch relevante Entitäten, erst nach mindestens 20 Wochen fötaler Schwangerschaft zu existieren. Die Frage, wann und ob es zur Tötung kommt, stellt sich somit erst nach mindestens 20 Schwangerschaftswochen.“<sup>56</sup>

Doch abgesehen von der nicht minder kontroversen Frage, ob der Hirntod tatsächlich das Ende des Lebens markiert, besteht zwischen diesen beiden Kriterien eine signifikante Asymmetrie<sup>57</sup>. Während der Hirntod gemeinhin als ein irreversibler Zustand gilt, ist die Abwesenheit von (bewusstseinspezifischer) Hirnaktivität bei einem Fötus lediglich ein temporärer Zustand, eine Vorstufe in der Entwicklung. Im Laufe der natürlichen Entwicklung wird es bei einem Fötus zu entsprechender Hirnaktivität kommen und normalerweise ein voll funktionsfähiges Gehirn ausgebildet.

Davon abgesehen ist das Vorhandensein eines Gehirns oder einfacher Hirnaktivität sicher kein hinreichendes Kriterium, um ein Recht auf Leben

---

<sup>56</sup> Julian Savulescu, Abortion, Embryo Destruction and the Future of Value Argument, in: Journal of Medical Ethics 28 (2002), S. 133-135, hier S. 134, meine Übers.

<sup>57</sup> Vgl. J.T. Eberl/B.P. Brown, Brain Life and the Argument from Potential: Affirming the Ontological Status of Human Embryos and Fetuses, in: Stephen Napier (Hg.), Persons, Moral Worth, and Embryos: A Critical Analysis of Pro-Choice Arguments, Dordrecht, 2011, S. 43-65, hier S. 45-50.

begründen zu können. Alle Wirbeltiere haben ein Gehirn und weisen Hirnaktivität auf. Sie haben allein deshalb aber offensichtlich kein Recht auf Leben. Daher kann dieses Kriterium nicht dafür angeführt werden, ein solches Recht zu begründen. Wenn hingegen das Vorhandensein eines Gehirns, welches unmittelbar zu rationalem Denken befähigt, ein Recht auf Leben begründet, dann werden dadurch nicht nur ungeborene Menschen ausgeschlossen, sondern auch geborene Menschen mit angeborenen oder durch Krankheit oder Unfall verursachten schwerwiegenden geistigen Einschränkungen, sowie generell alle Kinder, bis sie diese Fähigkeit erlangt haben.

#### **(4.2) Bewusste Wünsche**

Das vielleicht anspruchsvollste Argument für die Zulässigkeit eines Schwangerschaftsabbruchs, welches auf die Entwicklung des Gehirns Bezug nimmt, stammt von David Boonin, Professor für Philosophie an der Universität von Colorado. Er vertritt wie viele andere zeitgenössische Philosophen die These, dass eine notwendige Voraussetzung für ein Recht auf Leben das Vorhandensein des Wunsches ist, weiterhin am Leben zu bleiben und damit die grundlegende Fähigkeit, ein solches bewusstes Interesse zu haben. Vertreter dieser These begründen diese damit, dass wenn für ein Wesen nichts von Bedeutung ist, es ihrer Auffassung nach auch keinen moralisch relevanten Status haben kann.<sup>58</sup>

Boonins Ausgangspunkt ist wiederum ein einflussreiches Argument des Philosophen Donald Marquis, ehemals Professor an der Universität von Kansas. Marquis argumentiert, dass ein Fötus ein Recht auf Leben hat, weil er in der Regel eine bedeutsame Zukunft von großem Wert wie die unsere hat – d. h. die Zukunft eines rationalen und moralischen Wesens, welche sich von der Zukunft nichtrationaler Tiere signifikant unterscheidet. Das Töten des Fötus beraubt ihn dieser bedeutsamen Zukunft und ist nach Marquis somit moralisch falsch. Marquis versucht mit diesem Ansatz die kontroverse Frage, ob der ungeborene Mensch eine Person ist, zu umgehen. Aus dem Sachverhalt, dass sowohl alle geborenen

---

<sup>58</sup> Vgl. z. B. Bonnie Steinbock, *Life before Birth*, New York, 1992.

Menschen als auch der Fötus gleichermaßen eine bedeutsame Zukunft von großem Wert haben und es u. a. aufgrund dieser Tatsache falsch ist, geborene Menschen zu töten, folgert er schließlich, dass ein Schwangerschaftsabbruch, zumindest dann, wenn der Fötus gesund ist, ebenfalls moralisch falsch ist.<sup>59</sup>

Boonin stimmt Marquis darin zu, dass es moralisch falsch wäre, Sie oder mich zu töten, da dadurch die Erfüllung unseres gegenwärtigen oder durch bestimmte Einflüsse oder Umstände manifestierbaren idealen Wunsches bezüglich einer bedeutsamen Zukunft, die für uns von großem Wert ist, vereitelt wird und wir damit dieser Zukunft beraubt werden. Er vertritt jedoch, contra Marquis, die These, dass ein solcher Wunsch gegenwärtig vorhanden sein muss und ein rein potenzielles und damit ein zukünftiges Vorhandensein von Wünschen und Absichten dieser Art nicht ausreicht, um ein Recht auf Leben zu begründen.<sup>60</sup>

Boonin ist jedoch bewusst, dass selbst ein neugeborener Mensch noch keinen solchen bewussten Wunsch nach einer bedeutsamen Zukunft, die für ihn von großem Wert ist, haben kann. Da er sowohl Infantizid als auch das Töten von schlafenden und den meisten komatösen sowie physisch und psychisch schwer erkrankten Menschen für unzulässig hält, nimmt er zwei interessante und subtile Unterscheidungen bezüglich unserer Wünsche und Bedürfnisse vor. Er unterscheidet einerseits zwischen realen und idealen Wünschen und andererseits zwischen manifesten bzw. gegenwärtigen und dispositionellen Wünschen. Letztere zeichnen sich im Gegensatz zu manifesten Wünschen dadurch aus, dass diese erst durch bestimmte Umstände „aktiviert“ werden und sich auch erst dadurch manifestieren.

Jeder explizite gegenwärtige Wunsch setzt nach Auffassung von Boonin zudem einen entsprechenden impliziten Wunsch voraus. Ein impliziter Wunsch umfasst dabei die Gesamtheit aller Bedingungen, die für die Entstehung eines expliziten gegenwärtigen Wunsches vorhanden sein müssen. Wenn Sie z. B. den expliziten Wunsch haben, diesen Text zu lesen, dann setzt dies u. a. den impliziten

---

<sup>59</sup> Vgl. Donald Marquis, Why Abortion is Immoral, in: The Journal of Philosophy 86 (1989), S. 183-202.

<sup>60</sup> Vgl. David Boonin, A Defense of Abortion, Cambridge, 2002, S. 125.

Wunsch voraus, dass Ihr Blutkreislauf ausreichend Sauerstoff zu Ihrem Gehirn transportiert, um die entsprechende Konzentration dafür aufbringen zu können. Dabei ist es unerheblich, ob Ihnen bekannt oder bewusst ist, dass die Erfüllung von impliziten Wünschen eine notwendige Voraussetzung für die Erfüllung Ihres expliziten Wunsches ist.

Sobald ein Mensch daher irgendeinen expliziten gegenwärtigen realen Wunsch hat, z. B. wenn der Mensch im Bauch seiner Mutter zum ersten Mal den Wunsch verspürt, an seinem Daumen zu lutschen oder die Stimme seiner Mutter zu hören, geht nach Boonin damit der implizite ideale dispositionelle Wunsch nach einer bedeutsamen Zukunft einher, die der unseren gleicht und die für ihn von großem Wert ist. Er bringt dazu folgende Begründung vor:

„Sobald ein Individuum solche Wünsche entwickelt, wird das Potenzial, das sein Gehirn für die weitere Entwicklung hat, moralisch relevant: Weil das Gehirn eines menschlichen Säuglings ein Potenzial hat, das ein ausgewachsenes Rind oder Schwein nicht hat, hat der menschliche Säugling unumstritten eine Zukunft wie die unsere, die das Rind oder Schwein hingegen nicht haben. Und gerade deshalb bietet der bewusste Wunsch, den ein Säugling hat, eine solide Grundlage, um ihm einen idealen dispositionellen Wunsch zuzuschreiben, dass seine Zukunft, die der unseren gleicht, erhalten bleibt, während dies von den bewussten Wünschen der Kuh oder des Schweins nicht gesagt werden kann.“<sup>61</sup>

Grundlegend hierbei ist, dass kein gegenwärtiger Wunsch, dessen Erfüllung offenkundig in der Zukunft liegt, erfüllt werden kann, sofern der Mensch keine Zukunft hat. Ebenso kann dieser implizite Wunsch nach einer bedeutsamen Zukunft nach Auffassung von Boonin lediglich ideal sein und muss somit nicht unbedingt real und manifestiert vorhanden sein. Ein Mensch mit Depressionen mag beispielsweise den realen Wunsch haben, zu sterben. Sein idealer Wunsch, wenn er

---

<sup>61</sup> David Boonin, *A Defense of Abortion*, Cambridge, 2002, S. 126, meine Übers.

seine Lage objektiv bewerten könnte und nicht emotional überwältigt wäre, ist jedoch, am Leben zu bleiben. Ein impliziter idealer Wunsch kann sich zudem ebenso erst durch bestimmte Umstände manifestieren und muss nicht gegenwärtig vorhanden sein. Ein gegenwärtiger Wunsch zeichnet sich hingegen dadurch aus, dass uns dieser bewusst ist, während ein dispositioneller Wunsch uns nicht unbedingt bewusst sein muss. Menschen, die sich z. B. in einem temporären Koma befinden oder schlafen, jedoch ein funktionierendes Gehirn mit darin enthaltenen mentalen Inhalten aufweisen, die ein kontinuierliches Identitätsbewusstsein begründen, kann somit der ideale dispositionelle Wunsch zugeschrieben werden, am Leben zu bleiben, selbst wenn dieser Wunsch erst durch eine Veränderung der Umstände – d. h., indem sie wieder das Bewusstsein erlangen – manifestierbar ist. Nach Auffassung von Boonin muss jedoch irgendein expliziter gegenwärtiger Wunsch vorhanden (gewesen) sein, um einem Fötus ein Recht auf Leben zubilligen zu können.

„Ein bestimmter idealer Wunsch kann sinnvollerweise nur jemandem zugeschrieben werden, der zumindest einige andere gegenwärtige Wünsche hat.“<sup>62</sup>

Ausgehend vom aktuellen medizinischen Forschungsstand kann der Mensch ohne das Vorhandensein von organisierter elektrischer Hirnaktivität in der Großhirnrinde keine bewussten Wünsche haben. Wann genau er in seiner Entwicklung dazu in der Lage ist, konnte bisher jedoch noch nicht abschließend geklärt werden. Es wird nach Aussage von Boonin jedoch vermutet, dass diese Fähigkeit zwischen der 25. und 32. Woche nach der Empfängnis erlangt wird.<sup>63</sup> Ein menschlicher Fötus beginnt daher vermutlich irgendwann in diesem Zeitraum bewusste Wünsche zu haben und hat damit auch den impliziten idealen Wunsch nach einer bedeutsamen Zukunft, die der unseren gleicht und für ihn von großem Wert ist. Der menschliche Fötus wünscht sich zwar nicht explizit zu leben oder gar

---

<sup>62</sup> David Boonin, *A Defense of Abortion*, Cambridge, 2002, S. 80, meine Übers.

<sup>63</sup> Vgl. David Boonin, *A Defense of Abortion*, Cambridge, 2002, S. 125-127.

eine solche Zukunft. Da jedoch keine Wünsche erfüllt werden können, ohne zu existieren, schließen selbst die einfachsten gegenwärtigen Wünsche den idealen dispositionellen Wunsch ein, am Leben zu bleiben. Erst durch diesen expliziten oder impliziten Wunsch kann einem Menschen nach Auffassung von Boonin begründet ein Recht auf Leben zugeschrieben werden. Dieser Wunsch wird als entscheidend erachtet, da eine Zuwiderhandlung als Vereitelung unserer Wünsche angesehen wird – in diesem Fall unseres impliziten, idealen und dispositionellen Wunsches nach einer bedeutsamen Zukunft, die für uns von großem Wert ist.

Auf Basis dieser ausgeklügelten und feingliedrigen Unterscheidungen kommt Boonin zu dem gewünschten Schluss, dass Neugeborene, Kleinkinder wie auch temporär komatöse Menschen ein Recht auf Leben haben, da diese Menschen ein entsprechend entwickeltes Gehirn aufweisen, welches bereits bewusste Wünsche hatte und denen somit der ideale dispositionelle Wunsch, ein Recht auf Leben zu haben, zugeschrieben werden kann. Bis zum Auftreten von Wünschen irgendeiner Art, die implizit diesen Wunsch einschließen, hat der menschliche Fötus nach Auffassung von Boonin hingegen kein Recht auf Leben und es ist somit zulässig, ihn durch einen Schwangerschaftsabbruch zu töten. (Boonin hält einen Abbruch aufgrund des Rechts auf körperliche Selbstbestimmung tatsächlich jedoch bis zur Lebensfähigkeit außerhalb des Körpers der Mutter für zulässig. Da Argumente auf Grundlage des Rechts auf körperliche Selbstbestimmung das Personsein dem ungeborenen Menschen zugestehen und sich somit grundlegend von den Argumenten in diesem Abschnitt unterscheiden, werde ich auf diese Argumente in einem späteren Teil ausführlich eingehen.)

#### **(4.2.1) Können allein unsere Wünsche ein Recht auf Leben begründen?**

Auch wenn ich die von Boonin getroffenen Unterscheidungen durchaus für berechtigt und zutreffend halte, weisen seine moralischen Schlussfolgerungen meiner Auffassung nach jedoch einerseits unüberwindbare konzeptionelle Probleme auf, die z. B. Kaczor detailliert herausarbeitet<sup>64</sup>. Andererseits implizieren sie bei näherer Betrachtung äußert fragwürdige sowie von Boonin explizit unerwünschte

---

<sup>64</sup> Vgl. Christopher Kaczor, *The Ethics of Abortion*, London, 2. Aufl. 2014, S. 60-86.

Konsequenzen, wie die Zulässigkeit von Infantizid bei sehr früh geborenen Kindern und das Töten von Menschen, die beispielsweise durch einen Unfall sämtliche mentale Inhalte, wie bspw. Erinnerungen und erlernte Fähigkeiten, und damit ihre ursprüngliche Persönlichkeit, verloren haben.

Ein erstes Problem ergibt sich daraus, dass nach dieser Konzeption das Töten einer Person ausschließlich deshalb moralisch falsch zu sein scheint, weil es die Erfüllung unserer aktuellen dispositionellen idealen Wünsche vereitelt. Das Töten einer Person kann somit nur dann moralisch falsch sein, wenn die Begründung dafür in irgendeiner Art und Weise mit der Vereitelung unserer Wünsche oder Ziele in Verbindung steht. Wenn Boonins Konzeption korrekt ist, müsste daher gezeigt werden, dass alle anderen möglichen Gründe bezüglich der Unzulässigkeit des Tötens einer Person irrelevant sind. Diesen Beweis bleibt er jedoch schuldig. Es sprechen hingegen gewichtige Gründe dafür, dass allein die Vereitelung unserer Wünsche keine umfassende Erklärung oder Begründung dafür liefern kann, warum es unzulässig ist, Sie oder mich zu töten. Stellen Sie sich z. B. vor, dass ein Mann seine Frau und die gemeinsamen Kinder verlässt, um mit einer anderen Frau ein neues Leben zu beginnen. Er hat zudem nicht den geringsten Wunsch, weiterhin für das Wohlergehen seiner verlassenen Frau und seiner Kinder zu sorgen. Er wird dazu jedoch gesetzlich verpflichtet, weil seine Familie andernfalls obdachlos werden und verhungern würde. Wenn Boonin Recht hat, dann folgt daraus, dass diese Verpflichtung bei der Beantwortung der Frage, warum es moralisch falsch wäre, diesen Mann zu töten, keine Rolle spielen kann. Selbst wenn dieser Mann daher sogar den expliziten Wunsch hätte, zu sterben, wäre diese Verpflichtung gegenüber seiner Familie neben weiteren wesentlichen Gründen doch sicher zumindest ein relevanter Grund, weshalb es falsch wäre, ihn zu töten.

Alexander Pruss, Professor für Philosophie an der Baylor University, macht in diesem Zusammenhang anhand eines Gedankenexperiments noch einen weiteren Einwand geltend:

„Mike hat alle seine gesetzten Lebensziele erreicht. Er hat entsetzliche Schmerzen, ist die Unannehmlichkeiten der Hospizpflege leid und wird

innerhalb eines Jahres sterben. Mike hat keine Familie, und alle seine Freunde haben ihn im Stich gelassen. Er wünscht sich, dass der Tod schnell und schmerzlos eintritt. Er ist sich über diesen Wunsch im Klaren, und dieser Wunsch würde auch eine idealisierte Psychotherapie überdauern. Wenn es möglich ist, ein umfassendes Interesse am Sterben zu haben, dann hat Mike sicher ein solches Interesse. [...] Aber nun fügen wir der Geschichte ein weiteres Element hinzu: Mike ist nicht damit einverstanden, getötet zu werden. [...] Es kann Gründe geben, warum man in etwas, das man sich wünscht, nicht einwilligt. Beispielsweise könnte man die Überzeugung haben, dass es aufgrund einer allgemeinen oder spezifischen moralischen Norm unmoralisch ist, in den gewünschten Sachverhalt einzuwilligen. Als Mikes Großvater auf dem Sterbebett lag, versprach Mike ihm vielleicht, niemals einzuwilligen, getötet zu werden, selbst wenn er (Mike) große Schmerzen haben sollte. Wenn nun das Unrecht des Tötens durch ein Interesse am Leben begründet ist, dann ist es zulässig, Mike zu töten, auch wenn er nicht einwilligt, solange es nicht in Mikes Interesse ist, am Leben zu bleiben. Aber es ist moralisch falsch, eine eindeutig nicht einwilligende unschuldige Person zu töten, und daher ist die Begründung der Unrechtmäßigkeit des Tötens anhand von Wünschen falsch.“<sup>65</sup>

Ein zweites Problem bezüglich des Kriteriums dispositioneller idealer Wünsche ergibt sich nach Pruss dadurch, dass dies Wünsche zu sein scheinen, die eine Person haben würde, sofern sie umfassend über alle Aspekte der für sie relevanten Sachverhalte informiert wäre und sich in einem idealisierten psychischen Zustand befinden würde. Wenn wir jedoch annehmen, dass eine Person so konstituiert ist, dass sie, wenn sie sich über ein bestimmtes Thema umfassend informieren würde, sofort einen tödlichen Herzinfarkt erleiden würde, könnten für sie

---

<sup>65</sup> Alexander Pruss, I Was Once a Fetus: That Is Why Abortion Is Wrong, in: Stephen Napier (Hg.), Persons, Moral Worth, and Embryos: A Critical Analysis of Pro-Choice Arguments, Dordrecht, 2011, S.19-42, hier S. 32, meine Übers.

prinzipiell keine dispositionellen idealen Wünsche definiert werden.<sup>66</sup> Auf eine solche Person kann das Konzept von Boonin daher grundsätzlich nicht angewandt werden. Würde diese Person unter einer Depression leiden und dadurch den Wunsch haben, zu sterben, kann uns Boonins Konzeption keinen rationalen Grund liefern, weshalb es falsch wäre, diese Person zu töten oder sie davon abzuhalten, sich selbst zu töten. Auch an diesem Szenario wird somit ersichtlich, dass unsere Wünsche keine geeignete Grundlage sein können, um ein unverfügbares Recht auf Leben begründen zu können.

Doch selbst wenn für das Argument zugestanden wird, dass das Töten einer Person ausschließlich deshalb moralisch falsch ist, weil es deren idealen dispositionellen Wunsch, am Leben zu bleiben vereitelt, ergibt sich ein weiteres Problem dadurch, dass unsere Wünsche nach diversen Gütern bis hin zum Fortbestand unserer Existenz sehr unterschiedlich stark ausgeprägt sind. Wenn eine Handlung genau deshalb moralisch falsch ist, weil sie die Erfüllung der Wünsche einer anderen Person vereitelt, dann hat dies auch nach Auffassung von Boonin zur Folge, dass, je mehr jemand etwas moralisch Gutes oder Neutrales begehrt, es desto verwerflicher wäre, die Erfüllung dieses Wunsches zu vereiteln<sup>67</sup>. Wenn es um Sachverhalte des Eigentums geht, scheint dies auch zutreffend zu sein. Bei Schutz- oder Grundrechten sieht das meiner Überzeugung nach jedoch kategorial anders aus. Wenn es um den Wert und die Würde des Menschen geht, wird von vielen Menschen nach wie vor der Grundsatz der fundamentalen Gleichheit vertreten. Diese Gleichheit findet sich jedoch offenkundig weder in der Intensität noch in der Priorisierung unserer Wünsche wieder – nicht einmal bezüglich des Wunsches, am Leben zu bleiben und nach einer bedeutsamen Zukunft. Beispielsweise rauchen manche Menschen drei Schachteln Zigaretten am Tag und ernähren sich fast ausschließlich von Fastfood, obwohl ihnen bekannt ist, dass dieser Lebenswandel sich massiv negativ auf ihre Lebenserwartung auswirkt, während andere Menschen jeden Tag ins Fitness-Studio gehen und auf eine ausgewogene Ernährung achten.

---

<sup>66</sup> Vgl. Alexander Pruss, *I Was Once a Fetus: That Is Why Abortion Is Wrong*, in: Stephen Napier (Hg.), *Persons, Moral Worth, and Embryos: A Critical Analysis of Pro-Choice Arguments*, Dordrecht, 2011, 2011, S.19-42, hier S. 33.

<sup>67</sup> Vgl. David Boonin, *A Defense of Abortion*, Cambridge, 2002, S. 67.

Wenn es jedoch gleichermaßen moralisch falsch ist, den Kettenraucher wie den Sportler zu töten, dann kann dies nicht durch den Wunsch, am Leben zu bleiben und nach einer bedeutsamen Zukunft begründet werden, da dieser Wunsch bei beiden offensichtlich sehr unterschiedlich stark ausgeprägt und priorisiert ist.

An dieser Stelle könnte man jetzt wieder das Prinzip der idealen Wünsche ins Spiel bringen und einwenden, dass alle Menschen zumindest gleichermaßen den idealen Wunsch haben, am Leben zu bleiben und es somit in Bezug auf alle Menschen gleichermaßen moralisch falsch ist, diese zu töten. Gestehen wir daher auch in diesem Fall für das Argument zu, dass tatsächlich alle Menschen die exakt gleichen idealen Wünsche bezüglich des Fortbestands ihrer Existenz haben. Doch was erklärt dann die Tatsache, dass der ideale Wunsch, am Leben zu bleiben, für alle Menschen exakt derselbe ist? Der überzeugendste Grund für diese These scheint mir zu sein, dass sich dieser Wunsch auf dasselbe objektive Gut bezieht. Die Unterscheidung zwischen realen und idealen Wünschen ist dann folglich nur deshalb bedeutsam, weil diese auf einer in moralischer Hinsicht wichtigen realen sowie objektiven Unterscheidung beruht. Es ist die Unterscheidung zwischen dem, was uns gut erscheint und dem, was tatsächlich objektiv gut für uns ist. Ein idealer Wunsch ist demnach nichts anderes als das Verlangen nach dem, was zur Erhaltung oder Entfaltung eines Wesens gemäß seiner Natur beiträgt und dadurch maßgeblich sowohl das objektive Wohl des Individuums als auch das kollektive Wohl der Gemeinschaft, der das Individuum angehört, befördert. Ein Selbstmordattentäter hat beispielsweise unbestreitbar den Wunsch, sich selbst und eine möglichst große Anzahl von Menschen zu töten. Es wird jedoch hoffentlich niemand die Vereitelung dieses Wunsches als moralisch problematisch ansehen.

Das Unrecht und der Schaden, den wir erleiden, wenn wir getötet werden, besteht somit nicht darin, dass jemand unsere *Wünsche* nach einem uns erstrebenswert erscheinenden Gut vereitelt, sondern dass wir durch den Tod eines fundamentalen objektiven und damit von unseren Wünschen unabhängigen *Gutes* beraubt werden. Unter diesem zentralen Gut menschlicher Existenz verstehe ich die durch die menschliche Natur konstituierte Veranlagung zur Entfaltung eines erfüllten Lebens als freies, rationales, soziales und moralisches Wesen (eine

ausführliche Begründung dieser These folgt im 5. Kapitel). Dieses Gut kommt damit auch geschädigten, narkotisierten, komatösen, dementen, neugeborenen sowie ungeborenen Menschen anhand ihres Menschseins gleichermaßen zu. Daraus folgt wiederum, dass alle Menschen die dispositionelle Fähigkeit zur Entfaltung dieses Gutes auch gleichermaßen teilweise oder auch gänzlich verlieren und gegebenenfalls sogar nie erlangen können. Wenn das Konzept der idealen Wünsche daher dieses Gut und seine Entfaltung beinhaltet, dann ist es ungerechtfertigt, einem Teil der Menschen, wie z. B. Menschen im Entwicklungsstadium von Zygote, Embryo oder Fötus, dieses Gut absichtlich zu nehmen und ihnen den moralischen Status des Personseins und ein unverletzliches Recht auf Leben und Unversehrtheit abzuspochen.

Ein weiterer Grund dafür, dass sich das Recht auf Leben nicht durch unsere Wünsche konstituieren kann, ergibt sich aus dem Postulat von sogenannten unveräußerlichen Rechten. Zu diesen wird gemeinhin z. B. neben dem Recht auf Freiheit auch das fundamentalste Schutzrecht, das Recht auf Leben, gezählt. Das entscheidende Merkmal dieser Rechte ist, dass ein Mensch diese unabhängig von seinen Bedürfnissen oder Wünschen prinzipiell nicht aufgeben oder veräußern kann. Ihre Rechte an Ihrem Eigentum können Sie z. B. jederzeit aufgeben oder veräußern. Wenn sie hingegen den Wunsch haben sollten, Ihr Recht auf Eigentum simpliciter aufzugeben oder den Rest Ihres Lebens als Sklave zu verbringen und jemand anderes Sie gerne versklaven möchte, wird ein solches Übereinkommen von jenen, die sich für die Anerkennung dieser Grundrechte einsetzen, mehrheitlich nach wie vor als grundsätzlich unzulässig angesehen. Ihr Recht auf Freiheit können Sie nur dadurch verwirken, dass Sie eine entsprechend schwere Straftat begehen und dafür mit Freiheitsentzug bestraft werden. Wenn das Recht auf Leben daher in gleicher Weise unveräußerlich wie das Recht auf Freiheit ist und somit nicht in irgendeiner Weise vom Vorhandensein von Wünschen abhängig ist, dann folgt daraus, dass Boonins Begründung bezüglich der Zulässigkeit und Unzulässigkeit des Tötens eines Menschen falsch sein muss.

#### (4.2.2) Erfüllen Neugeborene Boonins Kriterien?

Doch selbst wenn man alle diese grundlegenden konzeptionellen Probleme außer Acht lässt, gibt es triftige Gründe, dass selbst Neugeborene die von Boonin geforderten Kriterien nicht erfüllen können. Ein ungeborener oder neugeborener Mensch mag sich an bestimmten Sinneserfahrungen, wie z. B. dem Lutschen am Daumen, erfreuen und andere Empfindungen, wie z. B. Hunger, als unerfreulich wahrnehmen. Daraus kann jedoch nicht gefolgert werden, dass er den bewussten dezidierten Wunsch oder das Bedürfnis nach bestimmten positiven Sinneswahrnehmungen oder gar den idealen Wunsch hat, am Leben zu bleiben. Um einen bewussten Wunsch oder ein Verlangen haben zu können, muss man einerseits unterschiedliche Sachverhalte durch Erinnerung oder Vorstellungskraft miteinander vergleichen können und andererseits die Fähigkeit besitzen, beurteilen und entscheiden zu können, dass eine dieser Möglichkeiten den anderen Möglichkeiten vorzuziehen ist. Es gibt jedoch keine Hinweise dafür, dass ungeborene Menschen nach der 32. Schwangerschaftswoche und selbst Neugeborene diese Fähigkeiten besitzen. Ein gesundes neugeborenes Kind scheint jedenfalls noch kein Zeitgefühl und somit auch keine Vorstellung davon zu haben, was Zukunft ist. Es scheint auch noch nicht abwägen und bewerten zu können, ob bestimmte Umstände erstrebenswert sind oder nicht. Wenn daher Neugeborene ein Recht auf Leben haben, kann Boonins Konzeption nicht zutreffend sein.

Manche Kinder müssen zudem aus medizinischen Gründen bereits vor der 25. und nochmals bedeutend mehr Kinder vor der 32. Woche entbunden werden. Selbst wenn man daher das Vorhandensein von bewussten Wünschen in der relevanten Weise auch bei Ungeborenen für das Argument zugesteht, reicht dies nicht aus, um einen Schwangerschaftsabbruch prinzipiell von Infantizid abgrenzen zu können. Dies ist insofern bedeutsam und problematisch, weil Boonin andere Ansätze dafür kritisiert, dass sie Infantizid nicht ausschließen können.<sup>68</sup> In Anbetracht des medizinischen Fortschritts ist es auch nicht unrealistisch, dass die Grenze, ab wann ein Mensch außerhalb des Körpers seiner Mutter überleben kann, in Zukunft noch weiter nach vorne verschoben werden kann. Was bedeutet dies

---

<sup>68</sup> Vgl. David Boonin, *A Defense of Abortion*, Cambridge, 2002, S. 125.

bezüglich des Rechts auf Leben für diese Kinder? Nach Auffassung von Boonin hätten diese frühgeborenen Kinder offenkundig kein Recht auf Leben und es wäre somit grundsätzlich zulässig, sie zu töten – z. B. um ihre Organe für die medizinische Forschung oder als Spende für ältere kranke Kinder zu verwenden. Wenn diese Kinder zudem entsprechend ihrem Entwicklungsstand maximal den moralischen Status von manchen höher entwickelten Tieren und damit keinen Anspruch auf eine medizinische Behandlung durch das Gemeinwesen haben, dann müsste daraus ebenso folgen, dass Eltern die Kosten für möglicherweise notwendige aufwändige vorgeburtliche Operationen, z. B. zur Korrektur von Herzfehlern sowie die Ausreifung des frühgeborenen Kindes über mehrere Wochen oder Monate in einem Inkubator, im Zweifelsfall bzw. je nach gesellschaftlichem Konsens komplett selbst tragen müssten.

Angenommen, ein Kind kommt aufgrund einer Erkrankung ohne Bewusstsein und ansonsten völlig gesund zu Welt. Es ist zudem absehbar, dass dieses Kind nach ca. einem Jahr durch eine entsprechende Medikation das Bewusstsein erlangen wird und danach ein normales Leben führen kann. Haben wir bis dahin das Recht dieses Kind zu töten? Können wir ihm eine entsprechend teure Heilbehandlung und die Lebenserhaltung bis dahin verwehren? Das Kind hat offenkundig noch nie Bewusstsein, Wünsche oder irgendwelche Zukunftspläne gehabt und kann nach Boonin somit weder ein Recht auf Leben noch auf eine medizinische Behandlung haben.

Ein weiteres Problem der These, dass ein Recht auf Leben und damit alle anderen Schutzrechte sich ausschließlich durch das Vorhandensein gegenwärtiger oder dispositioneller Wünsche konstituieren, besteht darin, dass genetische Manipulationen an ungeborenen Menschen sowie deren Tötung bis zur Erlangung dieser Fähigkeit damit grundsätzlich zulässig wären. Angenommen, eine schwangere Frau in einer technologisch weit fortgeschrittenen Zukunft zieht es in Erwägung, in den ersten Wochen einer Schwangerschaft einen Abbruch durchzuführen. Ein Konzern bietet ihr jedoch eine enorme Geldsumme, wenn sie ihr Kind stattdessen austrägt. Im Gegenzug darf dieser Konzern die Genetik des Kindes und damit die Entwicklung des Gehirns so verändern, dass es keine eigenen

Wünsche irgendeiner Art hervorbringen kann oder dieser Mensch lediglich die kognitiven und mentalen Fähigkeiten von höheren Tieren erreichen kann. Zusätzlich wird dieser Mensch so modifiziert, dass er die intensivsten Glücksgefühle dadurch erlangt, dass er bestimmte von anderen Menschen als unliebsam und monoton empfundene Tätigkeiten ausführt. Im Ergebnis hätte man so einen „willenlosen“ und zudem „glücklichen“ modernen Arbeitssklaven erzeugt. Ebenso wäre es auch denkbar, die Ausbildung von Bewusstsein und höheren Hirnfunktionen komplett zu unterbinden und diesen quasi anenzephalen Menschen anschließend als „Organersatzteillager“ für andere Menschen zu verwenden. Eine solche „Verzweckung“ von Menschen erscheint sicher nach wie vor den meisten Menschen, und ich meine zu Recht, abstoßend und unzulässig. Ich sehe jedoch nicht, wie solche Eingriffe auf Basis von Boonins Konzeption als moralisch problematisch angesehen oder gar ausgeschlossen werden könnten. Der Philosoph und Bioethiker Dan W. Brock zieht daher beispielsweise den Schluss, dass ein Fötus ohne Bewusstsein nicht in einer moralisch relevanten Weise geschädigt werden kann.

„Nach der Zelldifferenzierung würden einige der Gehirnzellen des Embryos oder Fötus entfernt, sodass er dann als hirntoter Körper mit entsprechenden Ersatzteilen für seinen früheren Zwillingsbrüder gezüchtet werden könnte. Dieser Körperklon wäre wie ein anenzephalisches Neugeborenes oder ein noch nicht empfindungsfähiger Fötus, von denen wegen mangelnder Fähigkeit zum Bewusstsein keiner von beiden geschädigt werden kann.“<sup>69</sup>

Ein letztes Problem, das ich in diesem Zusammenhang anführen möchte, betrifft die Tatsache, dass durch diese Konzeption auch geborene Menschen das Recht auf Leben wieder verlieren können. Dies könnte z. B. durch die Einnahme einer Substanz erfolgen, die jegliche Ausprägung von Bedürfnissen oder

---

<sup>69</sup> Dan W. Brock, Cloning Human Beings: An Assessment of the Ethical Issues Pro and Con, in: Paul Lauritzen (Hg.), Cloning and the Future of Human Embryo Research, Oxford, 2001, S. 100, meine Übers.

Wünschen blockiert oder aufgrund eines Unfalls, bei dem das Gehirn so massiv geschädigt wird, dass jeglicher mentaler Inhalt sowie das kontinuierliche Identitätsbewusstsein verloren gehen. Boonin führt selbst einen solchen Fall an:

„Natürlich könnte sich der Kritiker stattdessen auf einen imaginären Fall berufen, bei dem der gesamte Inhalt des Gehirns eines vorübergehend komatösen Erwachsenen zerstört wurde, sodass in seinem Gehirn nicht mehr Informationen enthalten sind als in dem des vorbewussten Fötus. In diesem Fall scheint es mir zutreffend, dass meine Position impliziert, dass ein solches Individuum nicht das gleiche Recht auf Leben hat wie Sie oder ich.“<sup>70</sup>

Das Eingeständnis, dass diese Person nicht „das gleiche Recht auf Leben hat wie Sie oder ich“ kann entsprechend der These von Boonin jedoch nichts weiter als ein Euphemismus für die Tatsache sein, dass ein solcher Mensch letztendlich kein Recht auf Leben hat und somit prinzipiell, z. B. zum Nutzen Dritter, auch getötet werden darf. Selbst wenn es somit eine Heilbehandlung gäbe und er dadurch wieder vollständig genesen würde, müsste es nach Auffassung von Boonin ebenso zulässig sein, ihm diese Behandlung zu verweigern, sofern beispielsweise niemand „privat“ dafür aufkommen möchte. Ebenso müsste es sogar zulässig sein, diesen Menschen zu töten, falls ein Mensch mit dem gegenwärtigen realen Wunsch, weiterhin am Leben zu bleiben, auf die Organe dieses geschädigten Menschen angewiesen ist. Die Philosophin Helen Watt, Senior Research Fellow am Anscombe Bioethics Centre, bemerkt bezugnehmend auf solche Fälle hingegen Folgendes:

„Hat ein Mensch mit einer schweren Hirnschädigung nicht ein objektives Interesse daran, frühere gute Wünsche *wiederzuerlangen* – oder zumindest die Fähigkeit, neue gute Wünsche (und andere gute mentale Zustände) zu erleben? [...] Dieser Mensch braucht kein gut

---

<sup>70</sup> David Boonin, *A Defense of Abortion*, Cambridge, 2002, S. 78, meine Übers.

funktionierendes Gehirn, um dieses Interesse zu haben – denn es besteht genau darin, wieder ein gut funktionierendes Gehirn eines gesunden Menschen im entsprechenden Alter zu *besitzen*. Genauso braucht ein sehr junger Mensch kein entwickeltes Gehirn – oder *überhaupt* ein Gehirn –, um ein Interesse zu haben, das genau darin besteht, ein gut funktionierendes Gehirn auszubilden: etwas, das objektiv förderlich für diesen Menschen ist. Das Gehirn entwickelt sich sowohl vor als auch nach der Geburt, wobei es sowohl vor, während als auch nach der Geburt geschädigt werden kann – sei es leicht oder schwer. Sowohl Föten als auch Säuglinge *scheinen* daher sicherlich ein Interesse daran zu haben, ihr Gehirn auszubilden und zu schützen, genauso wie hirngeschädigte Erwachsene ein Interesse daran haben, dass ihr Gehirn geheilt wird.“<sup>71</sup>

Zum Abschluss der Betrachtung von Boonins Argumentation möchte ich noch ein letztes Gedankenexperiment von Francis Beckwith anführen, welches die hier geschilderte Problematik nochmals eindrücklich verdeutlicht<sup>72</sup>. Stellen Sie sich vor, dass in Folge eines schweren Unfalls zwei Personen massive Hirnschäden erleiden und sich in einem Koma befinden. Der einzige Unterschied zwischen diesen beiden Personen ist, dass P(1) sämtliche Erinnerungen und rationale Fähigkeiten, wie z. B. sprachliche Ausdrucksweise, verloren hat und diese Dinge somit analog zu einem Neugeborenen erneut erlernen müsste, wohingegen P(2) zumindest einen Teil seiner Erinnerungen und Fähigkeiten direkt wieder erlangen wird, sobald er aus dem Koma erwacht. Für beide Personen gibt es eine erfolgreiche Heilbehandlung, sodass P(1) nach einem Monat erwacht, jedoch weitere 11 Monate benötigt, um alle seine vorherigen Fähigkeiten wieder zu erlernen. P(2) wird hingegen erst nach 12 Monaten erwachen, wobei ihm Teile seiner bisherigen Erinnerungen und Fähigkeiten unmittelbar wieder gegenwärtig sind. Nach der Konzeption

---

<sup>71</sup> Helen Watt, *The Ethics of Pregnancy, Abortion and Childbirth*, London, 2016, S. 13, meine Übers.

<sup>72</sup> Vgl. Francis J. Beckwith, *Defending Life: A Moral and Legal Case against Abortion Choice*, Cambridge, 2007, S. 137-138.

von Boonin wäre es entsprechend moralisch gerechtfertigt P(1) sterben zu lassen oder sogar zu töten, während dies bezüglich P(2) unzulässig wäre, da bei Letzterem zumindest ein paar Erinnerungen und ein rudimentäres Identitätsbewusstsein erhalten geblieben sind. Meiner Auffassung nach ist dieser Unterschied in moralischer Hinsicht jedoch völlig irrelevant und es ist daher in keiner Weise zu rechtfertigen, dass man P(1) sterben lassen oder gar töten darf, während dies für P(2) grundsätzlich ausgeschlossen ist.

### **(4.3) Empfindungsfähigkeit**

Ein weiteres Kriterium, welches von vielen Ethikern zumindest als eine notwendige Voraussetzung für ein Recht auf Leben angesehen wird, ist Empfindungsfähigkeit. Der Philosoph Peter Singer ist einer der bekanntesten Vertreter der These, dass Empfindungs- bzw. Leidensfähigkeit sowohl eine notwendige als auch eine hinreichende Bedingung dafür ist, dass ein Lebewesen überhaupt eine Art von moralischem Status erlangt.<sup>73</sup> Der grundlegende Gedanke hierbei ist, dass wenn ein Lebewesen Schmerzen empfinden kann, es dann mindestens ein Interesse daran hat, keine Schmerzen zu empfinden. Bevor ein ungeborener Mensch daher Schmerzen empfindet, kann er entsprechend der Auffassung von Singer keine Interessen oder Wünsche und somit auch keine Rechte haben. Wann genau ein ungeborener Mensch Schmerzempfinden aufweist, wird nach wie vor kontrovers diskutiert. Aktuelle Forschungsergebnisse deuten jedoch darauf hin, dass ein Fötus möglicherweise bereits ab der 12. Schwangerschaftswoche oder sogar noch früher Schmerzen empfinden kann.<sup>74</sup> Schmerzempfinden per se wird gemeinhin zwar nicht als hinreichend für ein Recht auf Leben angesehen (viele Tiere können unbezweifelbar Schmerzen empfinden, haben jedoch kein unverfügbares Recht auf Leben), es wird aber, wie z. B. bei Singer, oftmals als eine notwendige

---

<sup>73</sup> Vgl. Peter Singer, Why Speciesism is Wrong: A Response to Kagan, in: Journal of Applied Philosophy 33 (2015), S. 31-35, hier S. 33.

<sup>74</sup> Vgl. Stuart WG Derbyshire/John C. Bockmann, Reconsidering Fetal Pain, in: Journal of Medical Ethics 46 (2020), S. 3-6; Bridget Thill, Fetal Pain in the First Trimester, in: The Linacre Quarterly 89 (2022): S. 73-100.

Voraussetzung dafür angesehen, dass ein Wesen überhaupt Gegenstand moralischer Erwägungen sein kann.

Die tatsächliche Wahrnehmung von psychischem oder physischem Leiden kann meiner Einschätzung nach jedoch keine notwendige Voraussetzung dafür sein, ob eine Handlung gegenüber einem Wesen moralisch von Bedeutung ist. Angenommen, jemand bezeichnet mich als „militanten Abtreibungsgegner“ und verbreitet die falsche Behauptung, dass ich Auftragskiller auf Ärzte ansetze, die Schwangerschaftsabbrüche durchführen. Selbst wenn ich davon nichts mitbekomme, niemand diese Anschuldigungen ernst nimmt oder glaubt und mir dadurch offenkundig keinerlei Schaden entstanden ist, hat die Person, die mich verleumdet hat, zumindest meinem Verständnis nach moralisch falsch gehandelt und mir gegenüber ein Unrecht begangen. Wenn es daher um die moralische Beurteilung einer Handlung geht, scheinen mehr Faktoren als empfundenes Leiden oder verursachter Schaden relevant zu sein. Die utilitaristische Sichtweise, dass allein empfundenes Leiden und Glück in moralischer Hinsicht relevante Faktoren sind, halte ich daher für zu einfach und nicht zutreffend.

Zudem ergibt sich auch hier das Problem mit dem Gleichheitsgrundsatz. Es ist kaum bestreitbar, dass sowohl physisches als auch psychisches Schmerzempfinden selbst unter ansonsten gesunden Menschen individuell sehr unterschiedlich ausgeprägt sind. Wenn Empfindungsfähigkeit jedoch entscheidend für die Begründung von Schutzrechten ist und die Ausprägung dieser Fähigkeit sich selbst bei gesunden erwachsenen Menschen signifikant unterscheidet, dann folgt daraus, dass sich auch der Wert und die Rechte der einzelnen Menschen entsprechend signifikant unterscheiden müssten. Dieses Problem kann somit nur durch eine definierte Schwelle vermieden werden, bei deren Überschreiten, entgegen der Natur des zu Grunde liegenden Kriteriums, allen Wesen per Definition dieselben Schutzrechte zuerkannt werden.

Ein weiteres grundsätzliches Problem mit dieser Konzeption ist, dass es Menschen gibt, die selbst nach der Geburt nicht die Fähigkeit besitzen, Schmerzen zu empfinden. Menschen, die unter einer angeborenen Schmerzunempfindlichkeit (CIP) leiden, können sehen, hören, denken und fühlen wie alle anderen

Menschen auch. Sie unterscheiden sich nur dadurch, dass sie keine physischen Schmerzen empfinden können. Obwohl diese Menschen aufgrund dieser Krankheit daher leider oft sehr früh versterben und auch nach der Geburt weder physische noch psychische Schmerzen empfinden können, besteht gemeinhin kein Zweifel daran, dass auch sie bereits als Neugeborene, trotz dieser massiven Beeinträchtigung, das exakt gleiche Recht auf Leben haben wie Sie oder ich. Selbst gesunde erwachsene Menschen können zudem aufgrund einer Erkrankung oder Betäubung ihr Bewusstsein und Schmerzempfinden, auch auf unbestimmte Zeit, vollständig verlieren. Bedeutet dies folglich, dass Menschen in diesem Zustand kein oder ein vermindertes Recht auf Leben haben und ihnen dieses Recht erst wieder dann zukommt, wenn sie ihr Bewusstsein zurückerlangen? Selbst wenn man zudem Empfindungsfähigkeit so weit fasst, dass bereits einfache bewusste Sinneseindrücke, wie z. B. Hören und Sehen, für ein Recht auf Leben ausreichend sind, schließt dies nicht nur ebenfalls einen Großteil der Tiere mit ein, sondern nach wie vor alle bewusstlosen und komatösen Menschen aus.

Man könnte versuchen, dieses Problem zu umgehen, indem man das Vorhandensein der entsprechenden mentalen „Hardware“ und damit eines entsprechend entwickelten Gehirns, welches Selbstbewusstsein und Empfindungsfähigkeit ermöglicht, als Voraussetzung ansieht.<sup>75</sup> Doch abgesehen vom ad-hoc-Charakter dieser Annahme werden auch hierbei Menschen ausgeschlossen, deren Gehirn physisch derart geschädigt ist, dass sie diese Fähigkeit (temporär) verlieren oder nie erlangen werden. Zur Umgehung des letztgenannten Problems könnte man als weiteres Kriterium für das Zugeständnis eines Rechts auf Leben anführen, dass ein Mensch zumindest in der Vergangenheit schon einmal Bewusstsein sowie Empfindungen gehabt haben muss. Doch warum sollte es unzulässig sein, jemanden zu töten, der in der Vergangenheit schon einmal empfindungsfähig war, während es andererseits zulässig ist, einen Menschen zu töten, der diese Fähigkeit noch nie hatte, aber diese in der gleichen Zeit oder sogar schneller und in gleicher Weise erlangen wird, wie der Mensch, der diese Fähigkeit verloren hat? Diesen

---

<sup>75</sup> Vgl. Julian Savulescu, Abortion, Embryo Destruction and the Future of Value Argument, in: Journal of Medical Ethics 28 (2002), S. 133-135.

Unterschied halte ich in moralischer Hinsicht schlicht für irrelevant und daher für ungeeignet, um eine solche fundamentale Ungleichbehandlung von dieser Tragweite zu rechtfertigen.

Doch selbst wenn man auch dieses zusätzliche Kriterium für das Argument zugesteht, dann ergeben sich daraus, zumindest auf Grundlage des aktuellen gesellschaftlichen Konsenses, immer noch in moralischer Hinsicht unannehmbare Implikationen. Beispielsweise hätte nach dieser Konzeption ein komatös und dadurch ebenso empfindungslos geborenes Kind weder ein Recht auf Leben noch ein Recht auf eine gegebenenfalls verfügbare Heilbehandlung – eine Konsequenz, die sicher nicht viele bereit sind zu akzeptieren. Empfindungsfähigkeit ist somit zwar sicher eine hinreichende Bedingung dafür, dass ein Lebewesen Gegenstand moralischer Erwägungen wird. Ich halte es jedoch für unzulässig, aufgrund der Abwesenheit von Empfindungsfähigkeit oder Bewusstsein, egal ob es sich um geborene oder ungeborene Menschen handelt, einem Menschen ein unverfügbares Recht auf Leben abzuspochen.

#### **(4.4) Lebensfähigkeit außerhalb des Körpers der Mutter**

Ein weiteres einflussreiches Kriterium zur Begründung des Rechts auf Leben, welchem vor allem in der gesellschaftlichen Debatte eine hohe Relevanz zukommt, ist die Lebensfähigkeit außerhalb des Körpers der Mutter. Diese Fähigkeit spielt vor allem im Zusammenhang mit dem Recht auf körperliche Selbstbestimmung eine wichtige Rolle, da bis zur Lebensfähigkeit außerhalb der Gebärmutter ein Abbruch der Schwangerschaft immer zum Tod des ungeborenen Menschen führt. Ist der Mensch hingegen außerhalb des Körpers der Frau lebensfähig, hat diese zumindest nach Auffassung mancher Befürworter der Legalisierung von Schwangerschaftsabbrüchen nicht mehr das Recht auf einen Abbruch, bei dem der ungeborene Mensch getötet wird. Das Argument auf körperliche Selbstbestimmung werde ich im letzten Teil ausführlich behandeln und daher beschränke ich mich an dieser Stelle nur auf die Frage, ob die Lebensfähigkeit außerhalb des Körpers der Mutter als ein notwendiges Kriterium für das Zugeständnis von Personsein und des Rechts auf Leben angesehen werden kann.

Im akademischen Diskurs spielt dieses Kriterium selbst unter Verfechtern eines Rechts auf Abtreibung aus verschiedenen Gründen jedoch kaum eine Rolle. Der Philosoph und Ethiker Michael Tooley, der sowohl für die Legalisierung von Schwangerschaftsabbrüchen als auch für die Zulässigkeit von Infantizid argumentiert, führt beispielsweise zwei gewichtige Gründe dafür an, warum Lebensfähigkeit unabhängig von einem anderen Körper kein Kriterium für Personsein und ein Recht auf Leben sein kann.<sup>76</sup> Stellen Sie sich z. B. vor, dass der ungeborene Mensch die Fähigkeit hätte, eine Zeichensprache zu erlernen, was von allen Beteiligten der Debatte als ein hinreichendes Kriterium für ein Recht auf Leben angesehen wird, und er über ein Ultraschallgerät mit Eltern und Ärzten kommunizieren könnte. In diesem Fall müsste dieser Mensch nach Auffassung von Tooley unbezweifelbar als Person angesehen werden und hätte somit auch ein Recht auf Leben. Das zweite Beispiel, welches Tooley anführt, betrifft die Situation von Siamesischen Zwillingen. Die Zwillingsschwestern Abby und Brittany Hensel haben z. B. beide einen Universitätsabschluss und sind somit sicherlich Personen mit einem Recht auf Leben. Sie teilen sich jedoch einen gemeinsamen Körper. Eine Trennung der Zwillinge wäre nach der Geburt zwar möglich gewesen, es hätte dabei jedoch ausschließlich ein Zwilling überlebt, da die Schwestern sich mehrere Organe wie z. B. Leber, Blase und die Fortpflanzungsorgane teilen. Die Tatsache, dass das Leben eines Zwillinges vom jeweils anderen Zwilling abhängig ist, hat jedoch offensichtlich keine Bedeutung bezüglich der Frage, ob beide Schwestern Personen sind und ein Recht auf Leben haben. Es würde sicher niemand behaupten wollen, dass diejenige, welche eine Trennung überleben würde, eine Person ist und ein Recht auf Leben hat, während die andere, die für ihr Überleben auf den Körper ihrer Schwester angewiesen ist, keine Person ist und dieses Recht nicht hat. Die Frage, ob eine solche Trennung auf Basis des Rechts auf körperliche Selbstbestimmung vielleicht doch gerechtfertigt werden könnte, werde ich, wie bereits erwähnt, im 6. Kapitel ausführlich besprechen.

---

<sup>76</sup> Vgl. Michel Tooley, *Abortion and Infanticide*, in: *Philosophy & Public Affairs* 2 (1972), S. 37-65, hier S. 51.

Peter Singer, der ebenfalls ein Verfechter eines Rechts auf Abtreibung ist und auch für die Zulässigkeit von Infantizid argumentiert, weist auf eine weitere Problematik dieses Kriteriums hin.

„Angenommen, eine Frau, die in der 25. Woche schwanger ist, lebt in Melbourne, einer Stadt mit ausgezeichneten Intensivstationen für Frühgeborene. Sie reist dann jedoch in einen abgelegenen Teil der Wüste westlich von Alice Springs, drei Tage von der nächsten Landebahn entfernt. Sollen wir glauben, dass der Fötus in ihr ein lebender Mensch war, als sie in Melbourne war, aber nicht, als sie in der Wüste war? Was ist dann mit ihm geschehen? Ist er gestorben? Hat er aufgehört, menschlich zu sein? Allein das Stellen dieser Fragen zeigt, wie unhaltbar es ist, den Beginn eines neuen menschlichen Lebens von der Lebensfähigkeit abhängig zu machen.“<sup>77</sup>

Wenn somit extrinsische Faktoren wie „Lebensfähigkeit unabhängig vom Körper eines anderen Menschen“ ein notwendiges Kriterium für Personsein sind, ergeben sich durch die wechselnden Umstände der Frau episodische und kaum zu rechtfertigende Veränderungen bezüglich des rechtlichen Status des ungeborenen Menschen. Ein 24 Wochen alter Fötus im Körper einer Flugbegleiterin hätte demnach ein Recht auf Leben, sofern sich die Frau am Boden befindet und unmittelbaren Zugriff auf die entsprechend notwendige lebenserhaltende Technologie hat. Während eines Fluges würde er dieses Recht jedoch jedes Mal verlieren und es erst wieder zurückerlangen, wenn das Flugzeug gelandet ist. Oder stellen Sie sich vor, dass eine Frau ihr Kind auf einer einsamen Insel fernab jeder Zivilisation zur Welt bringt. Wie ist demnach der rechtliche Status des neugeborenen Kindes, welches nur durch Muttermilch ernährt werden kann und dessen Lebensfähigkeit somit auch nach der Geburt ausschließlich vom Körper seiner Mutter abhängig ist? Wenn „Lebensfähigkeit unabhängig vom Körper eines anderen Menschen“

---

<sup>77</sup> Peter Singer, *Rethinking Life and Death: The Collapse of Our Traditional Ethics*, New York City, 1996, S. 102, meine Übers.

tatsächlich ein notwendiges Kriterium für ein Recht auf Leben wäre, müsste es in dieser Situation folgerichtig erlaubt sein, dieses neugeborene Kind sterben zu lassen oder sogar zu töten.

An solchen Beispielen wird ersichtlich, wie problematisch es ist, Personsein und das Recht auf Leben durch ein Kriterium begründen zu wollen, welches vom aktuellen Stand der Technik und allgemein von äußeren Umständen abhängig ist. Savulescu hält dieses Kriterium daher ebenfalls für irrelevant. Noch bevor das erste Frühchen, Amilia Taylor, mit gerade einmal 21 Wochen geboren wurde und überlebt hat, merkte er Folgendes an:

„Die Lebensfähigkeit hängt vom Stand der Technik ab. In den letzten 20 Jahren ist sie von 28 Wochen auf 24 Wochen gesunken. Wenn also das Recht des Fötus, nicht getötet zu werden, von der Lebensfähigkeit abhängt, dann hat ein Fötus jetzt mit 24 Wochen ein Recht darauf, nicht getötet zu werden, aber vor 20 Jahren hatte er dieses Recht noch nicht. Ob ein Fötus lebensfähig ist, hängt in der Tat von seiner Entwicklung, dem Ausmaß seiner Anomalien, dem Land und sogar dem medizinischen Zentrum ab, in dem er geboren wird. Aber warum sollten unsere Rechte von diesen Eventualitäten abhängen? Eine Person mit unheilbarem Krebs hat immer noch ein Recht auf Leben, auch wenn die Technologie sie nicht zu retten vermag.“<sup>78</sup>

Abgesehen von der Problematik, das Recht auf Leben anhand extrinsischer und episodischer Faktoren zu begründen, kann auch dieses Kriterium nicht mit dem universellen Gleichheitsgrundsatz in Einklang gebracht werden. Medizinische Studien haben beispielsweise gezeigt, dass statistisch afrikanische Föten vor Latino-Föten lebensfähig sind und Letztere vor kaukasischen Föten.<sup>79</sup> Zudem sind

---

<sup>78</sup> Julian Savulescu, Is current Practice around late Termination of Pregnancy eugenic and discriminatory? Maternal Interests and Abortion, in: Journal of Medical Ethics 27 (2001), S. 165-71, hier S. 168, meine Übers.

<sup>79</sup> Vgl. G. R. Alexander/M. Kogan/D. Bader/W. Carlo/M. Allen, J., US Birth Weight/Gestational Age-Specific Neonatal Mortality: 1995-1997 Rates for Whites, Hispanics, and Blacks, in: Pediatrics 111 (2003), S. e61-e66.

weibliche Föten vor männlichen Föten lebensfähig und Föten in reichen Ländern mit einem technologisch fortschrittlichen und flächendeckenden Gesundheitssystem sind grundsätzlich sehr viel früher lebensfähig als Föten in Entwicklungsländern, in denen es kaum medizinische Geräte zur Versorgung von frühgeborenen Kindern gibt. Unterschiede bezüglich Rasse, Geschlecht, finanzieller Ausstattung oder Nationalität sollten jedoch sicher keinen Einfluss darauf haben, ob und wann einem Menschen Personsein und ein Recht auf Leben zukommen.

#### **(4.5 ) Generelle Probleme eines abgestuften Statuskonzeptes**

Wenn die von mir vorgebrachte Kritik an den bisher diskutierten Kriterien, die als Voraussetzung zur Erlangung des Rechts auf Leben angeführt werden, zutreffend ist, dann folgt daraus, dass diese zur Bestimmung des moralischen Status des Menschen irrelevant sind. Falls somit Merkmale wie Empfindungsvermögen, Lebensfähigkeit außerhalb der Gebärmutter und Hirnaktivität zur Bestimmung des moralischen Status und Wertes eines Menschen unerheblich sind, warum sollte dann der Erwerb und die graduelle Ausprägung dieser Merkmale während der Schwangerschaft den moralischen Status und Wert des ungeborenen Menschen erhöhen? Sind diese Merkmale für sich betrachtet als notwendige Bedingungen für das Recht auf Leben in moralischer Hinsicht irrelevant, dann sind sie folglich auch als Stufen der Erhöhung des moralischen Status und Wertes des Menschen irrelevant. Die Schlussfolgerung eines nicht stichhaltigen Arguments lässt sich auch nicht dadurch ändern, dass man weitere nicht stichhaltige Argumente hinzufügt. Selbst eine unendliche Summe aus Nullen kann nie größer null sein.

Zudem endet die physiologische und vor allem mentale Entwicklung des Menschen offensichtlich nicht mit der Geburt. Bis zum ausgewachsenen Menschen dauert die Entwicklung viele Jahre an und bringt auch in diesem Zeitraum die Ausbildung signifikanter Befähigungen wie den Spracherwerb, Selbstbewusstsein, Rationalität und Fortpflanzungsfähigkeit mit sich. Wenn der Wert des Menschen daher an seine physiologische oder mentale Entwicklung gekoppelt ist, dann müsste ein junger erwachsener Mensch mit 20 Jahren prinzipiell mehr Wert

und ein gewichtigeres Recht auf Leben haben als ein einjähriges Kind – eine Folge, die sicher nur wenige Menschen für akzeptabel halten.

Man könnte versuchen, dieses Problem mit einem entsprechenden Schwellenkonzept zu umgehen. Doch selbst wenn man für das Argument zugesteht, dass sich der moralische Status des Menschen im Verlauf der Schwangerschaft erhöht, ergeben sich hier weitere grundlegende Probleme. Beispielsweise ist aufgrund der skalaren Natur dieser Kriterien das Zugeständnis eines nicht-skalaren bzw. absoluten Rechts auf Leben ab einem bestimmten Entwicklungsstand, z. B. nach ca. 35 Schwangerschaftswochen, einerseits immer eine willkürliche Festlegung. Andererseits folgt aus dieser hier beispielhaft genannten Festlegung die mehrheitlich sicher nicht akzeptierte Konsequenz, dass ein sehr früh geborener Mensch mit 21 bis 34 Schwangerschaftswochen weder ein Recht auf eine medizinische Versorgung noch ein Recht auf Leben hat. Zudem haben viele Tiere selbst im Vergleich mit Neugeborenen deutlich ausgeprägtere kognitive und mentale Fähigkeiten und befinden sich damit ebenfalls unbezweifelbar über jeder definierbaren Schwelle. Dies wiederum hat die unausweichliche, jedoch wohl kaum akzeptierte Konsequenz zur Folge, dass einem großen Teil der Tiere dieselben Schutzrechte wie dem Menschen zuerkannt werden müssten.

Ein zentraler Grund für die dennoch breite Akzeptanz eines abgestuften Statuskonzepts ergibt sich gewisslich daraus, dass ein Spätabbruch, d.h. ein Schwangerschaftsabbruch im späten zweiten oder gar dritten Trimester, von nahezu allen Menschen intuitiv als problematischer angesehen wird als ein Abbruch in den ersten Wochen der Schwangerschaft. Diese Intuition kann jedoch erklärt und anerkannt werden, ohne dabei den moralischen Status und den Wert des Menschen an seine physiologische Entwicklung zu koppeln. Es ist zwar der Fall, dass gewisse Rechte in Form von Privilegien, wie z. B. ein Kraftfahrzeug zu steuern oder zu heiraten, einem Menschen erst bei Erlangung eines bestimmten Alters und bestimmter Befähigungen zukommen. Grundlegende Schutzrechte, wie beispielsweise das Recht auf Freiheit oder das Recht auf Leben, unterscheiden sich jedoch kategorial von solchen Privilegien, da diese allen Menschen in gleicher Weise zukommen.

Ungeachtet dessen impliziert die Akzeptanz der Aussage, dass alle Menschen, unabhängig von ihrem Entwicklungsstadium und ihrem Gesundheitszustand, denselben moralischen Wert und ein Recht auf Leben haben, nicht, dass beispielsweise das Töten eines Menschen im Entwicklungsstadium der Zygote und einer Mutter mit drei kleinen Kindern bezüglich des umstandsbedingten Schadens gleich schlimm, schwerwiegend oder tragisch ist. Der intrinsische Schaden für den betroffenen Menschen ist zweifellos in jeder Situation der Verlust des gleichen bereits beschriebenen fundamentalen Gutes und es ist dieses universelle Gut, welches durch das Recht auf Leben geschützt wird und das Töten eines Menschen zu einem Unrecht macht. Durch die Umstände können sich jedoch noch weitere Faktoren ergeben, welche die Schwere und Tragik einer grundsätzlich unzulässigen Tötungshandlung weiter erhöhen können.

Weshalb vor allem von den beteiligten Personen ein Spätabbruch als problematischer als in einem frühen Stadium angesehen wird, kann in vielen Fällen sicher unter anderem dadurch erklärt werden, dass mit Dauer der Schwangerschaft die Bindung zwischen Mutter und Kind zunimmt und dadurch der Tod sowohl bei einer Fehlgeburt als auch bei einem Schwangerschaftsabbruch von allen Beteiligten als tragischer und leidvoller empfunden wird. Ein weiterer gewichtiger Grund scheint mir zu sein, dass die Überlebenschance im Verlauf der Schwangerschaft deutlich ansteigt. Während die Sterblichkeitsrate in den ersten Wochen im Durchschnitt bei ca. 20 % liegt, sinkt diese nach der 18. Woche drastisch auf ca. 1 %<sup>80</sup>. Ich halte es jedenfalls für nachvollziehbar, dass der Tod eines Menschen mit hoher Überlebenschance unter ansonsten gleichen Bedingungen als tragischer empfunden wird als bei Menschen mit einer höheren Sterblichkeitsrate. Die wichtigsten Faktoren, die einen Spätabbruch problematischer als in den ersten Wochen erscheinen lassen, sind meiner Einschätzung nach jedoch, dass sich die äußere Erscheinung des ungeborenen Menschen immer mehr dem von uns gewohnten Bild eines neugeborenen Kindes nähert und durch das Vorhandensein

---

<sup>80</sup> Vgl. Anne-Marie Nybo Andersen/Jan Wohlfahrt/Peter Christens/Jørn Olsen/Melbye Mads, Maternal Age and Fetal Loss: Population based Register Linkage Study, in: BMJ Clinical Research 320 (2000), S. 1708-1712.

von Empfindungsfähigkeit und Bewusstsein bei einem Schwangerschaftsabbruch gegebenenfalls zusätzlich Angst und Leiden erzeugt werden.

Keine der genannten Erklärungen impliziert jedoch, dass unterschiedliche Empfindungen auf Unterschiede bezüglich des moralischen Status zurückgeführt werden müssen. Die absichtliche Tötung einer Mutter mit drei kleinen Kindern ist sicher schlimmer bzw. tragischer als die Tötung eines verwaisten Neugeborenen. Der Tod der Mutter führt beispielsweise zu mehr zusätzlichen Übeln, da Lebenspläne durchkreuzt werden, bei den Kindern Angst ausgelöst wird, die Kinder möglicherweise in Not geraten und der Zuneigung ihrer Mutter beraubt werden. Daraus folgt jedoch sicher nicht, dass es gerechtfertigt wäre, ein verwaistes neugeborenes Kind zu töten, selbst wenn dadurch das Leben einer Mutter mit drei Kindern gerettet werden könnte.

#### **(4.6) Die Geburt als eindeutig abgrenzbare Schwelle**

Die zeitlich gesehen letzte mögliche Trennlinie für die Legitimierung eines Schwangerschaftsabbruchs markiert die Geburt. Auch dieses Kriterium ist unter Befürwortern der Zulässigkeit von Schwangerschaftsabbrüchen jedoch stark umstritten. Für die Zulässigkeit eines Abbruchs bis zur Geburt sprechen sich beispielsweise die Philosophin Mary Anne Warren<sup>81</sup>, die Rechtswissenschaftlerin Kate Greasley<sup>82</sup> und der Philosoph Tristram Engelhardt<sup>83</sup> aus. Auch allen diesen Vertretern ist gemein, dass sie zwischen biologischen Menschen und menschlichen Personen unterscheiden. Ein biologischer Mensch wird nach deren Auffassung erst dann zu einer Person und einem moralischen Subjekt mit einer RLU-Würde, wenn er bestimmte Eigenschaften oder Befähigungen oberhalb einer definierten Schwelle erlangt hat.

---

<sup>81</sup> Vgl. Mary Anne Warren, *The Moral Significance of Birth*, in: *Hypathia* 4 (1989), S. 46-65.

<sup>82</sup> Vgl. Kate Greasley, *Arguments about Abortion: Personhood, Morality, and Law*, Oxford, 2017, S.181-199.

<sup>83</sup> Vgl. Tristram Engelhardt, *The Sanctity of Life and the Concept of a Person*, in: Louis P. Pojman (Hg.), *Life and Death: A Reader in Moral Problems*, Belmont, CA, 1999, S. 77-83.

#### (4.6.1) Mary Anne Warren

Warren, die sicher als eine der einflussreichsten Vertreter dieser Position angesehen werden kann, nennt fünf Kriterien, die ihrer Auffassung nach entscheidend für die Unterscheidung zwischen biologischen Menschen und menschlichen Personen sind. Diese Kriterien sind erstens „Bewusstsein (von Objekten und Ereignissen außerhalb und/oder innerhalb des Individuums), insbesondere die Fähigkeit, Schmerzen zu empfinden“, zweitens „Vernunft (die entwickelte Fähigkeit, neue und relativ komplexe Probleme zu lösen)“, drittens „Selbstmotivierte Aktivität (Aktivität, die weitgehend unabhängig von genetischer oder direkter externer Kontrolle ist)“, viertens „die Fähigkeit, mit beliebigen Mitteln Botschaften einer unbegrenzten Vielfalt von Typen zu übermitteln, d.h. nicht nur mit einer unbegrenzten Anzahl möglicher Inhalte, sondern zu unbegrenzt vielen möglichen Themen“ und schlussendlich fünftens „das Vorhandensein von Selbstkonzepten und Selbstbewusstsein, entweder individuell, bezogen auf die eigene Spezies, oder beides“<sup>84</sup>. Um als Person gelten zu können, müssen nach Warren nicht alle Kriterien erfüllt sein. Die Erfüllung der ersten beiden Kriterien sieht sie als möglicherweise hinreichend an. Ein Mensch, der keines dieser Kriterien erfüllt, kann ihrer Auffassung nach jedoch keine Person sein.

Andere einflussreiche zeitgenössische Philosophen und Ethiker wie z. B. Peter Singer, Michael Tooley, Jeff McMahan, Alberto Giubilini oder Francesca Minerva stimmen dieser Unterscheidung im Grundsatz ebenfalls zu. Nach Tooley hat ein menschlicher Organismus nur dann ein Recht auf Leben, wenn er das Konzept eines Selbst als ein fortdauerndes Subjekt von Erfahrungen und anderen psychischen Zuständen besitzt und sich bewusst ist, dass er selbst ein solches fortdauerndes Wesen ist.<sup>85</sup> Grundlegend hierfür sind für Tooley die Fähigkeit zu Selbstbewusstsein, die Fähigkeit, rational zu denken, die Fähigkeit, sich eine Zukunft für sich selbst vorzustellen, die Fähigkeit, sich an eine Vergangenheit zu erinnern, in

---

<sup>84</sup> Mary Anne Warren, The Personhood Argument in Favor of Abortion, in: *The Monist* 57 (1973), Nachdruck in: Louis P. Pojman (Hg.), *Life and Death: A Reader in Moral Problems*, Belmont, CA, 1999, S. 261-267, hier S. 263, meine Übers.

<sup>85</sup> Vgl. Michel Tooley, Abortion and Infanticide, in: *Philosophy & Public Affairs* 2 (1972), S. 37-65, hier S. 44.

die man selbst involviert war, und die Fähigkeit, ein Subjekt von nicht nur flüchtigen Interessen zu sein.<sup>86</sup> Eine ähnliche Konzeption findet sich auch bei Singer. Nach dessen Auffassung muss ein Wesen, um als Person mit einem Recht auf Leben angesehen werden zu können, notwendigerweise ein Wissen über seine eigene Existenz haben und die Fähigkeit besitzen, Wünsche und Pläne für die Zukunft zu haben.<sup>87</sup> Für die Philosophen und Bioethiker Alberto Giubilini und Francesca Minerva ist entscheidend, dass ein Mensch zumindest seiner eigenen Existenz einen grundlegenden Wert zuschreiben kann, sodass es für ihn einen Verlust darstellt, dieser Existenz beraubt zu werden.<sup>88</sup> Auch bei dieser Sichtweise scheinen daher Selbstbewusstsein und die Fähigkeit zur Selbsterkenntnis für ein Recht auf Leben erforderlich und entscheidend zu sein.

Jeff McMahan, Professor für Philosophie an der Universität von Oxford, schlägt hingegen eine zweistufige Konzeption vor, in der ebenfalls nur Wesen mit psychologischen Fähigkeiten oder Eigenschaften oberhalb einer definierten Schwelle den vollen moralischen Status erlangen und der „Moral des Respekts“ unterworfen sind.<sup>89</sup> Ausgangspunkt ist für McMahan, dass die meisten Menschen, auch jene, die einen Schwangerschaftsabbruch für unzulässig halten, den Tod eines 25-jährigen Studenten für schlimmer erachten als den Tod eines Fötus. McMahan meint, diese Intuition mit einem Ansatz erklären zu können, den er als zeitrelatives Interessen-Konzept (Time-relative Interest Account, kurz TRIA) bezeichnet.

Normalerweise hat ein pränataler Mensch mehr Jahre einer wertvollen Zukunft vor sich als ein 25-Jähriger. Wenn also die Verwerflichkeit des Todes allein mit dem Verlust einer wertvollen Zukunft erklärt wird, folgt daraus, dass der Tod eines pränatalen Menschen schlimmer ist als der Tod eines 25-Jährigen. Dies erscheint McMahan jedoch kontraintuitiv. Er ist daher der Ansicht, dass wir den Gesamtwert dieser zukünftigen Jahre wegen der schwachen psychologischen

---

<sup>86</sup> Vgl. Michael Tooley, *Abortion and Infanticide*, Oxford, 1983, S. 349.

<sup>87</sup> Vgl. Peter Singer, *Rethinking Life and Death: The Collapse of Our Traditional Ethics*, New York City, 1996, S. 218.

<sup>88</sup> Vgl. Alberto Giubilini/Francesca Minerva, *After-Birth Abortion: Why should the Baby live?*, in: *Journal of Medical Ethics* 39 (2013), S. 261-263.

<sup>89</sup> Vgl. Jeff McMahan, *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*, Oxford, 2002, S. 232-251.

Beziehung zwischen dem pränatalen Menschen jetzt und dem zukünftigen Menschen, der diese Güter irgendwann in Anspruch nehmen und genießen wird, außer Acht lassen müssen. Den Grund dafür sieht McMahan darin, dass das gegenwärtige und das zukünftige Selbst des pränatalen Menschen in einer schwachen und quasi nicht vorhandenen psychologischen Beziehung zueinander stehen. Im Gegensatz dazu stehen das gegenwärtige Selbst und das zukünftige Selbst eines gesunden 25-Jährigen in einer starken psychologischen Beziehung zueinander. Wenn ein Mensch somit starke zeitbezogene und damit bewusst in die Zukunft gerichtete Interessen hat, dann hat dieser Mensch starke Bindungen zwischen seinem gegenwärtigen und seinem zukünftigen Selbst. Hat ein Mensch hingegen schwache oder nicht vorhandene zeitbezogene Interessen, dann hat dieser Mensch keine oder nur schwache psychologische Verbindungen zwischen seinem gegenwärtigen und seinem zukünftigen Selbst. Sofern ein Wesen daher nicht ein gewisses Mindestmaß an psychologischen Fähigkeiten wie beispielsweise Autonomie, aufweist, was wiederum Selbstbewusstsein und einen gewissen Grad an Rationalität voraussetzt, und sich dadurch oberhalb der Schwelle für „vollständigen moralischen Respekt“ befindet, spielt nach Auffassung von McMahan die Stärke seiner psychologischen Verbindung zwischen dem aktuellen und dem zukünftigen Selbst die entscheidende Rolle, wenn es um die Frage geht, ob und in welchem Umfang seine Interessen zu berücksichtigen sind.<sup>90</sup>

Doch welches dieser Konzepte man auch heranzieht: Wer die Geburt als Basis für die Gewährung eines unverletzlichen Rechts auf Leben festlegen möchte, sieht sich dabei mit zwei zentralen Problemen konfrontiert. Erstens lassen sich zwischen einem Menschen kurz vor und nach der Geburt keine intrinsischen und damit moralisch signifikanten Unterschiede ausmachen. Zudem kann ein Mensch inzwischen bereits ab der 22. Woche mit medizinischer Versorgung außerhalb der Gebärmutter überleben. Daraus würde somit folgen, dass ein per Kaiserschnitt verfrüht geborener Fötus mit 22 Wochen ein Recht auf Leben hat, während ein Fötus mit 40 Wochen im Uterus seiner Mutter, der knapp doppelt so alt und entsprechend deutlich weiterentwickelt ist, dieses Recht nicht hat. Diese

---

<sup>90</sup> Vgl. Jeff McMahan, *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*, Oxford, 2002, S. 261.

Schlussfolgerung ist der Kopplung des moralischen Status an den Entwicklungsstand somit diametral entgegen gerichtet.

Zweitens erfüllen selbst nach 40 Wochen geborene Kinder keines der von Warren oder den genannten anderen Philosophen vorgeschlagenen Kriterien und können somit nicht als Personen mit einem Recht auf Leben angesehen werden. Für Warren befindet sich sogar selbst der Durchschnittsfisch näher an der Schwelle der von ihr vorgeschlagenen Kriterien für Personsein als ein voll entwickeltes neugeborenes Kind.

„Ein Fötus, selbst ein voll entwickelter, ist in den relevanten Aspekten erheblich weniger personenähnlich als der Durchschnittssäuger, ja der Durchschnittsfisch.“<sup>91</sup>

Nach Warren müsste es daher prinzipiell auch erlaubt sein, neugeborene Kinder zu töten. Argumente zur Abgrenzung von Schwangerschaftsabbrüchen und Infantizid sehen sich somit mit folgendem Problem konfrontiert: Argumente gegen die Zulässigkeit von Infantizid können meist ebenso gegen die Zulässigkeit von Schwangerschaftsabbrüchen angeführt werden und umgekehrt kann mit Argumenten für die Zulässigkeit eines Schwangerschaftsabbruchs auch Infantizid legitimiert werden. Angesichts dieser zentralen Probleme mit dem Kriterium der Geburt als Grundlage für ein Recht auf Leben bringen die Verfechter dieser Position weitere Argumente vor, mit denen sie einen Schwangerschaftsabbruch bis zur Geburt von nachgeburtlichem Infantizid meinen abgrenzen zu können.

Der erste Grund, den Warren anführt, ist, dass selbst wenn die biologischen Eltern das Kind nicht großziehen möchten, es sehr viele Ehepaare gibt, die ein Kind adoptieren möchten. Warren hält es für falsch, „etwas“ zu zerstören, was jemand anderes sich sehnlichst wünscht. Wenn es daher Paare gibt, die sich ein Kind

---

<sup>91</sup> Mary Anne Warren, The Personhood Argument in Favor of Abortion, in: The Monist 57 (1973), Nachdruck in: Louis P. Pojman (Hg.), Life and Death: A Reader in Moral Problems, Belmont, CA, 1999, S. 264-265, meine Übers.

wünschen, wäre es nach Auffassung von Warren unzulässig, das Kind zu töten.<sup>92</sup> Doch warum sollte diese Begründung nicht ebenso gegen die Zulässigkeit von Schwangerschaftsabbrüchen angeführt werden können? Es gibt nach wie vor sehr viel mehr Paare, die sich ein Kind wünschen, als Kinder, die zur Adoption freigegeben werden. Auch Schwangerschaftsabbrüche müssten demnach gemäß Warrens eigener Argumentation unzulässig sein, da Menschen getötet werden, die von anderen sehnlichst erwünscht sind.

Als zweites Argument führt sie an, dass Menschen in unserer Gesellschaft Kinder nicht töten, sondern schützen möchten. Wenn die Gesellschaft somit für ungewollte Kinder aufkommen und für sie sorgen möchte, dann sollten diese Kinder nach Auffassung von Warren nicht getötet werden. Generell hält sie es jedoch für zulässig, ungewollte oder geschädigte neugeborene Kinder zu töten, wenn es hierzu einen entsprechenden gesellschaftlichen Konsens gibt bzw. diese Kinder allgemein nicht erwünscht sind. Der entscheidende Punkt für sie ist jedoch, dass der ungeborene Mensch sich im Körper der Frau befindet und deren Rechte auf Freiheit, Glück und Selbstbestimmung verletzt und beschränkt. Wenn der ungeborene Mensch daher lebensfähig aus dem Körper der Frau entfernt werden kann und sich andere Menschen um das Kind kümmern möchten, dann wäre das Töten des Kindes nach Ansicht von Warren unzulässig.<sup>93</sup>

Abgesehen davon, dass auch dieses Argument die prinzipielle Unzulässigkeit von Infantizid nicht begründen kann, sondern sich lediglich ebenso auf eine jederzeit änderbare gesellschaftliche Konvention bezieht, führt Warren an anderer Stelle aus, dass die Zulässigkeit eines Schwangerschaftsabbruchs ihrer Auffassung nach nicht allein durch das Recht auf körperliche Selbstbestimmung oder körperliches Wohlbefinden gerechtfertigt werden kann, sondern generell durch Einschränkungen bezüglich der persönlichen Freiheit oder des allgemeinen

---

<sup>92</sup> Vgl. Mary Anne Warren, The Personhood Argument in Favor of Abortion, in: *The Monist* 57 (1973), Nachdruck in: Louis P. Pojman (Hg.), *Life and Death: A Reader in Moral Problems*, Belmont, CA, 1999, S. 266.

<sup>93</sup> Vgl. Mary Anne Warren, The Personhood Argument in Favor of Abortion, in: *The Monist* 57 (1973), Nachdruck in: Louis P. Pojman (Hg.), *Life and Death: A Reader in Moral Problems*, Belmont, CA, 1999, S. 267.

seelischen Wohlbefindens der Frau.<sup>94</sup> Da die Rechte von tatsächlichen Personen nach Warren grundsätzlich Vorrang vor potenziellen Personen haben, sich Neugeborene ihrer Auffassung nach bezüglich des Personseins auf dem Niveau eines „Durchschnittsfisches“ befinden und Kinder die Freiheit sowie das seelische Wohlbefinden einer Frau auch nach der Geburt erheblich, und vielleicht noch mehr als vor der Geburt, beeinträchtigen können, kann Warren auch mit diesem Argument die Zulässigkeit eines Schwangerschaftsabbruchs nicht von der Zulässigkeit eines Infantizids abgrenzen. Christopher Kaczor bringt dies treffend auf den Punkt, indem er die Analogie von Warren folgendermaßen weiterführt:

„Wenn der menschliche Fötus oder das Neugeborene im dritten Trimester weniger eine Person ist als der Durchschnittsfisch, dann gibt es angesichts der Ansprüche, die Säuglinge stellen, sicherlich einen triftigen Grund, Infantizid zuzulassen. Wenn ein Fisch Sie mehrmals pro Nacht aufwecken würde, um Nahrung oder einen Wasserwechsel zu verlangen, und Sie am Ende wüssten, dass Sie 18 Jahre lang jedes Jahr Tausende von Dollar zahlen müssten, um den Fisch am Leben zu erhalten, würde Ihnen dann ernsthaft jemand vorwerfen können, dass Sie ihn getötet haben? Was wäre, wenn Ihre Nachbarn oder Hunderte von anderen Menschen Ihren Fisch haben wollen? Wer könnte ernsthaft dem Standpunkt widersprechen, dass es allein Ihr Fisch ist, den Sie aufziehen und lieben oder töten und essen können, wie Sie es für richtig halten?“<sup>95</sup>

Drittens argumentiert Warren, dass Neugeborene zwar noch keine Personen sind, jedoch durch einen langen Prozess der Abhängigkeit, Interaktion und Sozialisation mit tatsächlichen Personen selbst zu Personen werden.

---

<sup>94</sup> Vgl. Mary Anne Warren, On the Moral and Legal Status of Abortion, in: The Monist 57 (1973), Nachdruck in: Joel Feinberg (Hg.), The Problem of Abortion, Belmont, CA, 1984, S. 116.

<sup>95</sup> Christopher Kaczor, The Ethics of Abortion, London, 2. Aufl. 2014, S. 45.

„Glücklicherweise sorgen Instinkt, Vernunft und Kultur gemeinsam dafür, dass die meisten von uns Säuglinge und Kleinkinder als Menschen betrachten, denen gegenüber wir Verpflichtungen haben, die ebenso bindend sind wie gegenüber denjenigen Menschen, die moralische Subjekte sind.“<sup>96</sup>

Sofern wir daher auch in Zukunft Personen um uns haben möchten und Kleinkindern und Kindern die Möglichkeit eines guten und sicheren Lebens ermöglichen wollen, müssen wir diese nach Auffassung von Warren wertschätzen und uns um deren Wohlergehen bemühen, selbst wenn diese im strengen Sinne noch keine Personen sind.

Auch hier beruft sich Warren offenkundig nur auf einen aktuellen gesellschaftlichen Konsens, der sich jedoch jederzeit und berechtigt ändern kann. Tatsächlich gibt es, wie bereits erwähnt, eine zunehmende Zahl an Ethikern, die Infantizid nicht per se für abstoßend oder unzulässig halten. Nur weil wir gerne in Zukunft weiterhin Personen um uns haben wollen, müssen wir sicher nicht notwendigerweise das Leben von allen Neugeborenen oder Kleinkindern wertschätzen, sondern eben nur das Leben jener, die von tatsächlichen Personen explizit erwünscht und wertgeschätzt werden. Unbezweifelbar finden zwar nach wie vor viele Menschen Infantizid verabscheuungswürdig. Doch es gab und gibt auch heute eine große Anzahl von Menschen, die das Gleiche gegenüber einem Schwangerschaftsabbruch empfinden. Warum sollte die Argumentation von Warren daher nicht in gleicher Weise für ungeborene Menschen gelten? Ich sehe jedenfalls keinen Grund, weshalb diese Argumentation, sofern man ihr folgen möchte, nur auf geborene Menschen zutreffen sollte.

Als Letztes führt sie an, dass durch Verhaltens- und neuro-physiologische Studien belegt ist, dass zwischen einem Neugeborenen und einem (frühen) Fötus signifikante mentale Unterschiede bestehen und sich somit durch diese

---

<sup>96</sup> Mary Anne Warren, *Moral Status, Obligations to Persons and Other Living Things*, Oxford, 2000, S. 164-165, Meine Übers.

Unterschiede ein Schwangerschaftsabbruch von Infantizid abgrenzen lässt.<sup>97</sup> Obwohl es unbezweifelbar klar erkennbare Unterschiede bezüglich der Empfindungsfähigkeit sowie der mentalen und kognitiven Fähigkeiten zwischen einem frühen Fötus und einem Neugeborenen gibt, habe ich bereits ausgeführt, warum ich diese Unterschiede in moralischer Hinsicht für irrelevant erachte. Davon abgesehen hilft auch dieser Unterschied, selbst wenn man ihn für das Argument als moralisch relevant zugesteht, Warren nicht dabei, einen Schwangerschaftsabbruch von Infantizid abzugrenzen. Warren räumt beispielsweise ein, dass zwischen einem ungeborenen Menschen einen Tag vor der Geburt und unmittelbar nach der Geburt keine intrinsischen moralisch relevanten Unterschiede bestehen. Um die Zulässigkeit eines Schwangerschaftsabbruchs bis zur Geburt von Infantizid abgrenzen zu können, müsste sie jedoch genau in diesem Fall einen entsprechenden Unterschied anführen. Da es offenkundig keinen solchen Unterschied zwischen einem 30 Wochen alten Fötus, der durch einen Schwangerschaftsabbruch getötet werden soll, und einem geborenen Fötus im gleichen Alter gibt, sehe ich auch dieses Argument von Warren zur Abgrenzung eines Schwangerschaftsabbruchs von Infantizid als gescheitert an. Mit dieser Argumentation müsste es zudem sogar eher gerechtfertigt sein, ein mit 25 Wochen geborenes Kind zu töten, als eine Schwangerschaft in der 35. Woche abubrechen, da der mit 25 Wochen geborene Mensch unbezweifelbar kognitiv und mental weniger weit entwickelt ist als der ungeborene Mensch in der 35. Woche. Wenn daher durch die „Nähe“ zur Ausbildung von Bewusstsein, Rationalität, selbstbestimmter Aktivität, Kommunikationsfähigkeit und Selbsterkenntnis dem in der 25. Woche geborenen Frühchen ein Recht auf Leben zukommt, weshalb sollte dieses Recht nicht einem ungeborenen Menschen in der 35. Woche ebenso zukommen, der sich unbestreitbar näher an der Ausbildung dieser Fähigkeiten befindet? Tatsächlich sind sowohl ein verfrüht als auch ein termingerecht geborener Mensch Jahre davon entfernt, die Kriterien von Warren zu erfüllen. Es ist für mich daher nicht ersichtlich, weshalb ein

---

<sup>97</sup> Vgl. Mary Anne Warren, *The Moral Difference Between Infanticide and Abortion: A Response to Robert Card*, in: *Bioethics* 14 (2000), S. 352-359, hier S. 355.

paar Wochen oder gar Tage überhaupt einen solch entscheidenden Unterschied ausmachen sollen.

Zudem gibt es eine Vielzahl von geistig eingeschränkten Menschen, die selbst über ihre gesamte Lebensspanne einen Großteil der Kriterien von Warren nicht erfüllen. Ebenso kann jeder gesunde Mensch durch Krankheit oder einen Unfall diese erlangten Fähigkeiten sowohl temporär als auch unwiederbringlich verlieren. Die „Nähe“ zur Ausbildung der von Warren genannten Kriterien für Personsein kann daher aus den genannten Gründen eine Unterscheidung zwischen vorgeburtlicher und nachgeburtlicher Tötung nicht begründen.

#### **(4.6.2) Tristram Engelhardt**

Der Philosoph Tristram Engelhardt, der eine ähnliche Position wie Warren vertritt – d. h., er fasst Neugeborene nur durch eine mehrheitlich begründete soziale Konvention als Menschen mit Schutzrechten auf –, führt folgende weitere Gründe zur Abgrenzung eines Schwangerschaftsabbruchs von Infantizid an: Erstens hält er es für relevant, dass es sich bei einem Neugeborenen biologisch um einen Menschen handelt und diesem grundlegender Respekt zustehen sollte. Seiner Auffassung nach sollte prinzipiell alles wertgeschätzt und geschützt werden, was „wie ein Mensch aussieht“ und sich „wie ein Mensch verhält“. Als weiteren Grund nennt er, dass Neugeborene zumindest zu rudimentärer sozialer Interaktion fähig und für ihr Überleben darauf angewiesen sind, wohingegen ungeborene Menschen auch ohne soziale Anerkennung oder Wahrnehmung durch andere Menschen überleben können. Infantizid zu verbieten, hilft seiner Meinung nach andererseits dabei, Vertrauen in der Familie zu stärken sowie wichtige grundlegende Tugenden der Fürsorge gegenüber den Schwachen zu befördern, und es bietet Sicherheit für die gesunde Entwicklung von Kindern.

Engelhardt nennt zudem weitere Gründe, weshalb ungeborene Menschen seiner Ansicht nach nicht als soziale Personen angesehen werden sollten und Schwangerschaftsabbrüche erlaubt sein sollten. Erstens ist ein Schwangerschaftsabbruch seiner Ansicht nach für Frauen und Familien eine komfortable und zweckmäßige Erleichterung bei der Familienplanung, zweitens kann dadurch die Geburt

von Kindern mit schwerwiegenden Fehlbildungen verhindert werden, drittens hilft die Zulässigkeit von Schwangerschaftsabbrüchen bei der Kontrolle des Bevölkerungswachstums und viertens wird dadurch das Recht von Frauen gesichert, frei über ihren Körper und darüber entscheiden zu können, ob sie Mutter werden wollen oder nicht.<sup>98</sup>

Auch bei diesen Argumenten für die Zulässigkeit von Schwangerschaftsabbrüchen einerseits und gegen die Zulässigkeit eines Infantizids andererseits lässt sich aufzeigen, dass diese Trennung nicht aufrechterhalten werden kann. Die Argumente von Engelhardt gegen die Zulässigkeit von Infantizid sprechen in gleicher Weise ebenso gegen die Legalisierung von Schwangerschaftsabbrüchen. Ungeborene Menschen sind unbezweifelbar ebenfalls Angehörige der Spezies Mensch und verhalten sich von den ersten Zellteilungen an auch wie alle anderen Menschen entsprechend ihrem Entwicklungsstadium. Zudem sind auch ungeborene Menschen, selbst wenn es keine eineiigen Zwillinge sind, ebenso bereits deutlich vor der Geburt zu rudimentärer sozialer Interaktion fähig. Sie reagieren beispielsweise auf Stimmen, Musik, Lichtverhältnisse oder physische Stimulation wie Druckbewegungen am Bauch der Mutter. Es erschließt sich mir zudem nicht, inwiefern es moralisch relevant sein sollte, dass der ungeborene Mensch ohne soziale Anerkennung durch andere Menschen überleben kann.

Ein Verbot von Infantizid stärkt sicherlich den familiären Zusammenhalt sowie das Vertrauen und befördert Tugenden der Fürsorge für die Schwachen. Dies gilt jedoch unbezweifelbar in gleicher Weise auch für den Schutz und die Fürsorge ungeborener Menschen. Es dürfte zudem schwerlich vertrauensbildend sein, wenn Kinder erfahren, dass die Eltern eines ihrer Geschwister durch einen Schwangerschaftsabbruch getötet haben.

Umgekehrt sprechen Engelhardts Argumente für einen Schwangerschaftsabbruch ebenso für die Zulässigkeit von Infantizid. Die Möglichkeit, ein Kind auch nach der Geburt noch töten zu können, erhöht offensichtlich den Komfort und die Zweckmäßigkeit der Familienplanung, da ein Kind vor allem nach der Geburt oft

---

<sup>98</sup> Vgl. Tristram Engelhardt, *The Sanctity of Life and the Concept of a Person*, in: Louis P. Pojman (Hg.), *Life and Death: A Reader in Moral Problems*, Belmont, CA, 1999, S. 82.

zu sehr viel mehr Einschränkungen und Unannehmlichkeiten für Frauen und ganze Familien führt als vor der Geburt. Ein Schwangerschaftsabbruch hilft sicherlich auch dabei, die fortdauernde Existenz von Menschen mit genetischen Defekten zu verhindern. Durch die Erlaubnis von Infantizid kann dies jedoch noch effektiver erreicht werden, da dadurch sowohl die Existenz von Menschen mit Fehlentwicklungen, die erst nach der Geburt sichtbar werden, ausgelöscht werden kann als auch von einer nicht unerheblichen Anzahl von Kindern, die z. B. durch Sauerstoffmangel oder andere Komplikationen erst bei der Geburt eine Behinderung davontragen. Auch die Entscheidung gegen das Muttersein kann durch Infantizid weiter ausgedehnt werden, und vor allem in Ländern mit kaum verfügbaren Ultraschallgeräten kann durch Infantizid das Bevölkerungswachstum sehr viel effektiver kontrolliert und begrenzt werden (was im Übrigen immer eine Geschlechterdiskriminierung impliziert, da es sehr viel effektiver ist, die Anzahl weiblicher Menschen zu reduzieren, um das Bevölkerungswachstum gering zu halten).

Der einzige relevante Unterschied ist demnach, dass sich der ungeborene Mensch im Körper der Frau befindet und dies auf ein Neugeborenes nicht mehr zutrifft. Wie bereits bei den Argumenten von Warren aufgezeigt, kann jedoch auch dies keine entscheidende Rolle spielen, da nach ihrer und auch Engelhardts Auffassung die Bedürfnisse und Wünsche von tatsächlichen Personen immer schwerer wiegen als die Bedürfnisse und Wünsche von potenziellen Personen – egal, wo sich Letztere befinden. Diese von Warren und Engelhardt lediglich als potenzielle Personen angesehenen Wesen können daher nur durch den aktuellen gesellschaftlichen Konsens, aber nicht durch objektive unverfügbare Rechte, die auf intrinsischen Merkmalen beruhen, geschützt werden.

Daraus folgt zudem, dass die Abhängigkeit vom Körper der Frau und damit verbunden das Recht auf körperliche Selbstbestimmung nur dann argumentativ relevant sein und einen Schwangerschaftsabbruch von Infantizid abgrenzen kann, wenn der ungeborene Mensch tatsächlich als Person angesehen wird und sein Tod nur deshalb herbeigeführt werden darf, weil er für sein Überleben auf die Nutzung der Organe der Frau angewiesen ist. Denn würde man ihn nicht als Person mit einem Recht auf Leben ansehen, bräuchte es augenscheinlich keine

spezifische Rechtfertigung und damit auch keinen Rekurs auf die mutmaßliche Verletzung oder Einschränkung der Rechte Dritter, um sein Leben zu beenden. Dieses Argument unterscheidet sich durch das Zugeständnis des Personseins jedoch grundlegend von den hier besprochenen Konzepten und daher werde ich es im 6. Kapitel ausführlich besprechen.

#### **(4.6.3) Kate Greasley**

Die Rechtswissenschaftlerin Kate Greasley vertritt ebenfalls einen Ansatz, der weitgehend mit dem von Warren übereinstimmt. Ihrer Auffassung nach ist Personsein ein Schwellenkonzept, dessen Erreichen wir prinzipiell nicht „punktgenau“ bestimmen können. Wir müssen uns ihrer Ansicht nach daher auf eine absolute und eindeutig bestimmbare Schwelle einigen, die irgendwo im Bereich der möglichen vernünftigen Antworten liegt. Greasley meint, dass die Geburt sowohl solch ein eindeutiges Ereignis als auch eine angemessene begründete Schwelle ist, um einem Menschen Personsein und das Recht auf Leben zukommen zu lassen. Sie begründet dies unter anderem mit verschiedenen Veränderungen, die bei und kurz nach der Geburt stattfinden.

„Tatsächlich durchlaufen Neugeborene äußerst dramatische biologische und physiologische Veränderungen im Geburtsprozess, um sie auf das Überleben in der extrauterinen Umgebung vorzubereiten. Dazu gehören zahlreiche biologische Anpassungen, wie z. B. Veränderungen im Kreislaufsystem und die Reinigung der Lunge von Flüssigkeit, die es dem Neugeborenen ermöglicht, zum ersten Mal Luft einzuatmen. Hormonschübe werden freigesetzt, um die Temperatur außerhalb der Gebärmutter zu regulieren, neue Enzyme werden aktiviert, und das Verdauungssystem erfährt beträchtliche Anpassungen. [...] Diese Trennung vom Körper der Mutter ermöglicht es, ein Neugeborenes in die soziale Welt anderer Menschen einzubeziehen, wie es vorher nicht möglich war – es zu berühren, zu füttern, mit ihm zu sprechen und es zu hören: kurz gesagt, es als Mitglied der sozialen

Gemeinschaft zu behandeln, wie es in dieser Art unmöglich war, als es noch in der Gebärmutter war.“<sup>99</sup>

Um dem Einwand zu begegnen, dass sich durch die Geburt lediglich der Aufenthaltsort des Menschen ändert, bezieht sich Greasley zudem auf einen Aufsatz des Philosophen José Luis Bermúdez.<sup>100</sup> Bermúdez argumentiert, dass es zwischen einem Menschen kurz vor und nach der Geburt zwar keine Unterschiede bezüglich dessen Fähigkeiten gibt, der moralische Status seiner Auffassung nach jedoch nicht durch die vorhandenen Fähigkeiten, sondern durch die Ausübung dieser Fähigkeiten, speziell eine frühe Form des Selbstbewusstseins, begründet werden kann. Da der Mensch erst nach der Geburt die Gesichter anderer Menschen sehen und teilweise bereits innerhalb der ersten Stunde nach der Geburt deren Gesichtszüge teilweise nachahmen kann, aktiviert dies nach Auffassung von Bermúdez die rudimentäre Fähigkeit, zwischen sich selbst und anderen zu unterscheiden. Dadurch kann dem neugeborenen Menschen seiner Auffassung nach eine entsprechend minimale Form des Selbstbewusstseins zugeschrieben werden, die der ungeborene Mensch im Körper der Frau nicht aufweist. Moralische Relevanz wird nach Bermúdez somit nicht der vorhandenen Fähigkeit beigegeben, andere Menschen zu imitieren, welche auch ein ungeborener menschlicher Fötus besitzt, sondern vielmehr der Ausübung dieser Fähigkeit, die nur nach der Geburt erfolgen kann.<sup>101</sup>

Das zentrale Problem mit den von Greasley genannten Veränderungen durch die Geburt sehe ich darin, dass diese keinerlei moralische oder gar rechtliche Relevanz aufweisen. Die von ihr beschriebenen physiologischen Transformationen durchläuft ein Großteil aller Säugetiere in gleicher Weise. Ich bezweifle, dass Greasley beispielsweise geborenen Kühen, Schweinen oder Ratten mit umfassenderen mentalen und kognitiven Befähigungen auf dieser Grundlage ebenfalls ein Recht auf Leben zugestehen möchte. Auch die Zunahme an sozialer

---

<sup>99</sup> Kate Greasley/Christopher Kaczor, *Abortion Rights: For and Against*, Cambridge, 2017, S. 77+79, meine Übers.

<sup>100</sup> Vgl. José Luis Bermúdez, *The Moral Significance of Birth*, in: *Ethics* 106 (1996), S. 378-403.

<sup>101</sup> Vgl. José Luis Bermúdez, *The Moral Significance of Birth*, in: *Ethics* 106 (1996), S. 396.

Interaktion nach der Geburt trifft auf viele andere höhere Säugetiere zu und führt zu keiner unmittelbaren intrinsischen und moralisch relevanten Veränderung, durch die ein unverfügbares Recht auf Leben begründet werden könnte. Keine der Verhaltensänderungen bei oder direkt nach der Geburt bringen den neugeborenen Menschen auch nur in die Nähe der von Warren, Greasley und vielen anderen Philosophen postulierten Kriterien für Personsein.

Bermudez wiederum räumt ein, dass seine Argumentation nicht impliziert, dass allen neugeborenen Menschen ein Recht auf Leben zukommt, sondern nur jenen, die so weit entwickelt sind, dass sie Gesichtszüge anderer Menschen imitieren können. Zu früh oder gar blind geborene Menschen hätten diesem Argument folgend somit prinzipiell kein Recht auf Leben und durch das absichtliche Verbergen von Gesichtern anderer Menschen könnte jeder beliebige neugeborene Mensch von der Erlangung des Rechts auf Leben auf unbestimmte Zeit einfach ausgeschlossen werden. Auch dieses Argument ist daher, selbst wenn man es trotz seines ad-hoc-Charakters akzeptiert, nicht dazu geeignet, einen Schwangerschaftsabbruch grundsätzlich von Infantizid abzugrenzen.

Ein weiteres Problem dieses Arguments besteht zudem darin, dass eineiige Zwillinge bereits im Mutterleib zu diversen Interaktionen fähig sind und möglicherweise sogar das Gesicht des anderen Zwillings erkennen können. Dies würde zu der absurden Konsequenz führen, dass ein Spätabbruch bei eineiigen Zwillingen unzulässig, bei einem einzelnen Menschen jedoch gerechtfertigt wäre.

Mir erscheint es, abgesehen von diesen Problemen, zudem höchst unplausibel, dem neugeborenen Menschen aufgrund der Ausübung einer rudimentären Fähigkeit zur Imitation kurz nach der Geburt eine Form des Selbstbewusstseins zuzuschreiben, welches ein Recht auf Leben begründen kann. Tatsächlich gibt es wenig empirische Beweise für Selbstbewusstsein vor dem 18. Lebensmonat, insbesondere nicht in dem geforderten Ausmaß, welches Menschen von anderen höher entwickelten Tieren unterscheiden könnte. Die meisten Nutz- oder Haustiere haben ein deutlich stärker ausgeprägtes Selbstbewusstsein und Imitationsvermögen als ein neugeborenes Kind. Kinder bestehen beispielsweise den Spiegeltest, ein ebenso bekanntes wie umstrittenes Experiment zur Prüfung der

Selbstwahrnehmung, in der Regel erst im Alter zwischen 18 und 24 Monaten.<sup>102</sup> Psychologen gehen zudem davon aus, dass Selbstbewusstsein in einer Form, welches Menschen von Tieren abgrenzen kann, erst im Alter von ca. zwei Jahren entwickelt wird.<sup>103</sup>

Nach Greasley bestimmen offenkundig bestimmte Grenzen wie z. B. die Schwelle zu personalem Selbstbewusstsein die Spielräume, innerhalb derer es vernünftig ist, die Mindestschwelle für das Recht auf Leben festzulegen. Warum aber sollte sich dann ein neugeborenes Kind oder gar ein Frühchen in der 24. Woche innerhalb dieser grundlegenden Schwelle der Qualifikation für ein begründetes Recht auf Leben befinden, während Tiere mit deutlich stärker ausgeprägten mentalen und kognitiven Fähigkeiten davon ausgeschlossen werden? Wenn die Mindestschwelle für das Recht auf Leben eines Säuglings durch rudimentäres Selbstbewusstsein oder Imitationsfähigkeit erreicht wird, wird diese Schwelle von jedem ausgewachsenen Hund, Rind, Schwein oder Schaf bei Weitem überschritten. Das zentrale Problem für Warren, Greasley, Engelhardt und alle anderen Verfechter des Rechts auf einen Schwangerschaftsabbruch ist somit, dass ein neugeborenes Kind maximal das von Warren geforderte Kriterium der Empfindungsfähigkeit erfüllt, welches jedoch in gleicher oder deutlich stärker ausgeprägter Form auch bei einer Vielzahl von Tieren vorzufinden ist.

Daraus ergibt sich somit das Dilemma, dass durch eine Absenkung der Schwelle der bereits genannten Kriterien bis zur Erfassung von Neugeborenen entweder auch einer Vielzahl von Tieren derselbe moralische Status wie dem Menschen und ein unverfügbares Recht auf Leben zugeschrieben werden müsste oder dass zugestanden werden müsste, dass sich neugeborene Kinder kognitiv und mental unterhalb dieser Schwelle befinden und somit kein Recht auf Leben haben können. Aufgrund dieses grundlegenden Konsistenzproblems gibt es eine zunehmende Anzahl an Ethikern, die nicht nur für die Zulässigkeit von Schwangerschaftsabbrüchen, sondern auch von Infantizid argumentieren. Der bekannte

---

<sup>102</sup> Vgl. Alain Morin, Self-Recognition, Theory-of-Mind, and Self-Awareness: What Side are you on?, in: *Laterality* 16 (2011), S. 367-383, hier S. 369.

<sup>103</sup> Vgl. Philippe Rochat, Five levels of self-awareness as they unfold early in life, in: *Consciousness and Cognition* 12 (2003), S. 717-731, hier S. 718.

sowie einflussreiche Philosoph und Ethiker Peter Singer, der sicher als ein Vorreiter dieser Position angesehen werden kann, zieht meiner Einschätzung nach den unausweichlichen folgenden Schluss: Wenn die Grundlage für Personsein bestimmte erworbene bzw. tatsächlich vorhandene mentale und kognitive Befähigungen sind, dann kann nicht allen Menschen, egal ob geboren oder ungeboren, der gleiche Wert und ein gleichwertiges Recht auf Leben zukommen.

„Die Pro-Life-Fraktion hat in einer Sache Recht: Der Aufenthaltsort des Babys innerhalb oder außerhalb der Gebärmutter kann keinen großen moralischen Unterschied machen. Wir können nicht kohärent davon ausgehen, dass es in Ordnung ist, einen Fötus eine Woche vor der Geburt zu töten, aber sobald das Baby geboren ist, muss alles getan werden, um es am Leben zu erhalten. Die Lösung besteht jedoch nicht darin, die lebensbejahende Ansicht zu akzeptieren, dass der Fötus ein menschliches Wesen mit demselben moralischen Status wie Sie oder ich ist. Die Lösung ist das genaue Gegenteil, nämlich die Idee aufzugeben, dass alles menschliche Leben gleich viel wert ist.“<sup>104</sup>

„Die Suche des Liberalen nach einer moralisch entscheidenden Trennlinie zwischen einem Neugeborenen und einem Fötus hat kein Ereignis oder Entwicklungsstadium hervorgebracht, welches die Unterscheidung zwischen jenen, die ein Recht auf Leben haben, von jenen, denen dieses Recht fehlt, begründen kann. [...] Der Konservative steht auf festem Boden, wenn er darauf besteht, dass die Entwicklung vom Embryo bis zum Säugling ein gradueller Prozess ist.“<sup>105</sup>

---

<sup>104</sup> Peter Singer/Helga Kuhse, On Letting Handicapped Babies Die, in: James Rachels (Hg.)/Stuart Rachels (Hg.), The right Thing to do: Basic Readings in Moral Philosophy, New York City, 1989, S. 146, meine Übers.

<sup>105</sup> Peter Singer, Practical Ethics, Cambridge, 3. Aufl. 2011, S. 129, meine Übers.

#### (4.7) Argumente für die Zulässigkeit von Infantizid

Der aktuell vermutlich einflussreichste Beitrag zur Diskussion um die Zulässigkeit von Infantizid ist der Aufsatz „After-birth abortion: why should the baby live?“ von den Bioethikern Alberto Giubilini und Francesca Minerva, der 2012 in der Fachzeitschrift *Journal of Medical Ethics* veröffentlicht wurde.<sup>106</sup> Obwohl deren Argumentation nicht neu ist, wurde sie selten in dieser Klarheit und Stringenz vorgebracht. Wohl nicht zuletzt deshalb hat dieser Aufsatz für große Furore gesorgt.<sup>107</sup> Giubilini und Minerva greifen darin die grundlegenden Prinzipien und Argumente von Philosophen wie Singer, Tooley, McMahan sowie Warren auf und argumentieren für die These, dass dieselben Gründe, die zur Legitimierung eines Schwangerschaftsabbruchs angeführt werden, auch für eine „nachgeburtliche Abtreibung“ bzw. Infantizid geltend gemacht werden können und somit aus Konsistenzgründen auch diese Praxis rechtfertigen.

„Wenn Kriterien wie die Kosten (soziale, psychologische, wirtschaftliche) für die potenziellen Eltern gute Gründe für einen Schwangerschaftsabbruch sind, auch dann, wenn der Fötus gesund ist, und wenn der moralische Status des Neugeborenen dem des Fötus entspricht und beide keinen relevanten moralischen Wert haben, weil sie nur eine potenzielle Person sind, dann sollten die gleichen Gründe, die einen Schwangerschaftsabbruch rechtfertigen, auch die Tötung der potenziellen Person rechtfertigen, wenn sie sich im Stadium eines Neugeborenen befindet.“<sup>108</sup>

Nach Auffassung von Giubilini und Minerva ist Infantizid unter den gleichen Umständen zulässig, die auch die Zulässigkeit eines Schwangerschaftsabbruchs

---

<sup>106</sup> Vgl. Alberto Giubilini/Francesca Minerva, After-Birth Abortion: Why should the Baby live?, in: *Journal of Medical Ethics* 39 (2013), S. 261-263.

<sup>107</sup> Vgl. z. B. Giuseppe Benagiano/Laurens Landeweerd/Ivo Brosens, After-Birth Abortion: A biomedical and conceptual Nonsense, in: *The Journal of Maternal-Fetal & Neonatal Medicine* 26 (2013), S. 1053-1059.

<sup>108</sup> Alberto Giubilini/Francesca Minerva, After-Birth Abortion: Why should the Baby live?, in: *Journal of Medical Ethics* 39 (2013), S. 261-263, hier S. 263, meine Übers.

rechtfertigen. Zur Begründung ihrer These führen sie die zwei folgenden Argumente an:

- „1.) Der moralische Status eines Säuglings entspricht dem eines Fötus, d.h. keiner von beiden kann als ‚Person‘ im moralisch relevanten Sinne betrachtet werden.
- 2.) Es ist nicht möglich, ein Neugeborenes zu schädigen, indem man es daran hindert, die Fähigkeit zu entwickeln, eine Person im moralisch relevanten Sinn zu werden.“<sup>109</sup>

Giubilini und Minerva kommen aus denselben Gründen wie andere vor ihnen zu diesem Schluss, indem sie zwischen Menschen im rein biologischen Sinne und menschlichen Personen unterscheiden. Da ungeborene und neugeborene Menschen sich ihrer Auffassung nach deutlich unterhalb der Schwelle des „moralischen Respekts“ und damit des Personseins befinden, haben diese kein Recht auf Leben, und es ist somit zulässig, diese Menschen zu töten.

„Sowohl ein Fötus als auch ein Neugeborenes sind zweifellos Menschen und potenzielle Personen, aber keiner von beiden ist eine ‚Person‘ im Sinne eines ‚Subjekts mit einem moralischen Recht auf Leben“.<sup>110</sup>

Doch warum ist es nach Giubilini und Minerva ebenso wie nach Singer, Tooley, McMahan und letztendlich auch Warren für das Zugeständnis des Rechts auf Leben notwendig, dass ein Wesen seiner eigenen Existenz einen grundlegenden Wert zuschreiben kann, sodass der Entzug dieser Existenz für es einen Verlust darstellt? Darauf geben die Autoren folgende Antwort:

---

<sup>109</sup> Alberto Giubilini/Francesca Minerva, After-Birth Abortion: Why should the Baby live?, in: *Journal of Medical Ethics* 39 (2013), S. 261-263, hier S. 262, meine Übers.

<sup>110</sup> Alberto Giubilini/Francesca Minerva, After-Birth Abortion: Why should the Baby live?, in: *Journal of Medical Ethics* 39 (2013), S. 261-263, hier S. 262, meine Übers.

„Damit ein Schaden verursacht werden kann, ist es notwendig, dass sich derjenige in einem Zustand befindet, in dem er diesen Schaden als solchen erleidet.“<sup>111</sup>

Da weder der ungeborene noch der neugeborene Mensch in der Lage ist, seiner Existenz einen bewussten Wert zuzuschreiben und eine zumindest schmerzfreie Tötung somit nicht als eine Schädigung empfinden oder auffassen kann, ist es nach Giubilini und Minerva gerechtfertigt, sowohl den ungeborenen Menschen als auch ein neugeborenes Kind zu töten. Wenn niemand geschädigt wird bzw. eine Handlung als Schädigung empfindet, dann wird ihrer Auffassung nach auch kein Schaden verursacht, und somit kann die entsprechende Handlung nicht moralisch falsch sein. Auf den potenziellen Einwand, dass sie selbst es doch sicher als Schädigung ansehen würden, wenn ihre Eltern sie getötet hätten, antworten sie in Übereinstimmung mit ihrer Argumentation folgendermaßen:

„Wenn Sie also einen von uns fragen, ob wir geschädigt worden wären, wenn unsere Eltern beschlossen hätten, uns zu töten, als wir Föten oder Neugeborene waren, lautet unsere Antwort ‚nein‘, denn sie hätten jemanden geschädigt, der nicht existiert, also niemanden. Und wenn niemandem Schaden zugefügt wird, dann ist auch kein Schaden entstanden.“<sup>112</sup>

Die Existenz des Menschen im moralisch relevanten Sinne beginnt für Giubilini und Minerva somit erst irgendwann nach der Geburt. Die Voraussetzung hierfür ist, dass ein Mensch dazu in der Lage sein muss, seine eigene Existenz in irgendeiner bewussten Weise wertzuschätzen. Dies spiegelt nahezu exakt die Auffassung von Warren wider, die ebenfalls der Ansicht ist, dass Sie nicht identisch

---

<sup>111</sup> Alberto Giubilini/Francesca Minerva, After-Birth Abortion: Why should the Baby live?, in: *Journal of Medical Ethics* 39 (2013), S. 261-263, hier S. 262, meine Übers.

<sup>112</sup> Alberto Giubilini/Francesca Minerva, After-Birth Abortion: Why should the Baby live?, in: *Journal of Medical Ethics* 39 (2013), S. 261-263, hier S. 262-263, meine Übers.

mit dem Fötus sind, der Sie einst waren und Sie somit nicht geschädigt worden wären, wenn Ihre Eltern diesen Fötus getötet hätten.

„Wir sind im Wesentlichen Menschen, wenn wir überhaupt etwas im Wesentlichen sind. Wenn also Föten und Keimzellen keine Menschen sind, dann waren wir nie Föten und Keimzellen, obwohl man sagen könnte, dass wir aus ihnen hervorgegangen sind. Der Fötus, der später zu Ihnen wurde, waren nicht Sie, weil Sie zu diesem Zeitpunkt noch nicht existierten. [...] So wäre, wenn er abgetrieben worden wäre, Ihnen nichts angetan worden, da Sie nie existiert hätten.“<sup>113</sup>

Bis ein Mensch sein eigenes Leben wertschätzen kann, wiegen nach Auffassung von Giubilini und Minerva, ebenso wie für Warren, die Interessen von „tatsächlichen Personen“ prinzipiell immer schwerer als die von „potenziellen Personen“. Da Neugeborene, selbst wenn sie gesund sind, für die Gesellschaft sowie die Eltern große Belastungen, Einschränkungen und Kosten mit sich bringen und falls dies den Interessen der Eltern und der Gesellschaft entgegenstehen sollte, dann muss nach deren Auffassung aus Gründen der Konsistenz auch Infantizid moralisch und juristisch zulässig sein.

„Das angebliche Recht von Individuen (wie Föten und Neugeborenen), ihre Potenzialität zu entwickeln [...] wird von den Interessen der tatsächlichen Menschen (Eltern, Familie, Gesellschaft), ihr eigenes Wohlergehen zu verfolgen, überlagert, weil, wie wir gerade argumentiert haben, lediglich potenzielle Personen nicht dadurch geschädigt werden können, dass ihnen die Realisierung dieses Potenzials nicht gewährt wird. Das Wohlergehen tatsächlicher Personen könnte hingegen durch das neue (selbst gesunde) Kind bedroht werden, welches Energie, Geld und Fürsorge benötigt, die der Familie unter Umständen

---

<sup>113</sup> Mary Anne Warren, Do potential Persons have Rights?, in: Canadian Journal of Philosophy 7 (1977), S. 275-289, hier S. 279 meine Übers.

nicht zur Verfügung stehen. Manchmal kann diese Situation durch eine Abtreibung verhindert werden, aber in anderen Fällen ist dies nicht möglich. In diesen Fällen gibt es, da Nicht-Personen keine moralischen Rechte auf Leben haben, keine Gründe für ein Verbot von Abtreibungen nach der Geburt.“<sup>114</sup>

Wie bereits erwähnt, stehen Giubilini und Minerva mit diesen Thesen keinesfalls allein da. Eine ähnliche Argumentation findet sich beispielsweise auch bei Nicole Hassoun, Professorin für Philosophie an der Binghamton University, und Uriah Kriegel, Professor für Philosophie an der Rice University. Hassoun und Kriegel sprechen sich selbst nicht explizit für die Zulässigkeit von Infantizid aus. Sie sehen ihr Argument hingegen als ein grundlegendes Problem für diejenigen an, die davon überzeugt sind, dass der Verzehr von Fleisch prinzipiell moralisch akzeptabel ist, dass Abtreibung manchmal gerechtfertigt sein kann und dass selbstrepräsentierende Theorien des Bewusstseins eine Voraussetzung für ein Recht auf Leben sind, zugleich aber leugnen möchten, dass Infantizid zulässig ist. Hassoun und Kriegel formulieren ihr Argument folgendermaßen:

- „(1) Es ist unzulässig, ein Geschöpf (T) absichtlich zu töten, wenn es sich bei (T) um eine Person handelt;
- (2) (T) ist nur dann eine Person, wenn (T) ein Wesen-Bewusstsein hat;
- (3) (T) ist nur dann wesen-bewusst, wenn (T) fähig ist, psychische Zustände zu haben, die zustandsbewusst sind;
- (4) Ein psychischer Zustand (M) von (T) ist nur dann zustandsbewusst, wenn (T) sich (M) bewusst ist;
- (5) (T) kann sich (M) nicht bewusst sein, ohne sich bewusst zu sein, dass sie selbst sich [als Repräsentation] in (M) befindet;
- (6) (T) kann sich nicht bewusst sein, dass sie selbst sich [als Repräsentation] in (M) befindet, ohne ein Selbstkonzept zu besitzen;

---

<sup>114</sup> Alberto Giubilini/Francesca Minerva, After-Birth Abortion: Why should the Baby live?, in: Journal of Medical Ethics 39 (2013), S. 261-263, hier S. 263, meine Übers.

- (7) Es ist vernünftig anzunehmen, dass es ein gewisses Alter gibt, in dem menschliche Säuglinge noch kein Selbstkonzept besitzen; daher,
- (8) Es ist vernünftig anzunehmen, dass es ein gewisses Alter gibt, in dem es zulässig ist, menschliche Säuglinge absichtlich zu töten.“<sup>115</sup>

Nicht wenige einflussreiche Ethiker, wie beispielsweise auch Jeff McMahan, dessen Konzeption zur Gewährung eines Rechts auf Leben ich bereits skizziert habe, sehen daher auch ein gravierendes Konsistenzproblem zwischen der Legitimierung eines Schwangerschaftsabbruchs nach dem Zeitpunkt der Lebensfähigkeit des Fötus und dem Ausschluss von Infantizid.

„Diejenigen, die glauben, dass ein Schwangerschaftsabbruch manchmal nach dem Zeitpunkt der Lebensfähigkeit des Fötus gerechtfertigt sein kann, dass aber Infantizid niemals zulässig ist, stehen vor einem Konsistenzproblem, da zwischen einem Frühchen und einem lebensfähigen Fötus desselben Alters und Entwicklungsstandes kein intrinsischer Unterschied besteht. Der einzige Unterschied ist extrinsischer Natur, eine Frage des Ortes. Wenn, wie praktisch alle Moraltheoretiker sich einig sind, der moralische Status nur eine Funktion der intrinsischen Eigenschaften ist, kann es keinen Unterschied im moralischen Status zwischen einem lebensfähigen Fötus und einem Frühgeborenen desselben Alters geben. Wenn alle Säuglinge einen Status haben, der sie in den Bereich strenger moralischer Restriktionen bringt, muss dasselbe für alle lebensfähigen Föten gelten. Denn jeder lebensfähige Fötus könnte ein Säugling mit einer leichten Ortsveränderung sein, die den Austausch eines natürlichen gegen ein künstliches System der Lebenserhaltung beinhaltet.“<sup>116</sup>

---

<sup>115</sup> Nicole Hassoun/ Uriah Kriegel. Consciousness and the Moral Permissibility of Infanticide, in: *Journal of Applied Philosophy* 25 (2008), S. 45-55, hier S. 45, meine Übers.

<sup>116</sup> Jeff McMahan, Infanticide and Moral Consistency, in: *Journal of Medical Ethics* 39 (2013), S. 273-280, hier S. 273, meine Übers.

Aufgrund der Tatsache, dass sich nach Auffassung von McMahan selbst höher entwickelte Tiere unterhalb der Schwelle des „moralischen Respekts“ befinden und damit kein Recht auf Leben haben und Föten sowie neugeborene Kinder kognitiv sowie mental nochmals hinter diesen Tieren zurückstehen, spricht sich McMahan, ebenso wie Singer, Tooley, Giubilini und Minerva, für die prinzipielle Zulässigkeit von Infantizid aus.

„Ich habe [...] argumentiert, dass, wenn Paviane unterhalb der Schwelle liegen, dies auch für menschliche Föten gilt. Denn ob ein Wesen über oder unter der Schwelle liegt, wird durch seine intrinsischen Eigenschaften bestimmt. Die einzigen denkbar relevanten Unterschiede dieser Art zwischen einem Pavian und einem Fötus sind jedoch die Artzugehörigkeit und das Potenzial, und ich habe argumentiert, dass weder die Zugehörigkeit des Fötus zur menschlichen Spezies noch sein Potenzial (und nur der entwickelte Fötus hat in jedem Fall eine signifikante Form von Potenzial) eine ausreichende Grundlage für den Wert darstellen, der die Wertschätzung seines Lebens verlangt. Deshalb müssen Föten – und damit auch Neugeborene – prinzipiell auch geopfert werden können. Um dies zu leugnen, muss man entweder die Zulässigkeit der Tötung von Tieren wie Pavianen grundsätzlich ablehnen, um das Leben von Kindern zu schützen, oder man muss zeigen, dass Föten und Säuglinge über der Schwelle liegen, obwohl Tiere mit höheren psychologischen Fähigkeiten darunter liegen.“<sup>117</sup>

Auch für Singer ist klar, dass viele Tiere dem Menschen in allen Phasen der Schwangerschaft sowie auch eine gewisse Zeit nach der Geburt bezüglich kognitiver Fähigkeiten und mentaler Prozesse weit überlegen sind und neugeborene Kinder somit keinen höheren moralischen Wert besitzen können als Tiere, die sich auf demselben geistigen Niveau oder gar darüber befinden.

---

<sup>117</sup> Jeff McMahan, *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*, Oxford, 2002, S. 361, meine Übers.

„Bei jedem fairen Vergleich moralisch relevanter Merkmale wie Rationalität, Selbstbewusstsein, Bewusstheit, Autonomie, Vergnügen- und Schmerzempfinden usw. sind das Kalb, das Schwein und das verachtete Huhn dem Fötus in jeder Phase der Schwangerschaft weit voraus – selbst ein Fisch, wenn wir den Vergleich mit einem Fötus von weniger als drei Monaten anstellen, würde mehr Anzeichen von Bewusstsein zeigen. Ich schlage also vor, dass wir dem Leben eines Fötus keinen höheren Wert beimessen als dem Leben eines nichtmenschlichen Tieres auf einem ähnlichen Niveau der Rationalität, des Selbstbewusstseins, der Gefühlsfähigkeit usw.<sup>118</sup> [...] Wenn aus den von mir genannten Gründen der Fötus nicht den gleichen Anspruch auf Leben hat wie eine Person, hat das Neugeborene diesen offenbar auch nicht.“<sup>119</sup>

McMahan räumt ein, dass seine Position für eine nach wie vor große Mehrheit, selbst in mehrheitlich säkularen Gesellschaften, unannehmbar erscheint. Auch wenn er selbst wohl gewisse Vorbehalte hat, scheint er alternative Sichtweisen jedoch nicht ernsthaft in Betracht ziehen zu wollen. Eher gesteht er zu, dass das Leben eines gesunden verwaisten neugeborenen Kindes zur Erhaltung des Lebens von kranken Kindern, die sich bereits oberhalb der Schwelle des „moralischen Respekts“ befinden und von ihren Eltern geliebt werden, „geopfert“ werden darf.

„Angesichts des Furors, der über Singers Verteidigung von Infantizid ausgebrochen ist, erwarte ich, dass viele Leser die Tatsache, dass meine Position die Zulässigkeit von Infantizid unter bestimmten Bedingungen erlaubt, als eine *Reductio ad absurdum* dieser Position betrachten. Aber die Implikationen dieser Ansicht sind für den gesunden Menschenverstand in Wirklichkeit noch schockierender, als ich bisher zugegeben habe. Lassen Sie uns ein Beispiel für den schlimmsten Fall

---

<sup>118</sup> Peter Singer, *Practical Ethics*, Cambridge, 3. Aufl. 2011, S. 92, meine Übers.

<sup>119</sup> Peter Singer, *Practical Ethics*, Cambridge, 3. Aufl. 2011, S. 151, meine Übers.

anführen. Nehmen wir an, eine Frau, die alleinerziehend ein Kind großziehen möchte, wird durch eine künstliche Befruchtung schwanger, stirbt aber während der Geburt. Sie hat keine engen Freunde und keine Familie – es gibt niemanden, der Anspruch auf das Kind erhebt. Das Neugeborene ist gesund und damit ein idealer Kandidat für eine Adoption. Aber nehmen wir an, dass es in demselben Krankenhaus, in dem das Kind geboren wird, noch drei weitere Kinder gibt, alle fünf Jahre alt, die bald sterben werden, wenn sie keine Organtransplantation erhalten. Der neu verwaiste Säugling hat genau den richtigen Gewebetyp: Wenn er getötet würde, könnten seine Organe verwendet werden, um die drei kranken Kinder zu retten. Nach der von mir entwickelten Ansicht sollte es unter ansonsten gleichen Bedingungen zulässig sein, das neugeborene verwaiste Kind zu opfern, um die anderen drei Kinder zu retten. Denn wenn sich der Säugling unterhalb der Schwelle der Wertschätzung seines Lebens befindet, können seine zeitrelativen Interessen legitimerweise gegen die Interessen anderer abgewogen und eingetauscht werden. Und sein zeitrelatives Interesse am Weiterleben ist viel schwächer als das jedes der drei älteren Kinder; es ist nur ein Individuum, während die anderen zu dritt sind. Der Säugling hat keine Eltern oder Verwandten, während jedes von den drei anderen Kindern, wie anzunehmen ist, von seinen Eltern und anderen geliebt wird. [...] Die meisten Menschen werden diese Implikation unerträglich finden, und ich gestehe, dass ich sie nicht ohne erhebliche Bedenken und erhebliches Unbehagen annehmen kann.“<sup>120</sup>

Auf die weitreichenden Implikationen der Ansätze von Giubilini, Minerva, McMahan, Tooley und Singer weist auch Bertha Alvarez Manninen, Professorin für Philosophie an der Arizona State University, hin. Manninen spricht sich ebenfalls für die Zulässigkeit von Schwangerschaftsabbrüchen aus, beruft sich jedoch, unter

---

<sup>120</sup> Jeff McMahan, *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*, Oxford, 2002, S. 359-360, meine Übers.

anderem aufgrund der hier aufgezeigten Probleme, zur Begründung ihrer Position maßgeblich auf das Recht körperlicher Selbstbestimmung.

„Wenn das einzige Interesse, das Neugeborene angesichts ihrer Empfindungsfähigkeit haben, das Interesse ist, keinem körperlichen Schmerz ausgesetzt zu werden, dann ist es zulässig, ihnen fast alles anzutun, solange es schmerzfrei geschieht. Das bedeutet, dass Eltern sie töten oder ihnen Medikamente, Liebe und Aufmerksamkeit entziehen dürfen, solange sie ihnen keine Schmerzen zufügen. Und angesichts der Robustheit der mentalen Eigenschaften, die laut Giubilini und Minerva notwendig sind, um moralische Rechte zu haben, dauert dieser Status über die ersten Wochen des Lebens hinaus an – möglicherweise bis ins Kleinkindalter. Obwohl sie behaupten, dass sich ihr Argument nur auf die ersten paar Tage des Lebens des Säuglings beziehen soll, ist dies einfach eine Weigerung, die logischen Implikationen ihrer Ansicht anzuerkennen.“<sup>121</sup>

Wie Rodger, Blackshaw und Miller aufzeigen, stellen diese von McMahan und Manninen aufgeführten Konsequenzen zudem noch nicht einmal den „schlimmsten Fall“ dar.

„Eine der unannehmbaren präpersonalen Handlungen ist der Missbrauch von vorpersönlichen Menschen zur sexuellen Befriedigung. Unter der Voraussetzung, dass solche Handlungen nicht zu körperlichen Schäden oder Schmerzen führen, könnten diese an jedem Menschen

---

<sup>121</sup> Bertha Alvarez Manninen, Yes, the Baby should live: a Pro-Choice Response to Giubilini and Minerva, in: Journal of Medical Ethics 39 (2013), S. 330-335, hier S. 332, meine Übers.

erlaubt sein, der noch nicht die Schwelle für Personsein erreicht hat, einschließlich derjenigen, die in Zukunft zu Personen werden.“<sup>122</sup>

Dennoch stimme ich Giubilini, Minverva, McMahan, Singer und Tooley insofern zu, als sich die Legitimierung eines Schwangerschaftsabbruchs auf Grundlage von erworbenen und gegenwärtig vorhandenen Eigenschaften und Befähigungen, die zur Begründung von Personsein und des Rechts auf Leben postuliert und hier diskutiert worden sind, nicht konsistent von Infantizid abgrenzen lässt.

Wird die Schwelle für Personsein jedoch so weit abgesenkt, dass dadurch zumindest alle gesunden neugeborenen Kinder erfasst werden, wäre die unausweichliche Konsequenz, dass dadurch auch allen höheren Tieren, wie z. B. ausgewachsenen Kühen, Schweinen, Schafen, Hühnern, Ratten oder auch Mäusen, deren kognitive und mentale Fähigkeiten sich auf dem Niveau von gesunden neugeborenen Kindern oder darüber befinden, derselbe moralische und juristische Status wie allen geborenen Menschen zukommen müsste. Diesen Tieren würden somit dieselben unverlierbaren Schutzrechte wie uns Menschen zukommen. Ein Reh zu überfahren oder eine Ratte zu töten wäre damit moralisch und juristisch gleichbedeutend, wie einen Menschen zu überfahren oder absichtlich zu töten. Ebenso folgt daraus, dass wir, analog zum Schutz des Lebens von Menschen, dazu verpflichtet wären, diese Tiere vor einem gewaltsamen Tod zu schützen und ihnen dieselbe medizinische Versorgung wie uns Menschen zukommen zu lassen. Es wäre daher auch verpflichtend, alle diese Tiere daran zu hindern, sich gegenseitig zu töten. Abgesehen davon, dass dies praktisch unmöglich erscheint, würde dies sehr wahrscheinlich dazu führen, dass viele Tierarten, deren Überleben vom Jagen und Fressen dieser zu schützenden Tiere abhängig ist, dadurch zu Tode kommen und damit aussterben, und letztendlich sogar das gesamte Ökosystem unseres Planeten zusammenbricht.

---

<sup>122</sup> Daniel Rodger/Bruce P. Blackshaw/Calum Miller, Beyond Infanticide: How Psychological Accounts of Persons Can Justify Harming Infants, in: *The new Bioethics* 24 (2018), S. 106-121, hier S. 113-114, Meine Übers.

## **(4.8) Warum funktionale Konzepte Infantizid nicht ausschließen können**

Bevor ich abschließend auf weitere generelle Probleme dieser Konzeptionen eingehe, möchte ich noch drei weitere Ansätze gegen die Zulässigkeit von Infantizid diskutieren. Diese werden von David DeGrazia, Professor für Philosophie an der Universität von Washington, Klaus Steigleder, Professor für Ethik in Medizin und Biowissenschaften am Institut für Philosophie der Ruhr-Universität Bochum, und Norbert Hoerster, emeritierter Professor für Rechts- und Sozialphilosophie an der Universität Mainz, vorgebracht.

### **(4.8.1) David DeGrazia**

DeGrazia argumentiert auf Basis der TRIA-Konzeption von McMahan (s. Kapitel 4.6.1), entgegen dessen eigener Auffassung, für die Unzulässigkeit von Infantizid folgendermaßen:

„Mein Argument beruft sich auf zwei grundlegende Tatsachen über das Leben nach der Geburt: (1) die Sozialisierung des Säuglings bzw. seine Zugehörigkeit zur Gemeinschaft und (2) die Möglichkeit, dass andere Personen als die Mutter in erheblichem Maße an der gewichtigen Verantwortung für den Schutz, die Ernährung und die Erziehung des Kindes beteiligt sind.“<sup>123</sup>

Das grundsätzliche Problem für das Argument von DeGrazia sehe ich darin, dass er sich, ebenso wie Warren, Engelhardt und auch Greasley, ausschließlich auf extrinsische Faktoren beruft. Wie McMahan und viele andere Ethiker bin jedoch auch ich der Ansicht, dass ein unverfügbares Recht auf Leben nicht durch vom Individuum unabhängige Faktoren begründet werden kann. Die entscheidenden Fragen, die DeGrazia überhaupt nicht adressiert, sind folgende: Hat die

---

<sup>123</sup> David DeGrazia, *The Harm of Death, Time-Relative Interests, and Abortion*, in: *Philosophical Forum* 38 (2007), S. 57-80, hier S. 78, meine Übers.; Das zweite Kriterium findet sich u. a. auch bei: Martha Nussbaum, *Hiding from Humanity: Replies to Charlton, Haldane, Archard, and Brooks*, in: *Journal of Applied Philosophy* 25 (2008), S. 335-349.

Gesellschaft eine objektive moralische Verpflichtung zur Respektierung des Rechts auf Leben von neugeborenen Kindern und durch welche intrinsischen Faktoren konstituiert sich dieses Recht? Oder anders ausgedrückt: Hat ein neugeborenes Kind nur deshalb ein Recht auf Leben, weil die Gesellschaft es aktuell aufgrund eines mehrheitsfähigen Konsenses als zugehörig akzeptiert und die „Kosten“ für den Schutz, die Ernährung und die Erziehung tragen möchte, oder hat die Gesellschaft eine objektive moralische Verpflichtung, einen Menschen in die Gemeinschaft moralischer Subjekte aufzunehmen, weil er aufgrund intrinsischer Eigenschaften ein unverfügbares Recht dazu hat?

Selbst wenn man von diesem zentralen Problem absieht, stellt sich mir bezüglich der Argumentation von DeGrazia jedoch die Frage, inwiefern die Aufnahme eines Wesens in eine Gemeinschaft in irgendeiner Weise relevant für die Gewährung von Schutzrechten sein kann. Auch domestizierte Tiere werden von Menschen oft als vollwertige Familienmitglieder angesehen und haben großen Anteil am sozialen Leben der Menschen. Hinzu kommt, dass ausgewachsene dressierte Tiere, wie z. B. ein Hund, kognitive und mentale Fähigkeiten aufweisen, welche selbst die Fähigkeiten von mehreren Monate alten Kindern bei Weitem übersteigen. Ein Hund kann beispielsweise, im Vergleich zu einem Neugeborenen, unterschiedliche Bedürfnisse auf unterschiedliche Arten kommunizieren. Er hat Erinnerungen und kann Orte und Personen wiedererkennen. Er kennt seinen Namen, kann einfachen Kommandos folgen und einfache Ziele verfolgen. Ein solcher Hund hat somit deutlich stärkere zeitrelative Interessen als ein neugeborenes oder mehrere Monate altes Kind. Können oder müssen wir ihm dadurch und durch seine Zugehörigkeit zu einer familiären oder größeren Gemeinschaft (z. B., wenn er als „Schauspieler“ weitreichende Bekanntheit und gesellschaftliche Relevanz genießt) nicht auch ein unverfügbares Recht auf Leben zugestehen, wenn dies für neugeborene Kinder gilt? Nach dem TRIA-Konzept müsste einem ausgewachsenen und in die Gesellschaft integrierten Hund aufgrund der genannten Faktoren sogar ein höherer Wert zugemessen werden als einem verwaisten neugeborenen Kind.

Um das zweite Kriterium ist es meiner Einschätzung nach nicht besser bestellt. DeGrazia räumt zwar sogar selbst ein, dass die Last einer Schwangerschaft und einer Geburt keinen direkten Bezug zum moralischen Status eines Menschen hat, nur um dann jedoch im Nebensatz darauf hinzuweisen, dass diese Lasten einen wesentlichen moralischen Faktor bezüglich der „Kosten“ für die Mutter darstellen, dem ungeborenen Menschen ein Recht auf Leben einzuräumen.<sup>124</sup> Entscheidend für den moralischen Status des Menschen und die Gewährung von Schutzrechten ist somit auch bei diesem Kriterium keine intrinsische Eigenschaft, sondern die Bereitschaft tatsächlicher Personen, die „Kosten“, die damit einhergehen, zu tragen.

Auch hier kann zudem die Frage gestellt werden, inwiefern dieses Kriterium generell Relevanz für die Gewährung von Schutzrechten haben kann. Eine Schwangerschaft sowie eine Geburt bringen sicher nicht zu vernachlässigende Einschränkungen und auch gegebenenfalls dauerhafte körperliche Schädigungen mit sich. Die „Kosten“ sowohl in finanzieller Hinsicht als auch bezüglich umfangreicher Einschränkungen der persönlichen Freiheit, die durch geborene Kinder bis zu deren Selbstständigkeit verursacht werden, können die „Kosten“ einer Schwangerschaft jedoch bei Weitem übersteigen. Was folgt zudem daraus, wenn eine Frau hierbei keine Unterstützung erhält und vollständig auf sich allein gestellt ist? Stellen Sie sich beispielsweise vor, dass eine Frau oder ein Mann mit drei neugeborenen Kindern sowie ausreichend Nahrung auf einer einsamen Insel festsetzt, sich jedoch völlig überfordert darin sieht, für alle diese Kinder zu sorgen bzw. die damit einhergehenden Einschränkungen und Entbehrungen nicht akzeptieren möchte. Verlieren diese Kinder dadurch ihr Recht auf Leben? Die Anzahl verfügbarer Personen, die einen hilfsbedürftigen Menschen versorgen können, hat jedenfalls meiner Einschätzung nach nicht den geringsten Einfluss auf dessen Würde und die ihm zustehenden Schutzrechte. Es verhält sich doch stattdessen umgekehrt so, dass die individuelle Verpflichtung eines Menschen zur Hilfeleistung größer ist, je

---

<sup>124</sup> Vgl. David DeGrazia, *The Harm of Death, Time-Relative Interests, and Abortion*, in: *Philosophical Forum* 38 (2007), S. 57-80, hier S. 80.

weniger Menschen diese Hilfe gegenüber einer hilfsbedürftigen Person leisten können.

#### (4.8.2) Klaus Steigleder

Diese Probleme sehe ich ebenso bei Klaus Steigleder, der sich für seine Moralbe-gründung auf einen Ansatz von Alan Gewirth<sup>125</sup> beruft. Grundlegend für die Be-gründung eines unverfügbaren Rechts auf Leben ist hierbei ein spezifisches Kon-zept der Handlungsfähigkeit. Um dem Einwand zu begegnen, dass Menschen, die diese Handlungsfähigkeit nicht oder nur äußerst eingeschränkt aufweisen, dem-nach keinen „unüberbietbaren moralischen Status“ besitzen, argumentiert Steig-leder folgendermaßen:

„So sind verschiedene Stufen dessen möglich, was ich ‚rudimentäre Handlungsfähigkeit‘ nennen möchte. ‚Rudimentäre Handlungsfähig-keit‘ meint, dass etwa aufgrund mangelnder kognitiver Fähigkeiten zwar noch nicht oder nicht mehr von einem (längerfristigen) wissentli-chen willentlichen Tun oder Lassen gesprochen werden kann, sich aber dennoch (mehr oder weniger ausgeprägt) der Verfolg einzelner Zielsetzungen erkennen lässt. Entsprechend erkennen wir in sehr jun- gen Kindern, in geistig schwer Behinderten oder in hochgradig Alters- dementen eben jenen Zug wieder, durch den wir unsere Würde be- gründet sehen, nämlich Ziele zu haben, die man erreichen will. Dies nötigt uns dazu, ihnen Würde zuzusprechen, auch wenn sie selbst ei- nen solchen Anspruch nicht erheben können.“<sup>126</sup>

Doch was genau „nötigt“ uns dazu, diesen Menschen „vollen unüberbietba- ren moralischen Status“ zuzugestehen und nicht nur einen abgestuften „heraus- gehobenen moralischen Status“, wie ihn Steigleder beispielsweise Embryonen

---

<sup>125</sup> Vgl. Alan Gewirth, *Reason and Morality*, Chicago, 1978.

<sup>126</sup> Klaus Steigleder, überarbeitete Fassung eines Vortrags im Rahmen der Ringvorlesung „Forum Wissenschaft und Ethik“ am 23. Januar 2003 an der Universität Bonn, S. 19, abgerufen am 31.01.21 auf academia.edu.

zuschreibt? Weshalb sind wir andererseits nicht „genötigt“, auch Tieren mit vergleichbaren oder gar stärker ausgeprägten mentalen und kognitiven Fähigkeiten sowie rudimentärem zielgerichtetem Handeln ein unverfügbares Recht auf Leben zuzugestehen, „auch wenn sie selbst einen solchen Anspruch nicht erheben können“? Da auch die Begründung des moralischen Status bei Gewirth auf gegenwärtigen intrinsischen Eigenschaften und entsprechenden Befähigungen beruht, die diese genannten Menschengruppen und Tiere nicht aufweisen, können diese Wesen unter Voraussetzung einer funktionalen Sichtweise meinem Verständnis nach auch nicht denselben moralischen Status haben. Ich erkenne hier jedenfalls keine Notwendigkeit, Menschen und Tieren, die nicht im geforderten Vollsinn handlungsfähig sind, genau denselben unüberbietbaren moralischen Status zuzusprechen wie den Menschen, die diese Fähigkeiten im Vollsinn aufweisen – andernfalls frage ich mich, welche normative Aussage- und Erklärungskraft der Ansatz von Gewirth überhaupt haben kann. Wenn daher auf Grundlage dieser Moralbegründung allen (geborenen) Menschen ein unverfügbares Recht auf Leben zukommen soll, kann dies auch in diesem Fall nur durch eine konsensbasierte Konvention erfolgen, aber nicht durch eine objektiv zwingende moralische Pflicht.

#### **(4.8.3) Norbert Hoerster**

Auch Norbert Hoerster kann für seine Ablehnung von Infantizid nur rein pragmatische und konsensbasierte Gründe vorbringen, die selbst im Kontext seiner Argumentation nicht überzeugend sind. Hoerster stimmt beispielsweise der Argumentation von Singer im Grundsatz zu und hält auch dessen Schlussfolgerungen für zutreffend.

„Es muß deshalb mit aller Deutlichkeit gesagt werden: Singers Grundposition gemäß bedarf es keinerlei besonderer Indikation, um den Eltern ein Verfügungsrecht über das Leben ihres Kleinstkindes zu gewähren. Der Staat darf die Kindstötung durch die Eltern demnach nur unter der Bedingung verbieten, daß er sich gleichzeitig in der Lage sieht, die Eltern (durch Adoption oder kostenlose Heimerziehung) von

jeglicher Belastung frei zu halten.[...] Ohne Anhänger einer Form des Utilitarismus zu sein bin ich im Ergebnis wie Singer der Auffassung, daß nur im Fall eines Wesens mit Ichbewußtsein und Zukunftswünschen – abgekürzt formuliert, im Fall einer ‚Person‘ – hinreichende prinzipielle Gründe vorliegen, diesem Wesen ein eigenständiges Recht auf Leben durch Moral und Rechtsordnung einzuräumen.“<sup>127</sup>

Hoerster scheint zudem der Argumentation von Tooley zugeneigt zu sein, nach dessen Auffassung sich erste „personale Züge“ beim Menschen frühestens drei Monate nach der Geburt zeigen. Im Grundsatz und unter rein objektiven Gesichtspunkten wäre es nach Hoerster demnach zulässig, Neugeborene bis zum Erreichen dieser Schwelle zu töten, ohne dabei Gefahr zu laufen, eine Person zu töten. Trotzdem möchte er jedoch „aus praktischen Gesichtspunkten“ für die Geburt als Grenze zur Gewährung eines Rechts auf Leben argumentieren.<sup>128</sup> Die Geburt sollte seiner Ansicht nach deshalb als Schwelle bevorzugt werden, weil dabei die Vorteile zum Schutz „realer Personen“ (d. h. von Kindern, die älter als drei Monate sind) die Nachteile einer prinzipiell zu restriktiven „Freiheitsbeschränkung“ der Eltern, die sich für eine nachgeburtliche Kindstötung entscheiden würden, überwiegen. Er argumentiert, dass die Geburt, im Gegensatz zur Monatsgrenze, eine eindeutige und klar erkennbare Zäsur ist und durch einen umfassenden nachgeburtlichen Schutz Eltern nicht darum fürchten müssen, dass ihre Kinder quasi folgenlos getötet werden können – z. B. aufgrund der Unkenntnis oder Fahrlässigkeit Dritter, oder dass die Gesellschaft gar eine Gleichgültigkeit gegenüber der Tötung von Kleinkindern entwickelt.

Diese „Probleme“ lassen sich jedoch einfach lösen. Die Sicherheit „realer“ kindlicher Personen, zumindest nach Auffassung von Hoerster und Singer, könnte beispielsweise dadurch im selben Maße gesichert werden, dass Kindstötungen nur unter staatlich anerkannter Aufsicht bzw. von „zertifizierten Ärzten“

---

<sup>127</sup> Norbert Hoerster, Kindstötung und das Lebensrecht von Personen, in: Analyse & Kritik 12 (1990), S. 226-244, hier S. 229+233.

<sup>128</sup> Vgl. Norbert Hoerster, Kindstötung und das Lebensrecht von Personen, in: Analyse & Kritik 12 (1990), S. 226-244, hier S. 233.

vorgenommen werden dürfen und eine absichtliche Tötung ansonsten generell mit demselben Strafmaß wie die Ermordung von realen Personen bedacht wird. Hoerster räumt zudem ein, dass es diverse Faktoren geben kann, die während der Schwangerschaft nicht zugänglich waren und die für die Entscheidung der Eltern, ob sie ihr Kind behalten möchten oder nicht, relevant und sogar entscheidend sein können. Durch Komplikationen bei der Geburt kann es beispielsweise aufgrund von Sauerstoffmangel zu erheblichen geistigen Schädigungen kommen, die dazu führen, dass die betroffenen Kinder lebenslang auf intensive Pflege und Förderung angewiesen sind. Selbst wenn man daher die „Sicherheitsbedenken“ von Hoerster als gerechtfertigten Einwand ansieht, sehe ich auf Grundlage seiner Argumentation keinen stichhaltigen Grund, weshalb man dem potenziellen Wunsch der Eltern nach einer Kindstötung unmittelbar nach der Geburt nicht nachkommen sollte.

Eine weitere Inkonsistenz sehe ich darin, dass nach Ansicht von Hoerster kleinen Kindern, „die erst Spuren von Personalität“ an den Tag legen, eher ein Lebensrecht (bzw. ein „stärkeres“ Lebensrecht) zukommen sollte als etwa erwachsenen Schimpansen oder Delfine, die bezüglich vorhandener personaler Fähigkeiten diesen Kindern sogar deutlich überlegen sind.<sup>129</sup> Singer würde Hoerster hier, ebenso wie bei der Geburtsgrenze<sup>130</sup>, sicher und zu Recht einen ungerechtfertigten Speziesismus vorwerfen. Um sich dieses Vorwurfs zu erwehren und die Geburtsgrenze zu etablieren, argumentiert Hoerster folgendermaßen:

„Wie aber kann man solche normativen Forderungen begründen?  
Doch wohl nur, indem man in einem sehr starken Maße schematisiert!  
Da der sechsjährige und erst recht der achtzehnjährige Mensch ein Lebensinteresse haben, das normalerweise stärker ist als das Interesse ihrer Familien an einem belastungsfreien Leben und das stärker ist als das Lebensinteresse von Schimpansen oder Delfinen, behandeln wir

---

<sup>129</sup> Vgl. Norbert Hoerster, Kindstötung und das Lebensrecht von Personen, in: Analyse & Kritik 12 (1990), S. 226-244, hier S. 240.

<sup>130</sup> Vgl. Peter Singer, Practical Ethics, Cambridge, 3. Aufl. 2011, S. 172.

den Zweijährigen – einfach deshalb, weil auch er ein Mensch ist –, genauso wie seine älteren Geschwister. Wenn man aber aus einem derartigen Grunde der zweijährigen Person mehr zugesteht, als sie – unter dem letztlich allein relevanten Gesichtspunkt des Personenschutzes – eigentlich verdient, warum sollte man dann nicht aus demselben Grunde prinzipiell berechtigt sein, auch der neugeborenen menschlichen Nicht-Person mehr zuzugestehen, als sie unter diesem Gesichtspunkt eigentlich verdient?“<sup>131</sup>

Hoerster macht hier nochmals unmissverständlich deutlich, dass Neugeborene keine Personen sind und objektiv betrachtet keinen Lebensschutz verdienen. Es ist auf Grundlage dieser Sichtweise somit unter moralischen Gesichtspunkten kein Unrecht, ein Neugeborenes zu töten (und je nach Entwicklungsfähigkeit des individuellen Kindes ggf. weit darüber hinaus). Hoerster kann damit nur pragmatische Gründe anführen, die ich bereits kritisiert und für irrelevant befunden habe, um eine solche Handlung zumindest juristisch zu untersagen. Das Problem ist jedoch nicht, dass man einer Nicht-Person nicht mehr zugestehen könnte, als sie verdient. Das Problem ist, dass ein neugeborenes Kind sowie ein entsprechend geistig schwer geschädigter Mensch nach Hoersters Argumentation kein objektiv begründetes Recht auf Leben hat und ihm dieses tatsächlich nur durch unsere „Gnade“ aufgrund eines aktuellen gesellschaftlichen Konsenses zukommt – vergleichbar mit dem Konsens, auf die Züchtung von Hunden für den Verzehr zu verzichten.

Davon abgesehen kann die Argumentation von Hoerster in exakt gleicher Weise auf Zygote, Embryo oder Fötus angewandt werden. Warum sollten wir nicht berechtigt sein, auch diesen Menschen – „einfach deshalb, weil auch sie Menschen sind“ –, dieselben Schutzrechte wie einem Achtzehnjährigen zu gewähren, und „der [nach Hoerster] *ungeborenen* menschlichen Nicht-Person somit mehr zuzugestehen, als sie unter diesem Gesichtspunkt eigentlich verdient“? Das Problem von

---

<sup>131</sup> Norbert Hoerster, Kindstötung und das Lebensrecht von Personen, in: Analyse & Kritik 12 (1990), S. 226-244, hier S. 241.

Hoersters Argumentation sehe ich daher nicht nur darin, dass sie inkonsistent ist und er keine objektiv bindenden moralischen Gründe gegen Infantizid vorbringen kann, sondern dass selbst wenn man seiner Argumentation folgt, mit seiner Begründung zum Schutz von Neugeborenen ebenso für die Unzulässigkeit eines Schwangerschaftsabbruchs argumentiert werden kann.

#### **(4.9) Weitere problematische Implikationen funktionaler Konzepte**

Aufgrund dieser Überlegungen komme ich zu dem Schluss, dass die Argumente von DeGrazia, Steigleder und Hoerster zur Abgrenzung eines Schwangerschaftsabbruchs von Infantizid mit denselben Problemen behaftet sind wie die bereits zuvor betrachteten Argumente.

Erstens basieren diese Kriterien auf extrinsischen akzidentellen Faktoren und nicht auf intrinsischen Eigenschaften des Menschen. Sie sind somit der Willkür des aktuellen gesellschaftlichen Konsenses unterworfen. Zweitens folgt aus diesen Argumenten, dass wir Tieren mit im Vergleich zu neugeborenen Kindern gleichen oder höheren kognitiven und mentalen Fähigkeiten sowie gleichen oder stärkeren zeitrelativen Interessen, die Teil unserer Gemeinschaft und des sozialen Lebens sind, mindestens die gleichen unverfügbaren Schutzrechte zugestehen müssten wie neugeborenen Kindern. Dieses funktionalistische Argument kann in Anlehnung an das Argument von Hassoun und Kriegel folgendermaßen formuliert werden:

**(P1):** Der moralische Status eines biologischen Organismus bemisst sich am Niveau von aktuell oder in der Vergangenheit vorhandenen kognitiven und mentalen Befähigungen (d.h. dem Grad an Empfindungsfähigkeit, Rationalität, Selbstbewusstsein, Autonomie etc.).

**(P2):** Der moralische Status aller (gesunden) neugeborenen Menschen impliziert ein unverfügbares bzw. zu erwachsenen Menschen äquivalentes Recht auf Leben und somit das Verbot einer absichtlichen Tötung.

**(S1):** Die absichtliche oder versehentliche Tötung eines biologischen Organismus, bei dem das Niveau von aktuell oder in der Vergangenheit vorhandenen kognitiven und mentalen Befähigungen mindestens dem Niveau von (gesunden) neugeborenen Menschen entspricht, ist moralisch der Tötung von (gesunden) menschlichen Neugeborenen sowie menschlichen Erwachsenen gleichgestellt und ist somit, wenn dies absichtlich erfolgt, eine schwerwiegende Straftat.

**(P3):** Das Niveau der kognitiven und mentalen Befähigungen vieler Tiere ist gleich oder höher als bei allen (gesunden) neugeborenen Menschen (s. z. B. Singer<sup>132</sup>, Warren<sup>133</sup>, McMahan<sup>134</sup> etc.).

**(S2):** Die absichtliche oder versehentliche Tötung von Tieren mit kognitiven und mentalen Befähigungen, die mindestens dem Niveau (gesunder) neugeborener Menschen entsprechen, ist moralisch der Tötung von (gesunden) menschlichen Neugeborenen sowie menschlichen Erwachsenen gleichgestellt und somit, wenn dies absichtlich erfolgt, eine schwerwiegende Straftat.

Drittens scheint aus dem Kriterium der verteilten Last zu folgen, dass Kinder, die für ihr Überleben ausschließlich auf die Fürsorge einer Person angewiesen sind, kein unverfügbares Recht auf Leben oder auf die Erfüllung ihrer Grundbedürfnisse haben. Diese Schlussfolgerung halte ich für moralisch nicht begründbar, da sich Schutzrechte meiner Überzeugung nach, wie bereits erwähnt, allein durch intrinsische Faktoren konstituieren und explizit nicht von extrinsischen Faktoren abhängig sein können. Auch DeGrazia, Steigleder und Hoerster können somit keine überzeugenden Argumente vorbringen, die einen

---

<sup>132</sup> Vgl. Peter Singer, *Practical Ethics*, Cambridge, 3. Aufl. 2011, S. 151.

<sup>133</sup> Vgl. Mary Anne Warren, *The Personhood Argument in Favor of Abortion*, in: *The Monist* 57 (1973), Nachdruck in: Louis P. Pojman (Hg.), *Life and Death: A Reader in Moral Problems*, Belmont, CA, 1999, S. 264-265.

<sup>134</sup> Vgl. Jeff McMahan, *Infanticide and Moral Consistency*, in: *Journal of Medical Ethics* 39 (2013), S. 273-280, hier S. 273.

Schwangerschaftsabbruch anhand von intrinsischen Kriterien von Infantizid abgrenzen können. Wenn man ihre Kriterien hingegen für das Argument zugesteht, führt dies außerdem zu der Konsequenz, dass einem Großteil der Tiere dieselbe Würde und dieselben Schutzrechte wie Menschen zukommen.

#### **(4.9.1) Begründet selbstrepräsentatives Bewusstsein unsere Existenz?**

Doch auch wenn man aus Konsistenzgründen sowohl die Zulässigkeit eines Schwangerschaftsabbruchs als auch von Infantizid akzeptiert, ergeben sich durch die vorgestellten funktionalen Konzepte weitere meiner Ansicht nach moralisch inakzeptable Konsequenzen. Diese Konsequenzen betreffen sowohl ungeborene als auch geborene Menschen.

Zur Erinnerung: Allen funktionalen Konzepten ist gemein, dass Personsein sowie ein Recht auf Leben und Unversehrtheit nur jenen Menschen zukommt, deren vorhandene mentale und kognitive Fähigkeiten eine definierte Schwelle erreichen. Grundlegend für die hier vorgestellten funktionalen Konzepte ist eine Form des sogenannten „Körper-Selbst-Dualismus“. Darunter versteht man die Vorstellung, dass Sie und ich körperliche Verstandeswesen sind, die zu existieren beginnen, als unser Gehirn die Fähigkeit für höheres oder selbstrepräsentatives Bewusstsein ausgebildet hat, und die aufhören zu existieren, wenn unser Gehirn diese Fähigkeit verliert.<sup>135</sup> Mit unserer neuronalen Kapazität kommen wir somit ins Dasein und hören folglich auf zu existieren, wenn diese Kapazitäten verloren gehen. Deshalb wird nach Auffassung der Vertreter dieser Theorie bei der überwiegenden Mehrheit aller Schwangerschaftsabbrüche kein Wesen wie Sie oder ich getötet. McMahan fasst die beiden hier zu Grunde liegenden Thesen folgendermaßen zusammen:

„Wir existieren so lange, wie jene Bereiche des Gehirns, in denen Bewusstsein realisiert wird, die Fähigkeit für Bewusstsein besitzen. Wenn

---

<sup>135</sup> Vgl. Jeff McMahan, *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*, Oxford, 2002, S. 69; Julian Savulescu, *Abortion, Embryo Destruction and the Future of Value Argument*, in: *Journal of Medical Ethics* 28 (2002), S. 133-135.

diese Fähigkeit irreversibel verloren geht, hören wir auf zu existieren.“<sup>136</sup>

Ein erstes Problem mit den in diesen zwei Sätzen formulierten Thesen ist, dass sie zwei in Spannung zueinander stehende Voraussetzungen propagieren. Im ersten Satz wird zum Ausdruck gebracht, dass unsere Existenz sowie unsere Identität die unmittelbare Fähigkeit für Bewusstsein voraussetzen. Dies würde jedoch implizieren, dass selbst der temporäre Verlust dieser Fähigkeit dazu führt, dass wir entsprechend temporär aufhören zu existieren und bei der erneuten Erlangung dieser Fähigkeit wieder zu existieren beginnen. Sie würden daher konsequenterweise Ihr Recht auf Leben verlieren und es wäre zulässig, Sie (bzw. den zugehörigen biologischen Organismus) zu töten, sofern Ihr Gehirn durch einen Unfall oder eine Krankheit so stark geschädigt worden ist, dass Sie die Fähigkeit für Bewusstsein verloren haben – und zwar selbst dann, wenn Sie diese Fähigkeit zu einem späteren Zeitpunkt, z.B. durch eine verfügbare Heilbehandlung, ggf. wieder erlangen können.

Um dieses Problem zu vermeiden, hat McMahan vermutlich das zweite Kriterium ergänzt. Demnach scheint für ihn nicht das tatsächliche Vorhandensein dieser Fähigkeit, sondern der irreversible Verlust entscheidend zu sein. Durch diese Sichtweise werden somit die Identität und das Personsein von temporär komatösen Menschen, deren Gehirn die Fähigkeit für Bewusstsein irgendwann in der Zukunft (wieder) erlangen kann, sichergestellt. Wenn allerdings tatsächlich das Potenzial zur Erlangung von Bewusstsein entscheidend ist, dann gibt es zwischen einem temporär komatösen Menschen, der sein Bewusstsein sowie möglicherweise sogar sämtliche mentale Inhalte verloren hat, und einem vorbewussten ungeborenen Menschen keinen intrinsischen Unterschied, der moralisch relevant sein könnte. Sowohl der komatöse als auch der ungeborene Mensch sind menschliche Organismen, welche die Fähigkeit für Bewusstsein entweder temporär nicht haben oder nicht irreversibel verloren haben. Es ist sogar problemlos vorstellbar,

---

<sup>136</sup> Jeff McMahan, Summary of The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life, in: Philosophical Books 46 (2005), S. 1-3, hier S. 1-2, meine Übers.

dass in manchen Fällen ein Embryo früher die Fähigkeit für Bewusstsein erlangt als ein entsprechend schwer geschädigter geborener Mensch in einem temporären Koma.

Nach Singer, der eine Konzeption von John Locke<sup>137</sup> aufgreift, ist eine Person ein fortwährendes Subjekt von Erfahrungen, das durch selbstbewusstes Denken und Erinnerungsvermögen psychologisch eine Einheit bildet. Eine Person kann nach Singer weder ein potenzielles Subjekt von Erfahrungen sein, noch reicht es aus, dass unbewusste Zustände psychologisch miteinander verbunden sind. Eine Person kann hingegen nur dann ein tatsächliches Subjekt bewusster Erfahrungen sein, wenn diese bewussten Erfahrungen psychologisch miteinander verbunden sind.<sup>138</sup> Aus den psychologischen Erklärungsansätzen von Singer und McMahan zur Begründung personaler Identität folgt somit nicht nur, dass Infanzid bis weit nach der Geburt als zulässig angesehen werden muss, sondern auch bereits geborene Menschen, welche diese entsprechenden Fähigkeiten und mentalen Gehalte beispielsweise durch einen Unfall oder eine fortschreitende Demenz irreversibel verloren haben, nicht mehr als moralische Subjekte angesehen werden können. Darauf weist z.B. auch Manninen hin, die diese Sichtweise, u. a. auch aufgrund dieses Problems, ablehnt.

„Das bedeutet, dass ich aufhören würde zu existieren, wenn ich eine Nicht-Person werde, was nicht unbedingt mit dem physischen Tod oder sogar mit dem bewussten Tod geschehen muss; wenn ich schwer dement werden würde, sagen wir im fortgeschrittenen Stadium der Alzheimer-Krankheit, würde ich gänzlich aufhören zu existieren, weil ich (zu diesem Zeitpunkt) kein selbstbewusstes, rationales Individuum mit einem kontinuierlichen Strom von Erinnerungen wäre. Ebenso habe ich nie als Fötus oder gar als Baby existiert, da beides noch keine Personen sind. Da man sehr ausgeprägte Charaktereigenschaften

---

<sup>137</sup> Vgl. John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, London, 1690, Buch II, Kapitel 27.

<sup>138</sup> Vgl. Peter Singer, *Writings on an Ethical Life*, New York, 2001, S. 136.

besitzen muss, um eine Person in diesem Sinne zu sein, habe ich erst irgendwann im Kleinkindalter zu existieren begonnen, und Sie auch.“<sup>139</sup>

Singer versucht, ähnlich wie McMahan, durch weitere Annahmen, die nicht näher begründet werden, den Verlust des Rechts auf Leben von geborenen Menschen möglichst auszuschließen. Auf entsprechende Kritik, dass seine Konzeption auch geborenen und entsprechend geschädigten oder bewusstlosen Menschen das Recht auf Leben entzieht, antwortet er beispielsweise folgendermaßen:

„Um ein Recht auf Leben zu haben, muss man mindestens einmal das Konzept des Weiterlebens gehabt haben. Beachten Sie, dass diese Formulierung jegliche Probleme im Umgang mit schlafenden oder bewusstlosen Menschen vermeidet; es genügt, dass sie einmal das Konzept des Weiterlebens gehabt haben, damit wir sagen können, dass das Weiterleben in ihrem Interesse sein kann.“<sup>140</sup>

Meine Ansichten bedrohen in keiner Weise jemanden, der sich nur minimal der Tatsache bewusst ist oder war, dass sein mögliches künftiges Leben bedroht sein könnte.“<sup>141</sup>

Dies kann jedoch nur als ein inkonsistentes Lippenbekenntnis angesehen werden, da Singer sich an anderer Stelle wiederum unmissverständlich dafür ausspricht, dass Menschen in einem irreversiblen Koma, selbst wenn sie in der Vergangenheit „mindestens einmal das Konzept des Weiterlebens gehabt haben“, kein Recht auf Leben mehr haben und es auf jeden Fall zulässig ist, diese Menschen nicht weiter am Leben zu erhalten.<sup>142</sup> Das Kriterium vergangener

---

<sup>139</sup> Bertha Alvarez Manninen, Yes, the Baby should live: a Pro-Choice Response to Giubilini and Minerva, in: *Journal of Medical Ethics* 39 (2013), S. 330-335, hier S. 333, meine Übers.

<sup>140</sup> Peter Singer, *Practical Ethics*, Cambridge, 3. Aufl. 2011, S. 83, meine Übers.

<sup>141</sup> Peter Singer, *Practical Ethics*, Cambridge, 2. Aufl. 2002, S. 357-358, meine Übers.

<sup>142</sup> Vgl. Peter Singer, *Rethinking Life and Death: The Collapse of Our Traditional Ethics*, New York City, 1996.

Bewusstseinsaktivität kann somit nicht das entscheidende Kriterium sein. Wodurch werden dann schlafende, bewusstlose und reversibel komatöse Menschen davor geschützt, unrechtmäßig getötet zu werden? Singer betont in diesem Zusammenhang immer wieder die Fähigkeit des schlafenden Menschen, ein Interesse am Weiterleben zu haben. Tooley wiederum spricht in diesem Zusammenhang ständig von „Kapazitäten“ oder einem „Vermögen“.<sup>143</sup> Doch was könnte dies anderes als eine Potenzialität oder ein objektives Interesse am Weiterleben in den unbewussten Zuständen sein? Oderberg bemerkt dazu Folgendes (er bezeichnet die funktionale Sichtweise als „personistisch“):

„Wie auch immer die endgültige Erklärung für unbewusste mentale Zustände aussehen mag, der Punkt ist, dass *Potenzialität* ein entscheidender Bestandteil der Erklärung sein muss. Es muss *etwas* an der schlafenden Person existent sein, sodass sie, wenn sie ihr Bewusstsein wiedererlangt, bestätigen wird, dass sie bestimmte Überzeugungen, Wünsche und so weiter hat und hatte, *selbst* als sie bewusstlos war. [...] Wie auch immer der Begriff lautet, die grundlegende *personistische* Art und Weise, mit Schlafenden, Betrunkenen, unter Drogen Stehenden etc. umzugehen, besteht darin zu sagen, dass sie bezüglich der *personistischen* Haltung nicht vom Tod bedroht sind, weil sie potenzielle *Personen* sind. Sobald jedoch die Potenzialität in die Gleichung eingeführt wurde, kann es kein Zurück mehr geben. Das bedeutet, dass es willkürlich wäre, deren Anwendbarkeit auf den Fall des Fötus zu leugnen, denn es gibt keine signifikante Art und Weise, in der sich die Potenzialität des Fötus metaphysisch gesehen von der des betäubten oder schlafenden Menschen *unterscheidet*.“<sup>144</sup>

---

<sup>143</sup> Vgl. Michael Tooley, *Abortion and Infanticide*, Oxford, 1983, S. 349.

<sup>144</sup> David S. Oderberg, *Applied Ethics: A Non-Consequentialist Approach*, Hoboken (New Jersey), 2000, S. 35, meine Übers.

Wie Manninen zudem anmerkt, führt das hier diskutierte Konzept personaler Identität zu der unintuitiven Konsequenz, dass Sie erst irgendwann nach Ihrer Geburt zu existieren begonnen haben. Sie waren daher nicht nur weder eine Zygote, ein Embryo oder Fötus, sondern Sie wurden auch nicht geboren! Kein Mensch, der im Säuglingsalter beschnitten oder getauft wurde, kann daher berechtigterweise sagen „Ich wurde getauft“ oder „Ich wurde beschnitten“. Ebenso folgt aus der Annahme, dass „ich“ schlussendlich nur meine mentalen Gehalte wie Vorstellungen, Erinnerungen oder Gedanken bin und nicht ebenso in untrennbarer Weise ein körperliches Wesen. Bei einem Angriff auf Ihren Körper, z.B. durch Folter, Verstümmelung oder eine Vergewaltigung, werden dann nicht „Sie“ bzw. eine Person, sondern es wird lediglich „Ihr Eigentum“ geschädigt. Die genannten Angriffe schädigen somit eine Person nur indirekt, insofern sie deren bewusste Pläne oder Absichten durchkreuzen.

Betrachten wir beispielsweise den Fall, dass eine bewusstlose oder koma-öse Frau vergewaltigt wird und die Verletzung ihres Rechts auf körperliche Autonomie und Unversehrtheit vielleicht sogar nie bemerkt wird. Nehmen wir zudem weiter an, dass der Täter vor der Tat sämtliche mentale Gehalte im Gehirn der Frau und damit das, was aus funktionaler Sicht als moralisches Subjekt bzw. „ich“ oder Rechtsträger angesehen wird, „extern“ speichert, anschließend diese Gehalte im Gehirn der Frau vollständig löscht und nach der Tat wieder „aufspielt“. Folgt man der hier skizzierten Auffassung, wäre in diesem Fall folglich keine Person geschädigt oder verletzt worden. Diese Handlung wäre lediglich eine unautorisierte Nutzung fremden Eigentums, was höchst kontraintuitiv ist und die moralische Dimension dieser Tat in keiner Weise erfasst. Ich halte es in moralischer Hinsicht zudem für irrelevant, ob ein solcher „mentaler Transfer“ stattgefunden hat oder nicht, da ich in beiden Fällen gleichermaßen eine Verletzung der Persönlichkeitsrechte sehe.

Ein weiteres Problem mit dieser Konzeption ergibt sich im Zusammenhang mit dem Krankheitsbild der „dissoziativen Identitätsstörung“. Hierbei übernehmen multiple Persönlichkeitszustände (dissoziative Identitäten) abwechselnd die Kontrolle über das Denken, Fühlen und Handeln eines Menschen. Nach der hier

kritisierten Konzeption würde dies bedeuten, dass in diesem Fall mehrere verschiedene reale Personen einem einzigen menschlichen Organismus innewohnen. Eine „Heilung“ dieses pathologischen Zustandes käme hierbei somit der Tötung von ggf. mehreren Personen gleich!<sup>145</sup> Niemand würde in diesem Zusammenhang jedoch von einem mehrfachen Tötungsdelikt sprechen, sondern stattdessen von einer Heilbehandlung. Wenn diese allgemein anerkannte Auffassung zutreffend ist, dann kann unsere personale Identität, entgegen der Auffassung von Singer, McMahan, Tooley, Giubilini, Minerva und Warren nicht einfach nur durch mentale Gehalte wie Erinnerungen, Überzeugungen und Wünsche bestimmt sein.

Ein letztes Problem, das ich in diesem Zusammenhang noch anführen möchte, ist der sogenannte „Kopier-Einwand“. Da es umstritten ist, ob ein solches Szenario in der Realität überhaupt möglich ist, hat dieser Einwand zwar nur einen theoretischen Charakter. Es scheint jedoch zumindest logisch möglich zu sein und zeigt dadurch ein generelles konzeptionelles Problem dieser Sichtweise auf. Stellen Sie sich beispielsweise vor, dass der gesamte mentale Gehalt einer Person (X) kopiert werden würde und der entsprechende menschliche Organismus anschließend zerstört wird. Im zweiten Schritt wird dieser mentale Gehalt in zwei weitere menschliche Organismen eingebracht, die sich an zwei verschiedenen Orten befinden. Wenn die Theorie der mentalen Kontinuität korrekt ist und allein der mentale Gehalt die Identität einer Person konstituiert, dann würde dies dazu führen, dass ein und dieselbe Person sich gleichzeitig an zwei verschiedenen Orten befindet. Oder anders ausgedrückt: Person (X) würde sich sowohl an Ort (Y) als auch nicht an Ort (Y) befinden, was einen unauflösbaren Widerspruch impliziert.

Auf einige weitere Probleme, die sich aus diesen funktionalen Konzepten als Grundlage für Personsein und personale Identität ergeben, habe ich bereits bei der Besprechung der Argumente von David Boonin hingewiesen und werde diese daher an dieser Stelle nur nochmals zusammenfassend auflisten. Neben der Zulässigkeit von Infantizid sehe ich beispielsweise keine stichhaltigen Gründe, welche die Züchtung von anenzephalen Organersatzteillagern oder von „willenlosen“

---

<sup>145</sup> Vgl. Matthew Liao, *The Organism View defended*, in: *The Monist* 89 (2006), S. 334-350, hier S. 341.

und „glücklichen“ Arbeitssklaven ausschließen könnte. Wenn der Mensch weder in seinen frühesten Entwicklungsstadien noch eine gewisse Zeit nach der Geburt als ein moralisches Subjekt im Vollsinn angesehen werden kann, welches unverletzliche Schutzrechte genießt, warum sollte es dann unzulässig sein, die Ausbildung der moralisch relevanten Eigenschaften und Befähigungen grundsätzlich zu unterbinden, um dadurch beispielsweise eine Klasse „menschlicher Nutztiere“ zu züchten? Wird bei einer Frau zudem gegen ihren Willen eine Abtreibung vorgenommen, kommt dies auf Grundlage der besprochenen funktionalen Konzepte – vor allem im Frühstadium – in moralischer Hinsicht lediglich einer erzwungenen Entfernung des Blinddarms gleich. Der Täter kann somit lediglich für Körperverletzung, aber keinesfalls für die unrechtmäßige Tötung des Kindes der Frau bzw. eines Rechtsträgers belangt werden.

Ebenso habe ich bereits darauf hingewiesen, dass selbst schwer geschädigte geborene Menschen, welche die moralisch relevanten Hirnfunktionen und mentalen Gehalte durch den Alterungsprozess, Krankheit oder einen Unfall verloren haben oder durch eine genetische Schädigung nicht ausbilden können, nach diesen Theorien kein Recht auf Leben haben können – selbst wenn es eine Heilbehandlung gäbe, durch welche diese Eigenschaften und Befähigungen (wieder) vollständig hergestellt werden könnten.

#### **(4.9.2) Das moralische Dilemma funktionaler Konzepte**

Um das grundlegende Dilemma der besprochenen funktionalen Konzepte, die Bewusstsein als eine notwendige Voraussetzung für ein Recht auf Leben ansehen, nochmals anschaulich zusammenzufassen, möchte ich abschließend zwei vergleichende Gedankenexperimente anführen.

Angenommen, eine alleinstehende Frau ohne weitere nahe Familienangehörige bringt Zwillingsschwestern zur Welt. Ein Baby B(1) wird bei Bewusstsein und eines B(2) bewusstlos geboren (und war auch während der Schwangerschaft nie bei Bewusstsein). B(1) sieht daher kurz nach der Geburt das Gesicht seiner Mutter, greift nach ihren Fingern und versucht sogar, ihre Mimik zu imitieren. Nach einer Stunde verliert es jedoch ebenfalls das Bewusstsein und fällt, wie seine

Zwillingsschwester, in ein Koma. Tragischerweise stirbt die Mutter nur zwei Stunden später durch eine Geburtsverletzung an inneren Blutungen. Nachdem die Ärzte die Neugeborenen untersucht haben, kommen diese zu dem Schluss, dass beide an einer seltenen Krankheit leiden, die durch die Gabe von Infusionen über mehrere Monate hinweg jedoch geheilt werden kann. Allerdings würde B(2) innerhalb von 10 Monaten das Bewusstsein erlangen, während B(1) mindestens 12 Monate benötigt, um das Bewusstsein wiederzuerlangen (beachten Sie, dass beide Babys mehr Zeit benötigen, um das Bewusstsein zu erlangen bzw. wiederzuerlangen, als eine gesunde Zygote und B(2) mehr Zeit als B(1) benötigt, um das Bewusstsein wiederzuerlangen). Um die Situation noch schlimmer zu machen, lassen Sie uns dieses Szenario mit Jeff McMahans angesprochenem Fall des „Geopferten Neugeborenen“ kombinieren. Nehmen wir daher an, es gibt außerdem drei zweijährige Kinder im Krankenhaus, die ein Herz, eine Niere und eine Leber benötigen, um weiterleben zu können, und die Zwillingsschwestern haben den passenden Gewebetyp, um als Organspender zu dienen. Selbst wenn wir die restriktivste Sichtweise von Boonin zu Grunde legen, wäre es nach seiner Konzeption moralisch zulässig und meiner Einschätzung nach sogar verpflichtend, B(2) zu töten, um ihre Organe den bedürftigen Kindern zukommen zu lassen. B(1) zu töten wäre hingegen unzulässig, da B(1) ein wenigstens kurzfristig rudimentär vorhanden gewesenes Bewusstsein wiedererlangen würde. Dies gilt offensichtlich sogar selbst dann, wenn B(1) das Bewusstsein erst wiedererlangt, nachdem (B2) bereits bei Bewusstsein ist und beide Babys danach gesund und in der Lage wären, ein normales Leben zu führen. McMahan, Tooley, Singer und weitere genannte Vertreter der Zulässigkeit von Infantizid müssen hingegen die Tötung beider Waisenkinder auch dann für zulässig halten, wenn sie vollkommen gesund und bei Bewusstsein wären, weil nach deren Auffassung Bewusstsein und mögliche rudimentäre Interessen keine hinreichende Bedingung für die Existenz einer Person und für die Gewährung von unverfügbaren Schutzrechten sind. Entsprechend der Sichtweise von McMahan übersteigen zudem die zeitrelativen Interessen der drei zweijährigen Kinder und ihrer Eltern unbezweifelbar die der neugeborenen Waisen-Zwillinge. Je nachdem, welches funktionale Konzept zu Grunde gelegt wird, muss somit

entweder die kontraintuitive Position akzeptiert werden, dass die völlig unbedeutenden Unterschiede zwischen B(1) und B(2) es rechtfertigen, B(2) zu töten, während B(1) ein unverfügbares Recht auf Leben zukommt, oder man muss Infantizid bis weit nach der Geburt grundsätzlich für moralisch akzeptabel halten.

Durch das zweite Beispiel möchte ich aufzeigen, dass auch das Vorhandensein psychologisch verbundener Zustände als notwendige Voraussetzung für das Zugeständnis eines Rechts auf Leben zu meiner Einschätzung nach unannehmbaren Konsequenzen führt. In diesem Fall sehen wir uns, ähnlich wie im bereits angeführten Beispiel von Beckwith, zwei komatösen ausgewachsenen Menschen gegenüber. Während in diesem Szenario P(1) – ein junger Philosophieprofessor – durch einen Unfall alle seine mentalen Inhalte und psychologisch verbundene Zustände verloren hat, bleiben bei P(2) – einer geistig leicht beeinträchtigten älteren Person – zumindest einige Erinnerungen und einige psychologisch verbundenen Zustände erhalten. Sowohl P(1) als auch P(2) sind in der Lage, aufzuwachen und sich vollständig zu erholen. Wenn P(1) aufwachen würde, dann befände er sich in einem ruhigen und ausgeglichenen Zustand. Das bedeutet, dass er trotz seines Verlustes zumindest die rationalen Fähigkeiten hätte die Situation zu erfassen, und dann schnell damit beginnen könnte, alles neu zu erlernen, was er beherrschen muss, um wieder ein normales Leben führen zu können. Wenn P(2) hingegen aufwachen würde, hätte diese Person mehrere Wochen lang emotionale Wutausbrüche, bei denen sie um sich schlägt, und sie bräuchte intensive medizinische sowie psychologische Betreuung. Für sie dauert es überdies doppelt so lange wie für P(1), um das zu erlernen, was entsprechend ihrer allgemeinen geistigen Verfassung möglich ist. Entsprechend den Voraussetzungen für Personsein auf Grundlage der funktionalen Konzepte von Boonin, Singer, Tooley, McMahan etc. müsste es jedoch trotz der besseren Prognose und potenziell schnelleren Genesung von P(1) moralisch zulässig sein, diesen Menschen zu töten, solange er nicht bei Bewusstsein ist – z. B., um seine Organe „realen“ bedürftigen Personen zukommen zu lassen, während es andererseits unzulässig wäre, P(2) zu töten, weil bei P(2) einige psychologisch verbundene Zustände erhalten geblieben sind.

Abgesehen davon, dass ich auch bei diesem Szenario grundsätzlich keine Rechtfertigung dafür sehe, auch nur einen dieser Menschen sterben zu lassen oder gar zu töten, halte ich angesichts der nahezu identischen Umstände in allen diesen Fällen eine moralische Unterscheidung von dieser Tragweite, d. h. ob ein Mensch ein unverfügbares Recht auf Leben hat oder getötet werden darf, für völlig unverhältnismäßig und ungerechtfertigt. Ich meine, diese Unterschiede in den Bewusstseinszuständen haben keinerlei moralisches Gewicht. Die durch die funktionalen Konzepte implizierten Schlussfolgerungen und Unterscheidungen stimmen mit keiner meiner moralischen Grundüberzeugungen überein (z. B. bin ich davon überzeugt, dass einem Menschen, auch wenn dieser nicht bei Bewusstsein ist und keine psychologisch zusammenhängenden Erfahrungen (mehr) besitzt, nicht zum Nutzen Dritter das Leben genommen werden darf), und ich vermute kühn, dass diese Ansicht von fast allen Menschen geteilt wird, die nicht bereits einer dieser funktionalen Theorien, wie beispielsweise dem „Gehirn-Essenzialismus“, anhängen.

Diese Probleme sowie unsere Selbstwahrnehmung und die Art und Weise, wie wir uns über uns selbst und andere Menschen äußern, sind daher starke Indizien dafür, dass wir sowohl Körper- als auch Verstandes-Wesen und nicht rein „geistige Wesen“ sind, die lediglich indirekten Gebrauch von einem physischen Körper machen.

#### **(4.10) Zusammenfassende Schlussfolgerungen**

Zusammenfassend komme ich daher zu dem Urteil, dass alle hier diskutierten funktionalen Konzepte zur Konstitution personaler Identität und als Begründung für die Gewährung von Schutzrechten nicht die Zulässigkeit eines Schwangerschaftsabbruchs von der Unzulässigkeit von Infantizid abgrenzen können. Andernfalls müssten die exakt selben Schutzrechte auch einem Großteil der Tiere zugesprochen werden, deren kognitive und mentale Befähigungen an diejenigen eines grundsätzlich außerhalb des Körpers der Frau lebensfähigen Fötus heranreichen oder dieses Niveau übertreffen. Die Gewährung von Schutzrechten an der Geburt bzw. der Lebensfähigkeit außerhalb des Körpers der Mutter festzumachen, ist

zudem insofern problematisch, als diese Schwelle maßgeblich durch den technischen Fortschritt bestimmt wird. Die grundlegenden Schutzrechte wären dann gerade nicht durch intrinsische moralisch relevante Eigenschaften und Befähigungen des Menschen, sondern durch externe Umstände begründet.

Zudem kann das Recht auf Leben durch den sowohl dauerhaften als auch temporären Verlust dieser vermeintlich moralisch relevanten Eigenschaften und Befähigungen sowie der zugehörigen mentalen Gehalte gemäß den hier vorgestellten funktionalen Konzepten auch wieder verloren gehen. Entsprechend geistig schwer geschädigte Menschen können daher das Recht auf Leben entweder nie erlangen oder auch wieder verlieren – sogar selbst dann, wenn sie prinzipiell geheilt werden und danach (wieder) ein normales Leben führen könnten.

Ebenso wenig können diese Ansätze das in moralischer Hinsicht weithin anerkannte universelle Gleichbehandlungsgebot begründen, da nicht alle Fähigkeiten, die für den moralischen Status des Menschen als relevant angesehen werden, bei allen Menschen in gleicher oder zumindest vergleichbarer Weise ausgeprägt sind. Diesen Sachverhalt räumt auch McMahan ein:

„All dies hinterlässt bei mir ein tiefes Unbehagen. Es scheint praktisch undenkbar zu sein, unsere egalitären Verpflichtungen aufzugeben oder auch nur zu akzeptieren, dass sie ausschließlich auf indirekte Weise gerechtfertigt sein könnten – zum Beispiel, weil es alles in allem am besten ist, alle Menschen gleich zu behandeln und den Glauben zu vermitteln, dass alle einander tatsächlich moralisch gleich sind, auch wenn sie es in Wirklichkeit nicht sind. [...] Es ist schwer, sich dem Gefühl zu entziehen, dass unsere egalitären Verpflichtungen auf erschreckend unsicheren Grundlagen beruhen.“<sup>146</sup>

Moralische Erwägungen lassen sich offensichtlich nicht mit empirischen Methoden verifizieren und falsifizieren. Die Frage, was eine Person ausmacht und

---

<sup>146</sup> Jeff McMahan, Challenges to Human Equality, in: The Journal of Ethics 12 (2008), S. 81-104, hier S. 104, meine Übers.

welche moralischen Prinzipien dabei relevant und verbindlich sind, ist daher keine naturwissenschaftliche, sondern eine philosophische Frage. Die Naturwissenschaften können zwar feststellen, zu welchem Zeitpunkt welche Fähigkeiten wie stark ausgeprägt sind. Ob und inwiefern eine Eigenschaft, eine Fähigkeit oder ein Zustand moralisch relevant ist, lässt sich naturwissenschaftlich jedoch nicht beantworten.

Das Ziel des moralischen Diskurses besteht also in der Regel darin, die Implikationen von metaphysischen und moralischen Konzepten herauszuarbeiten und diese – oft auf der Grundlage von Gedankenexperimenten – im Hinblick auf unsere grundlegenden moralischen Überzeugungen zu überprüfen. Wenn daher die in diesem Abschnitt vorgenommene Analyse zutrifft, dann implizieren alle hier diskutierten Konzepte und Argumente zur Rechtfertigung der Zulässigkeit des Schwangerschaftsabbruchs Konsequenzen, die ein Großteil derjenigen, die den Schwangerschaftsabbruch prinzipiell für zulässig halten, vermutlich (noch) nicht bereit ist zu akzeptieren.

Damit ich nicht missverstanden werde: Möglicherweise lassen sich die hier aufgezeigten konzeptionellen Probleme doch irgendwie ausräumen und die hier aufgeführten Positionen spannungsfrei vertreten. Doch selbst dann muss man immer noch dazu bereit sein, die damit einhergehenden Voraussetzungen und vor allem die aufgezeigten Konsequenzen zu akzeptieren. Denn nicht nur ungeborene Menschen, sondern auch gesunde Neugeborene, ggf. bis weit in das Kleinkindalter hinein, sowie auch andere geborene Menschen mit sowohl irreversiblen als auch reversiblen Schädigungen können nach den hier vorgestellten Konzeptionen kein unverfügbares Recht auf Leben und damit auch kein Recht auf eine Förder- oder Heilbehandlung haben. Zudem steht damit offenkundig auch jeder aktuell geistig gesunde und entsprechend entwickelte Mensch potenziell immer in der Gefahr, diese Schutzrechte durch Krankheit oder einen Unfall wieder zu verlieren und zum Nutzen Dritter getötet zu werden. Allein der „Preis“ für diese Schlussfolgerungen erscheint mir persönlich unannehmbar hoch, da ich diese Folgerungen in moralischer Hinsicht schlicht für inakzeptabel, um nicht zu sagen für katastrophal halte.

Im nächsten Kapitel möchte ich daher eine alternative Sichtweise vorstellen, die diese problematischen Implikationen allesamt vermeidet.

## (5) Die substanzbasierte Konzeption: Personsein durch Veranlagung

Ein Großteil der Befürworter und Gegner ist sich darin einig, dass die prinzipielle Zulässigkeit eines Schwangerschaftsabbruchs von der Antwort auf die Frage abhängt, ob alle ungeborenen Menschen Personen und damit vollwertige moralische Subjekte sind. Bisher habe ich bezüglich dieser Frage ausschließlich verschiedene funktionale Konzepte erläutert, die eine negative Antwort auf diese Frage geben, sowie deren Begründungen und die sich daraus ergebenden Implikationen bewertet. Allen diesen Konzepten ist gemein, dass der Mensch nur dann als Person mit einer RLU-Würde angesehen werden kann, wenn er gewisse mentale bzw. rationale Eigenschaften oder Befähigungen erworben hat, die er zudem unmittelbar ausüben kann oder die er zumindest in der Vergangenheit besessen haben muss. Der Mensch ist bei diesen Konzeptionen demnach bis zum Erreichen einer definierten Schwelle bezüglich des qualitativen Niveaus dieser Eigenschaften und Befähigungen kein Wesen mit einer RLU-Würde. Er erlangt diesen Status stattdessen erst im Laufe seiner Entwicklung und kann diesen, bei konsistenter Anwendung dieser Prinzipien, durch den Verlust der entsprechenden Befähigungen und Eigenschaften auch wieder verlieren. Der intrinsische Wert, durch den ein absoluter Anspruch auf grundlegende Schutzrechte und damit die Zugehörigkeit zur moralischen Gemeinschaft begründet wird, ist nach dieser Sichtweise somit eine akzidentelle und keine substanzielle Eigenschaft menschlicher Wesen.

In direkter Konkurrenz hierzu steht die substanzbasierte Konzeption. Bei dieser Sichtweise konstituieren sich Personsein und eine RLU-Würde dadurch, dass ein Wesen eine rationale Natur aufweist. Dies bedeutet, dass es zu einer Art oder Spezies gehört, deren gesunde Mitglieder das intrinsische Vermögen aufweisen, unter lebensfreundlichen Bedingungen die für die speziesspezifische Natur konstitutive Veranlagung zur Ausbildung von rationalen und moralischen Befähigungen zur Entfaltung zu bringen. Infolgedessen wird auch das Gedeihen eines solchen Wesens im Regelfall entscheidend durch den Gebrauch dieser Befähigungen bestimmt. Zu diesen Fähigkeiten gehören insbesondere abstraktes,

selbstreflexives sowie moralisches Denken und darauf basierendes vernunftgeleitetes soziales Handeln.

Dabei ist Rationalität insofern eine notwendige Voraussetzung für moralisches Handeln, als dieses Handeln ein bewusstes und freies Handeln sein muss. Nach Oderberg sind „Wissen“ und „Handeln“ die beiden wesentlichen Grundpfeiler der Ethik, auf die eine Person, die „moralisch sein“ und „moralisch handeln“ will, abzielen muss.<sup>147</sup> Dies impliziert, dass der Akteur sowohl die Fähigkeit besitzt, die Natur einer potenziellen Handlung zu erfassen (d. h., er muss wissen, „was“ er zu tun beabsichtigt), als auch sich der Gründe für sein Handeln bewusst zu sein sowie diese zu reflektieren und abzuwägen. Er muss daher sowohl wissen, mit welchen Absichten und aus welchen Gründen er sich für die Ausführung oder das Unterlassen einer spezifischen Handlung entscheidet, als auch diese Gründe konzeptionell von emotionalen sowie instinktiven Einflüssen abgrenzen können. Außerdem darf seine Entscheidung, insofern es eine moralisch verantwortliche Entscheidung ist, nicht durch diese Faktoren kausal determiniert sein.

Sie können beispielsweise nur dann für einen Diebstahl zur Verantwortung gezogen werden, wenn Sie das Konzept „Eigentum“ gedanklich erfassen können, von Ihnen erwartet werden kann, dass Sie über das Eigentumsverhältnis einer konkreten Sache Bescheid wissen und Sie die Aneignung einer fremden Sache in diesem Wissen und frei von äußerem Zwang oder Druck durch eine bewusste verantwortliche Entscheidung herbeigeführt haben. Entsprechend mental unreife oder geschädigte Menschen sowie alle uns bekannten Tiere haben diese Fähigkeit nicht und können für die Aneignung oder Beschädigung fremden Eigentums daher auch nicht zur Verantwortung gezogen werden. Es ist z. B. offensichtlich sinnlos, einen Appell an die Vögel in meinem Garten zu richten, sich von meinen Johannisbeeren fernzuhalten oder ihnen eine Strafe anzudrohen, falls sie die Beeren ohne meine Erlaubnis verzehren.

Moralisch verantwortliche und soziale Wesen müssen daher das Gute erkennen und verstehen sowie um des Guten willen frei entscheiden und handeln

---

<sup>147</sup> Vgl. David S. Oderberg, *Moral Theory: A Non-consequentialist Approach*, Hoboken (New Jersey), 2000, S. 3-9/27-33.

können. Da es in der Moral grundlegend um das Streben nach dem Guten geht und das Gute maßgeblich speziesspezifisch ist, muss ein solches Wesen sowohl sein eigenes Gut als auch das Gut anderer Individuen der moralischen Gemeinschaft erkennen können. Der Spezieszugehörigkeit kommt dabei insofern eine wichtige Bedeutung zu, als dadurch die paradigmatische physiologische und mentale Konstitution für das Gedeihen eines Organismus bestimmt werden kann. Daraus ergibt sich wiederum der natürliche Maßstab für die Entfaltungsmöglichkeiten eines individuellen Wesens. Bedeutsam sind in dieser Hinsicht daher nicht akzidentelle Ausprägungen – d. h. Ausprägungen, die nicht unmittelbar zum Gedeihen eines Wesens beitragen –, selbst wenn diese unter den Mitgliedern der Spezies häufig oder gar mehrheitlich vorzufinden sind, sondern substanzielle Ausprägungen, die aus der Natur eines Wesens hervorgehen und für die Entwicklung und Entfaltung aller Mitglieder seiner Art wesentlich sind.<sup>148</sup> Beispielsweise ist eine bestimmte Pigmentierung der Augen selbst dann, wenn sie innerhalb einer Spezies klar dominierend ist, eine akzidentelle Eigenschaft, wohingegen die Fähigkeit des Sehens zur Orientierung eine wesentliche Fähigkeit für die Entfaltung und das Gedeihen eines Lebewesens ist.

Aus diesen Überlegungen folgt, dass ein moralisch verantwortliches und soziales Wesen dazu in der Lage sein muss, sowohl die eigene Natur als auch die Natur von anderen Wesen prinzipiell erfassen zu können. Die Voraussetzung dafür ist ein Intellekt mit der Fähigkeit, die Natur der Dinge zu erkennen und diese als etwas zu abstrahieren, was anderen Individuen gemeinsam ist.<sup>149</sup> Dies umfasst die rationale Fähigkeit, Konzepte zu erfassen, zu klassifizieren, zu verallgemeinern und neu zu kombinieren, um dadurch zu Erkenntnissen zu gelangen, die wiederum eine notwendige Voraussetzung dafür sind, das individuelle und kollektive Gute der sozialen Gemeinschaft als Grund für das eigene Handeln erfassen, wertschätzen und verinnerlichen zu können.

---

<sup>148</sup> Vgl. Martha Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Harvard, 2007, S. 363-365.

<sup>149</sup> Vgl. Patrick Lee/Robert P. George, *Body-Self Dualism in contemporary Ethics and Politics*, Cambridge, 2009, S. 53.

## **(5.1) Warum auch moralisch nicht verantwortliche Menschen Personen sind**

Wenn einem Wesen jedoch nur durch die gegenwärtige Fähigkeit, moralisch handeln zu können, Personsein und damit eine RLU-Würde zukommt, dann schließt dies offensichtlich eine Vielzahl sehr junger, sehr alter und geschädigter Menschen von der Zugehörigkeit zur moralischen Gemeinschaft aus. Im verbleibenden Teil dieses Abschnitts möchte ich daher auf Grundlage der substanzbasierten Konzeption erläutern, in welcher Hinsicht alle Menschen gleichermaßen Personen, Träger von Schutzrechten und damit Teil der moralischen Gemeinschaft sind, selbst wenn diese aufgrund kontingenter Umstände noch nicht, nicht mehr oder sogar niemals moralisch verantwortlich handeln können.

Eine ausführliche philosophische Darlegung und Verteidigung der grundlegenden metaphysischen Prinzipien der substanzbasierten Konzeption würde an dieser Stelle den Rahmen sprengen. Für die nachfolgende Argumentation ist es jedoch nicht ausschlaggebend, welches Spezieskonzept man zu Grunde legt und wie man mit potenzieller Unschärfe, Übergängen und Grenzfällen in diesem Bereich umgeht. Entscheidend ist die kaum bestreitbare Tatsache, dass es wesentliche Unterschiede zwischen den Arten von Lebewesen gibt und wir diese grundsätzlich begründet und sinnvoll voneinander abgrenzen, taxonomisch beschreiben und dadurch klassifizieren können.

Zudem besteht gemeinhin kein Zweifel daran, dass sich zumindest der Mensch als Spezies „Homo Sapiens“ kategorial und moralisch signifikant von allen anderen uns bekannten nicht-menschlichen Tieren unterscheiden lässt. Christopher Tollefsen, Professor für Philosophie an der Universität von South Carolina, bemerkt dazu Folgendes:

„Gleichwohl ist die Kategorie des Menschen eine robuste natürliche Art, da alle [...] Menschen eine grundlegende Fähigkeit für rationales Denken aufweisen. Alle Menschen besitzen demnach zwei wesentliche Eigenschaften – Animalität und Rationalität –, die sie von allen anderen

Lebewesen auf diesem Planeten abgrenzen. Der Mensch bildet damit eine natürliche Art von genau der Qualität, die für die These der substanziellen Identität erforderlich ist.“<sup>150</sup>

Auf die in der Literatur diskutierten Spezieskonzepte werde ich daher nicht näher eingehen und mich nachfolgend auf die wichtigsten ethischen Aspekte beschränken. Eine umfassende Darstellung der substanzbasierten Konzeption – insbesondere bezüglich der Metaphysik personaler Identität – sowie eine Diskussion verschiedener Spezieskonzepte finden sich beispielsweise bei Oderberg.<sup>151</sup>

Grundlegend für die substanzbasierte Sichtweise ist, dass jede Veranlagung und jedes Vermögen immer zu einer Substanz und damit zu einem Wesen mit einer bestimmten Natur gehören muss. Substanzen, einschließlich menschlicher Organismen, sind zudem grundsätzlich ihren Bestandteilen ontologisch vorgeordnet. D. h., man kann Wachstum, Entwicklung sowie zahlreiche Veränderungen in den Bestandteilen nur im Zusammenhang mit dem Ganzen erklären. Diese Veränderungen werden wiederum maßgeblich durch die speziesspezifische Natur des Organismus bestimmt, welche diese lenkt und auch ihre Grenzen bestimmt. Menschen können somit Teile verlieren und hinzugewinnen und dennoch während ihrer Existenz mit sich selbst identisch und damit ein und dasselbe Individuum bleiben.

Die morphologischen und physiologisch-biochemischen ebenso wie die psychologischen Bestandteile des menschlichen Organismus erfüllen ihren Zweck und ihre Funktion zudem dadurch, dass sie durch ihr Zusammenwirken auf die Aufrechterhaltung sowie die Vervollkommnung des Organismus als Ganzes ausgerichtet sind und dadurch entscheidend zu dessen Wohlergehen beitragen. Die sich daraus ergebenden Fähigkeiten sind wiederum auf bestimmte Endzustände ausgerichtet, deren Entfaltung und Gebrauch ein integraler Bestandteil prosperierender menschlicher Existenz ist. Daraus ergibt sich schließlich eine

---

<sup>150</sup> Christopher Tollefsen, *Fetal Interests, Fetal Persons, and Human Goods*, in: Stephen Napier (Hg.), *Persons, Moral Worth, and Embryos: A Critical Analysis of Pro-Choice Arguments*, Dordrecht, 2011, 2011, S. 163-184, hier S. 180, meine Übers.

<sup>151</sup> Vgl. David S. Oderberg, *Real Essentialism*, London, 2009, S. 201-260.

entsprechende Mindestnorm, die alle menschlichen Individuen erreichen sollten. Helen Watt erläutert dieses elementare Zusammenwirken und seine Bedeutung anhand des nachfolgenden Beispiels:

„Auch der jüngste und am meisten geschädigte Mensch ist ein Mitglied der menschlichen Spezies, einer spezifisch rationalen Spezies, anders als jede andere Spezies von Tieren, die wir kennen. Sein Körper, insbesondere als menschlicher Körper, ist auf rationale Verwirklichung ausgerichtet, auch wenn diese Verwirklichung für den Rest seines Lebens unerreichbar sein wird. Selbst einem neugeborenen Menschen, dem ein großer Teil seines Gehirns fehlt, ‚fehlt‘ dieser Teil, weil er diesen Teil haben sollte, wie es auch andere Teile bezeugen (z. B. die niederen Gehirnareale, die den fehlenden Teil unterstützen ‚sollten‘, oder auch die Stimmbänder, die ihm beim Sprechen helfen ‚sollten‘, wenn er alt genug dafür ist). Ein solcher neugeborener Mensch ist daher ebenso ein rationales Wesen, auch wenn er zu krank ist, um zum eigenständigen Denken heranzuwachsen, wie er ein Säugetier ist, auch wenn er zu krank ist, um von der Mutter gestillt zu werden oder um heranzuwachsen und selbst ein Neugeborenes zu stillen.“<sup>152</sup>

Die Aussage „Menschen haben fünf Finger an jeder Hand“ ist z. B. bezogen auf die Spezies Mensch als Ganzes offensichtlich wahr. Diese Aussage kann jedoch weder mit der Aussage „Es existiert mindestens ein Mensch, der fünf Finger hat“ noch mit der Aussage „Alle Menschen haben fünf Finger“ adäquat gefasst werden. Ein Mensch mit vier Fingern ist nicht weniger ein Mensch – nicht zuletzt deshalb, weil wir eben dies als eine Abweichung oder Fehlentwicklung bezogen auf die Zugehörigkeit zur Spezies Mensch erkennen. Als Aristoteles den Menschen daher als „rationales Sinnenwesen“ bezeichnet hat, bezog er sich damit nicht lediglich auf gesunde, ausgewachsene Menschen im Vollbesitz ihrer geistigen Kräfte. Er wollte

---

<sup>152</sup>Helen Watt, *The Dignity of Human Life: Sketching Out an 'Equal Worth' Approach*, in: *Ethics and Medicine* 36 (2020), S. 7-17, hier S. 11, meine Übers.

mit dieser Klassifizierung hingegen das Wesen des Menschen an sich beschreiben. Es ist eine grundlegende Aussage über die konstitutive Beschaffenheit der menschlichen Natur und beschreibt damit ein Charakteristikum, welches allen Mitgliedern der menschlichen Spezies genau deshalb gleichermaßen zukommt, weil sie dasselbe rationale Wesen teilen. Dies rechtfertigt somit die Anwendung dieser Zuschreibung auf alle Menschen.

Wenn beispielsweise ein Mensch im Alter von 18 Jahren durch eine mentale Schädigung, sei es seit Beginn seiner Existenz oder später, weder die Fähigkeit besitzt, lesen zu lernen, noch die Winkelsumme im Dreieck zu berechnen, dann ist dies genau deshalb ein tragischer und in größtem Maße bedauernswerter pathologischer Zustand und Verlust, weil sich dieses Individuum durch das Fehlen dieser für sein Gedeihen grundlegenden Befähigungen nur äußerst eingeschränkt gemäß seiner menschlichen Natur entwickeln und entfalten kann.

Wie zentral rationale Befähigungen für die menschliche Existenz sind, wird beispielsweise auch daran ersichtlich, dass ein Mensch mit den mentalen und kognitiven Fähigkeiten eines gesunden ausgewachsenen Schimpansen so drastisch in seinem Gedeihen und der Vervollkommnung seines Wesens eingeschränkt ist, dass er ohne fremde und dauerhafte Hilfe nicht einmal lebensfähig ist. Hingegen ist das Fehlen rationaler und moralischer Befähigungen für Tiere wie beispielsweise Schafe, Hunde, Delfine, Elefanten oder auch Schimpansen völlig normal und unerheblich, da sich diese Tiere kraft ihrer speziesspezifischen Natur in ihrem Lebensraum auch ohne diese Befähigungen uneingeschränkt entwickeln und entfalten können.

Wir können manche Menschen daher nur deshalb zutreffend als unreif oder geschädigt bezeichnen, weil wir sie zuvor bereits als „rationales Sinnenwesen“ klassifiziert haben und daraufhin Unreife und einen entsprechenden Mangel auf Grundlage dieses Standards erkennen. Auch wenn ein Mensch daher die Fähigkeiten, die für rationales Denken und moralisches Handeln notwendig sind, noch nicht, nicht mehr oder durch schädigende Einflüsse niemals ausbilden kann, setzt die Verwendung der Begriffe (mentale) „Unreife“, „Schädigung“ oder

„Fehlbildung“ in diesem Zusammenhang implizit die konstitutive Veranlagung zur Ausbildung dieser Fähigkeiten voraus.

Selbst wenn beispielsweise in einem fiktiven Szenario bei über 50 Prozent aller Menschen die Befähigungen für rationales Denken und Handeln durch einen Gendefekt blockiert wären, ändert dies nichts an der Tatsache, dass alle Menschen nach wie vor eine rationale Natur aufweisen und aufgrund dieser Natur und der Ausrichtung ihres Organismus als Ganzes essenziell rationale Wesen sind. Ihr Gedeihen und ihre Vervollkommnung werden trotz dieses zentralen Verlustes weiterhin entscheidend durch die Ausbildung und den Gebrauch dieser Befähigungen bestimmt. In dieser Hinsicht weisen somit alle Menschen – auch die nach aktuellem Stand der medizinischen Forschung von Beginn an mental irreversibel geschädigten – die konstitutive Veranlagung für rationales Denken und freies moralisches Handeln auf.

Lebewesen bzw. biologische Organismen lassen sich daher nicht mit den Quantoren der Prädikatenlogik, sondern nur mit einem sogenannten „Aristotelian categorical“ beschreiben<sup>153</sup>. Oderberg erläutert die zu Grunde liegenden metaphysischen Prinzipien in Bezug auf den Menschen folgendermaßen:

„Eine [menschliche] Person ist nicht zuerst ein Körper (mit Händen, Füßen, einem Gehirn usw.) und dann eine Vereinigung von Körper und Seele, unabhängig davon, ob wir dies nun als zeitliche Abfolge oder als eine Ordnung der Existenz auffassen, so als ob sie ‚primär‘ oder ‚grundsätzlich‘ ein Körper und ‚sekundär‘ oder ‚zusätzlich‘ eine Kombination von Körper und Seele wäre. Das Prinzip, durch das Fred Hände, Füße und ein Gehirn hat, ist dasselbe wie dasjenige, durch welches er ein rationales Wesen ist [...]. Dass er einen Körper hat – insbesondere einen animalischen Körper – ist seine genetische Eigenheit: Sie stellt ihn in die Gattung der Sinnenwesen, und somit ist sein Sinnenwesen-Sein eine Abstraktion von seinem Person-Sein. In ähnlicher Weise ist sein Rational-Sein sein spezifischer Unterschied und damit auch eine

---

<sup>153</sup> Vgl. Philippa Foot, Die Natur des Guten, Berlin, 2014, S. 47-49.

Abstraktion von seinem Person-Sein. Gattung und spezifischer Unterschied sind beides Abstraktionen einer einzigen Wesenheit. [...] Eine [menschliche] Person ist von Natur aus ein Wesen mit einem Körper, und dieser ist bis hin zu seinen Fingern und Zehen von Rationalität durchdrungen.“<sup>154</sup>

Eine menschliche Person ist demnach eine individuelle und unteilbare Substanz mit einer rationalen Natur. Diese durchdringt die gesamte Substanz und ist das Prinzip aller für die speziesspezifische Natur konstitutiven Veranlagungen und Tätigkeiten. Die ordnende Struktur, die Oderberg hier als „Seele“ bezeichnet, kann daher allgemein als das Organisations- oder Aktivitätsprinzip einer lebendigen Substanz bezeichnet werden, welches u. a. sowohl die Natur eines Wesens ontologisch begründet, als auch die zielgerichtete und geordnete Abfolge der Veränderungen bestimmt, die im Prozess des Wachstums und der Entwicklung bis zur Ausreifung durchlaufen werden.

Nach dieser Konzeption kann somit auch kein Wesen einer nicht-rationalen Spezies jemals rationale Befähigungen entwickeln, ohne dabei eine substanzielle Veränderung zu durchlaufen. Vielmehr beginnt ein rationales Wesen, sofern es keine Schädigungen aufweist, diese Befähigungen irgendwann in seinem Leben auszubilden und zu gebrauchen, eben weil sie durch das entsprechende intrinsische Organisationsprinzip immer schon latent in seiner Natur vorhanden waren. Kaczor bringt dies nochmals folgendermaßen auf den Punkt:

„Rationale Begabung ist nichts anderes als das Vermögen, die Fähigkeit oder die Disposition (wenn auch vielleicht nicht realisierbar) von Lebewesen, deren aktive Selbstentfaltung auf Freiheit sowie Rationalität ausgerichtet ist und deren Gedeihen maßgeblich dadurch bestimmt wird. [...] Zu sagen, ein ungeborener Mensch sei kein rationales Wesen, weil er aktuell nicht rational agieren kann, ergibt in etwa so viel Sinn wie die Aussage, dass ein Mensch nur dann ein männliches oder

---

<sup>154</sup> David S. Oderberg, *Real Essentialism*, London, 2009, S. 249, meine Übers.

weibliches Geschlecht hat, wenn er sich gerade erfolgreich fortpflanzen kann.“<sup>155</sup>

Wenn daher ausgesagt wird, dass eine Zygote „potenziell rational“ ist, oder allgemein, dass ein bestimmtes (organisches) Wesen die für die speziesspezifische Natur konstitutive Veranlagung aufweist, sich unter lebensfreundlichen Bedingungen in einer bestimmten Weise zu entwickeln, ist dies nicht bloß eine Vorhersage über die Zukunft, sondern eine Aussage über die Natur dieser Entität im Augenblick. Entsprechend dieser Sichtweise wird ein Mensch nicht erst dann zu einem rationalen Wesen und damit zu einer Person, wenn er die Fähigkeiten für rationales Denken und moralisch verantwortliches Handeln erlangt und diese unmittelbar ausüben kann. Er ist vielmehr mit Beginn seiner Existenz in jedem Stadium seiner Entwicklung ein rationales Wesen, da seine rationale und damit personale Natur sich wahrscheinlich, aber nicht notwendigerweise, bei der Entwicklung zu einem ausgewachsenen Menschen entfalten und verwirklichen wird. Ein Mensch als Träger von universellen und unantastbaren Schutzrechten konstituiert sich nach der substanzbasierten Konzeption daher explizit nicht erst durch das unmittelbare Vorhandensein von Bewusstsein, Rationalität, mentalen Gehalten, Erinnerungsvermögen und Empfindungsfähigkeit. Er ist nach dieser Sichtweise vielmehr eine untrennbare Einheit aus einem sich entfaltenden Körper und Geist – und es ist die diese Einheit formende rationale Natur, die als das bestimmende grundlegende Prinzip jedem menschlichen Organismus in jedem Entwicklungsstadium innewohnt und die jeder Mensch kraft seines Wesens gleichermaßen besitzt.

Bezüglich der Bestimmung des moralischen Status und der Trägerschaft von Schutzrechten kommt es bei der substanzbasierten Konzeption somit nicht allein darauf an, welche moralisch relevanten Befähigungen ein Wesen gegenwärtig aufweist oder in der Vergangenheit besessen hat. In moralischer Hinsicht grundlegender ist stattdessen, was das Individuum substanzuell für ein Wesen ist. Die Trägerschaft einer RLU-Würde sowie die Zugehörigkeit zur moralischen Gemeinschaft ergeben sich bei dieser Sichtweise daher, wie bereits dargelegt,

---

<sup>155</sup> Christopher Kaczor, *The Ethics of Abortion*, London, 2. Aufl. 2014, S. 96+98, meine Übers.

vorrangig dadurch, dass ein Wesen eine rationale Natur aufweist. Entsprechend dieser Konzeption sind somit alle Menschen moralische Subjekte mit Schutzrechten, weil sie von Natur aus Wesen sind, die wissen können, aus welchen Gründen sie so handeln wie sie handeln und frei über ihr Handeln entscheiden können. Die in moralischer Hinsicht statusverleihende intrinsische Eigenschaft ist entsprechend der substanzbasierten Sichtweise somit identisch mit der rationalen Natur, die jedes individuelle menschliche Wesen durch seine Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies als eine spezifisch rationale Spezies aufweist.<sup>156</sup>

Die Reifung, Entfaltung und der Gebrauch dieser rationalen Befähigungen sind ein fundamentales Gut menschlicher Existenz, auf dessen Beförderung, Erhaltung und auch Wiederherstellung folgerichtig alle Menschen ein natürliches Anrecht haben und welches durch das Recht auf Leben geschützt wird. Schutzrechte kommen einem rationalen Wesen folglich mit Beginn seiner Existenz zu und bleiben ihm unter normalen Umständen so lange erhalten, bis seine Existenz mit dem natürlichen Tod endet. Wenn einem Menschen somit das Leben genommen wird, ist der individuelle intrinsische Schaden immer der Verlust des gleichen grundlegenden Gutes – unabhängig davon, ob die dieses Gut befördernden Befähigungen gegenwärtig realisiert und ausübbar sind.

Ein menschliches Wesen ist und bleibt nach dieser Konzeption daher auch dann ein rationales Wesen mit einer RLU-Würde, wenn es sich beispielsweise in einem Zustand der Bewusstlosigkeit, mentaler Schädigung, entwicklungsbedingter Unreife oder altersbedingten Verfalls befindet. Jeder Mensch, geboren oder ungeboren, gehört zur moralischen Gemeinschaft und hat so lange er lebt das Recht, das zu tun und zu erhalten, was seiner Natur als rationales Wesen entspricht und was objektiv gut für ihn und die Gemeinschaft ist, der er angehört – selbst wenn davon auszugehen ist, dass er diese Natur niemals (wieder) tatsächlich zur Erfüllung bringen wird. Ebenso ergibt sich daraus die moralische Verpflichtung, allen denjenigen Menschen, deren Gedeihen und Wohlergehen durch einen

---

<sup>156</sup> Vgl. Hans Michael Baumgartner/Thomas Heinemann/Ludger Honnefelder/Wolfgang Wickler/Armin G. Wildfeuer, Menschenwürde und Lebensschutz: Philosophische Aspekte, S. 426, in: Günter Rager (Hg.), Beginn, Personalität und Würde des Menschen, Freiburg/München, 2009

pathologischen Zustand eingeschränkt oder gehemmt ist, eine Heilbehandlung oder, falls dies nicht möglich ist, zumindest eine Förderbehandlung zukommen zu lassen.

Aus dieser Konzeption folgt zudem, dass sich Schutzrechte wie beispielsweise das Recht auf Leben, das Recht auf körperliche Unversehrtheit, das Recht auf Freiheit oder auch das Recht auf persönliche (spirituelle) Erfüllung, kategorial von sozialen oder Privilegien-Rechten unterscheiden, da Letztere im Gegensatz zu Ersteren für ihre Inanspruchnahme bestimmte gegenwärtig vorhandene Beziehungen oder Befähigungen voraussetzen.

Das substanzbasierte Argument für die personale Identität und damit die Trägerschaft einer RLU-Würde von allen menschlichen Wesen kann somit folgendermaßen zusammengefasst und formuliert werden:

**(P1):** Gehört ein Wesen zu einer Spezies, deren gesunde Mitglieder das intrinsische Vermögen aufweisen, unter lebensfreundlichen Bedingungen die für die speziesspezifische Natur konstitutive Veranlagung zur Ausbildung von rationalen und moralischen Befähigungen zur Entfaltung zu bringen, dann hat dieses Wesen eine rationale Natur.

**(P2):** Personsein ist eine konstitutive Eigenschaft aller Wesen mit einer rationalen Natur sowie eine hinreichende Bedingung für die Trägerschaft einer RLU-Würde und damit für die Zugehörigkeit zur moralischen Gemeinschaft.

**(P3):** Besitzt ein Wesen zu einem bestimmten Zeitpunkt eine konstitutive Eigenschaft, dann hat es diese Eigenschaft zu jedem Zeitpunkt seiner Existenz.

**(S1):** Ein Wesen mit einer rationalen Natur ist zu jedem Zeitpunkt seiner Existenz eine Person und damit Träger einer RLU-Würde sowie Mitglied der moralischen Gemeinschaft.

**(P4):** Alle Menschen haben eine rationale Natur, da gesunde menschliche Wesen das intrinsische Vermögen aufweisen, unter lebensfreundlichen Bedingungen die für die speziesspezifische Natur konstitutive Veranlagung zur Ausbildung von rationalen und moralischen Befähigungen zur Entfaltung zu bringen und ihr Gedeihen zudem entscheidend durch den Gebrauch dieser Befähigungen bestimmt wird.

**(P5):** Ein menschliches Wesen beginnt zu existieren, wenn die intrinsische Natur einer menschlichen Zelle oder Zellgruppe eine substantielle Veränderung erfährt, die der Zelle oder Zellgruppe (oder ihren Nachkommen im Falle einer Teilung) das Vermögen verleiht, in einem wechselseitigen Interaktionsprozess mit der uterinen Umgebung die Produktion und globale Integration von unterschiedlichen Zelltypen zu koordinieren, welche auf die Ausbildung eines funktionell integrierten, sich selbst erhaltenden Körpers ausgerichtet sind.

**(P6):** Ausgewachsene menschliche Wesen sind numerisch, substantiell und damit auch diachron identisch mit der Zygote (oder deren Nachkommen im Falle einer Teilung), aus der sie sich entwickelt haben.

**(S2):** Ein menschliches Wesen ist mit Beginn seiner Existenz eine Person mit einer RLU-Würde sowie Mitglied der moralischen Gemeinschaft.

## **(5.2) Weitere indirekte Argumente für die substanzbasierte Sicht**

Die moralische Relevanz der Art- oder Spezieszugehörigkeit wird nicht selten, und in manchen Argumentationskontexten meiner Einschätzung nach auch zu Recht, kritisiert und in Zweifel gezogen (s.u.). Daher möchte ich an dieser Stelle noch weitere indirekte Argumente für deren Bedeutsamkeit anführen. Diese sollen – ohne sich auf eine spezifische Begründung festzulegen – aufzeigen, dass auch jenen Menschen eine RLU-Würde zukommt, deren Organismus aufgrund schädigender

Einflüsse nicht (mehr) in der Lage ist, jene rationalen und moralischen Befähigungen auszubilden und auszuüben, die gesunde und moralisch verantwortliche Individuen der Spezies Mensch aufweisen. Dabei stütze ich mich auf die zumindest derzeit noch wenig kontroverse These, dass selbst geistig schwer geschädigte Menschen – z. B. verursacht durch einen genetischen Defekt, einen Unfall oder durch stark fortgeschrittene Demenz –, deren mentale und kognitive Fähigkeiten sich maximal auf dem Niveau von höher entwickelten ausgewachsenen Tieren befinden, im Gegensatz zu diesen speziesfremden Tieren eine unverletzliche RLU-Würde besitzen.

Stellen Sie sich beispielsweise eine Situation vor, in der Sie als Autofahrer einen tödlichen Unfall mit einem Radfahrer nur dadurch vermeiden können, indem Sie Ihr Auto entweder in eine Schafherde oder in eine Gruppe von geistig schwer geschädigten Menschen lenken, deren mentale und kognitive Fähigkeiten äquivalent zu denen dieser Schafe sind. Wäre allein das gegenwärtige oder tatsächlich realisierbare Niveau rationaler und moralischer Fähigkeiten für die Begründung einer RLU-Würde relevant und kommt diese den Schafen nicht zu, dann wäre es *ceteris paribus* gleichermaßen zulässig, sowohl den Tod der Schafe als auch den Tod dieser Menschen in Kauf zu nehmen oder auch bewusst zu verursachen. Tatsächlich verhält es sich aber doch so, dass es moralisch geboten scheint, das Auto in die Schafherde anstatt weiterhin auf den Radfahrer oder in die Gruppe dieser Menschen zu lenken. Darüber hinaus erscheint es auch grundsätzlich unzulässig, den Tod von auch nur einem dieser geistig schwer beeinträchtigten Menschen zu verursachen, um dadurch den gesunden Radfahrer zu retten. Wenn diese moralische Beurteilung der Situation daher korrekt ist, dann impliziert dies, dass auch mental geschädigte Menschen ohne das Vermögen, die Veranlagung zur Ausbildung von rationalen und moralischen Befähigungen zur Entfaltung zu bringen, dieselbe Würde und ein äquivalentes Recht auf Unversehrtheit und Leben haben wie der gesunde und moralisch verantwortliche Radfahrer. Wenn wir zudem die etwas kontroversere These zu Grunde legen, dass das artgerechte Halten sowie das stress- und schmerzfreie Töten von Schafen für den Verzehr moralisch zulässig ist, wird der Sachverhalt vielleicht noch deutlicher erkennbar. Mir ist

jedenfalls niemand bekannt, der eine solche Behandlung entsprechend geistig schwer geschädigter Menschen für moralisch akzeptabel halten oder gar tatsächlich billigen würde.

Das zweite Gedankenexperiment fußt auf einer Idee von Michael Tooley, der mit einem ähnlichen Szenario für die Irrelevanz von Potenzialität für das Zugeständnis einer RLU-Würde argumentiert.<sup>157</sup> Angenommen, es wird ein Serum entwickelt, welches nach einer Injektion sowohl einem gesunden Schaf als auch einem geistig schwer geschädigten Menschen, der auch in diesem Beispiel die äquivalenten mentalen und kognitiven Fähigkeiten eines gesunden ausgewachsenen Schafes aufweist, das Vermögen verleiht, mentale und kognitive Fähigkeiten auszubilden, die denen eines moralisch verantwortlichen Menschen entsprechen. Das Herstellungsverfahren dieses Serums ist zudem sehr aufwändig und die Lagerung nur für einen sehr begrenzten Zeitraum möglich, sodass die verfügbare Menge immer nur maximal der Anzahl der geschädigten Menschen entspricht. Sofern allein die gegenwärtigen oder realisierbaren rationalen Befähigungen für den moralischen Status eines Wesens relevant sind, kann es auch in diesem Szenario in moralischer Hinsicht keinen Unterschied machen, wem dieses Serum verabreicht wird. Es scheint mir jedoch einerseits eine moralische Verpflichtung zu geben, den pathologischen Zustand dieser geschädigten Menschen mit diesem Serum zu heilen und damit das intrinsische Vermögen zur Entfaltung der Veranlagung zur Ausbildung von rationalen und moralischen Befähigungen zu (re-)aktivieren. Andererseits – und in dieser Hinsicht stimme ich Tooley zu – sehe ich keine prinzipielle Verpflichtung, die gesunden Schafe durch die Injektion substantiell so zu verändern, dass sie in eine neue Spezies mit rationalen und moralischen Befähigungen transformiert werden.

### **(5.3) Einwände und Erwiderungen**

Aufgrund des aktuell gesellschaftlich anerkannten Konsenses, den Zugang zu Schwangerschaftsabbrüchen frei zu ermöglichen, ist es kaum verwunderlich, dass

---

<sup>157</sup> Vgl. Michel Tooley, Abortion and Infanticide, in: *Philosophy & Public Affairs* 2 (1972), S. 37-65, hier S. 60-61.

alle nicht-funktionalen Begründungen einer RLU-Würde, aus denen die grundsätzliche Unzulässigkeit eines Schwangerschaftsabbruchs folgt, umfangreicher und scharfer Kritik ausgesetzt sind. Im verbleibenden Teil dieses Kapitels möchte ich daher auf die wichtigsten Einwände eingehen und aufzeigen, weshalb ich diese bezüglich der von mir vorgestellten Konzeption für nicht stichhaltig erachte. Meinem Verständnis nach werden dabei entweder die zu Grunde liegenden moralischen Prinzipien ohne nähere Begründung abgelehnt oder diese Kritiken beziehen sich auf ein falsches oder verzerrtes Verständnis dieser Sichtweise.

### **(5.3.1) Peter Singer und der Speziesismus**

Der erste Einwand geht maßgeblich auf Peter Singer zurück und beinhaltet den Vorwurf, dass die substanzbasierte Sichtweise eine moralisch ungerechtfertigte Form des Speziesismus ist. Darunter versteht man die moralische Diskriminierung von Lebewesen allein aufgrund ihrer Spezieszugehörigkeit. Dies beinhaltet beispielsweise die Auffassung, dass das Leben oder auch das Leid eines Individuums nicht oder weniger stark berücksichtigt werden sollte, weil es nicht einer bestimmten Spezies, wie etwa der des Menschen, angehört.

Entgegen dem Vorwurf mancher Kritiker ist die hier vorgestellte Konzeption jedoch keine moralisch ungerechtfertigte Form des Speziesismus. Alle Menschen und Tiere weisen zwar gleichermaßen ein Prinzip der Selbstorganisation zur Erhaltung ihrer Existenz und die Fähigkeit zur Sinneswahrnehmung auf. Unter den uns bekannten Lebewesen weisen jedoch nur Menschen die für die speziesspezifische Natur konstitutive Veranlagung zur Ausbildung von rationalem Denken auf und können dadurch frei und autonom durch Vernunftgründe geleitet moralisch handeln. Nicht zuletzt aus diesem Grund betrachten wir nur Menschen als moralische Subjekte und ziehen alle Tiere, von denen nach unserer aktuellen Erkenntnis keines diese Fähigkeiten oder die Veranlagung dafür besitzt, nicht für „Diebstahl“, „Vergewaltigung“, „Tötungshandlungen“ oder „Kannibalismus“ zur Verantwortung. Entscheidend ist bei dieser Konzeption somit nicht per se die Zugehörigkeit zu irgendeiner bestimmten Spezies, sondern die Zugehörigkeit zu einer rationalen Spezies und damit das Vorhandensein einer rationalen Natur. Es ist daher keine

Willkür, eine RLU-Würde zwar allen Menschen zuzugestehen, aber nicht in gleicher Weise auch allen anderen uns bekannten Sinnenwesen. Es würde nur dann eine moralisch unzulässige Form des Speziesismus vorliegen, wenn wir die Mitglieder einer anderen rationalen Spezies (z. B. falls es rationale extraterrestrische Wesen oder so etwas wie „X-Men“ geben sollte) aufgrund ihrer Spezieszugehörigkeit abwerten bzw. ihnen allein aufgrund der Tatsache, dass sie keine Menschen sind, dieselben grundlegenden Schutzrechte, die uns Menschen zukommen, aberkennen würden.

### **(5.3.2) Die Sorites-Paradoxie und Potenzialität-Analogien**

Einen weiteren Einwand gegen die These, dass der Mensch von der Empfängnis an eine Person ist, bringt die Philosophin Judith Jarvis Thomson vor.

„Man bittet uns anzuerkennen, dass die Entwicklung eines menschlichen Wesens von der Empfängnis über die Geburt bis in die Kindheit hinein kontinuierlich verläuft; dann wird gesagt, dass eine Linie zu ziehen, einen Punkt in dieser Entwicklung zu wählen und zu sagen ‚vor diesem Punkt ist das Wesen keine Person, nach diesem Punkt ist es eine Person‘, eine willkürliche Wahl ist, eine Wahl, für die in der Natur der Dinge kein guter Grund angegeben werden kann. Es wird daher geschlussfolgert, dass der Fötus vom Moment der Empfängnis an eine Person ist, oder jedenfalls sollten wir sagen, dass er eine Person ist. Aber dieser Schluss folgt nicht. Ähnliches könnte man über die Entwicklung einer Eichel zu einer Eiche sagen, doch es folgt nicht, dass Eicheln bereits Eichen sind, oder dass wir sagen sollten, sie seien es.“<sup>158</sup>

Peter Singer greift den Einwand von Thomson auf und ergänzt, dass es bezüglich der Gewährung von Rechten einen Unterschied zwischen dem potenziellen und dem aktuellen Status einer Entität gibt.

---

<sup>158</sup> Judith Jarvis Thomson, A Defense of Abortion, in: Philosophy & Public Affairs 1 (1971), S.47-66, hier S. 47, meine Übers.

„Es gibt keine Regel, die besagt, dass ein potenzielles X den gleichen Wert wie ein [tatsächliches] X hat oder alle Rechte eines X besitzt. Es gibt viele Beispiele, die genau das Gegenteil zeigen. Eine sprießende Eichel herauszuziehen ist nicht dasselbe, wie eine ehrwürdige Eiche zu fällen. Ein lebendes Huhn in einen Topf mit kochendem Wasser zu werfen, ist viel schlimmer als das Gleiche mit einem Ei zu tun. Prinz Charles ist der potenzielle König von England, aber er hat aktuell nicht die Rechte eines Königs.“<sup>159</sup>

Speziell Thomson beruft sich hier auf eine unzulässige Form der Schlussfolgerung, die u.a. unter dem Namen „Fehlschluss des Haufens“ oder allgemein als „Sorites-Paradoxie“ bekannt ist. Darunter versteht man ein Phänomen, das bei vagen oder unscharfen Begriffen zutage tritt. Das Problem wird sichtbar, wenn man beispielsweise versucht, etwas als „Bart“ zu bestimmen, da offensichtlich keine tatsächliche, nicht willkürlich festgelegte Anzahl von Bartstoppeln angegeben werden kann, aus denen ein Bart mindestens bestehen müsste. Der Begriff des Bartes beinhaltet zudem, dass etwas, das ein Bart ist, auch ein solcher bleibt, wenn ein Teil seiner Elemente entfernt wird. Der zentrale Einwand von Thomson und Singer ist daher, dass eine menschliche Zygote ebenso wenig eine Person ist wie eine Eichel ein ausgewachsener Eichenbaum ist, und Thomson meint, dass wir allein aufgrund des Fehlens einer scharfen Trennlinie nicht einfach behaupten dürfen, dass eine Zygote bereits eine Person ist.

So faszinierend dieses Problem und interessant die bisher vorgebrachten möglichen Lösungsansätze für dieses Paradoxon sind, so wenig relevant sind diese für den aktuellen Sachverhalt, da die von mir vorgestellte Konzeption nicht auf Prinzipien beruht, die von diesem Einwand betroffen sind. Die substanzbasierte Sichtweise behauptet nicht, dass es in der Entwicklung von der Zygote zum erwachsenen Menschen keine eindeutige Trennlinie bezüglich des Personseins gibt und wir deshalb die Zygote als Person ansehen müssen oder, falls die Zygote zumindest eine potenzielle Person ist, ihr dieselben Rechte wie einer tatsächlichen

---

<sup>159</sup> Peter Singer, *Practical Ethics*, Cambridge, 3. Aufl. 2011, S. 153, meine Übers.

Person zukommen müssten. Der entscheidende Punkt ist hingegen, dass die Zygote vom Beginn ihrer Existenz an bis zum erwachsenen Menschen tatsächlich – d.h. explizit, nicht potenziell – eine rationale und damit personale Natur besitzt, die sich unter lebensfreundlichen Bedingungen und in Abwesenheit schädigender Einflüsse im Verlauf der Entwicklung mit dem Ziel entfalten wird, dass der Mensch rational und moralisch verantwortlich denken und handeln kann.

Das zentrale Problem der funktionalen Sichtweisen ist überdies ebenfalls nicht, dass keine punktuelle unwillkürliche Trennlinie oder Schwelle in der Entwicklung von der Zygote zu einem neugeborenen Menschen angegeben werden kann, ab der ein Mensch zur Person wird und das Recht auf Leben erlangt, sondern dass es generell keinen moralisch signifikanten Unterschied zwischen diesen Entwicklungsstadien zu geben scheint, der eine unverletzliche RLU-Würde für (manche) ungeborene Kinder ausschließen, jedoch für neugeborene Kinder begründen und somit Infantizid ausschließen könnte. Tooley scheint mir diesen Sachverhalt klar erfasst zu haben und er weist ebenfalls zu Recht darauf hin, dass die Charakterisierung der Position des argumentativen Gegners, wie sie z. B. bei Thomson zu finden ist, unzutreffend ist.

„Der Einwand des Konservativen ist nicht, dass man, da es eine kontinuierliche Entwicklungslinie von der Zygote bis zum Neugeborenen gibt, schlussfolgern muss, dass, wenn es ernsthaft falsch ist, ein Neugeborenes zu töten, es auch ernsthaft falsch ist, eine Zygote oder irgendein Zwischenstadium in der Entwicklung eines menschlichen Wesens zu töten. Sein Punkt ist vielmehr, dass man, wenn man sagt, es sei falsch, ein Neugeborenes zu töten, aber nicht eine Zygote oder irgendein Zwischenstadium in der Entwicklung eines menschlichen Wesens, dann auch einen in dieser Hinsicht moralisch relevanten

Unterschied zwischen einem Neugeborenen und dem früheren Stadium in der Entwicklung eines menschlichen Wesens aufzeigen muss.“<sup>160</sup>

Doch selbst wenn man davon absieht, dass dieser Einwand bezüglich der von mir skizzierten Sichtweise gegenstandslos ist, ergibt sich unter der Voraussetzung, dass von der Eichel zum Eichenbaum keine substanzielle Veränderung stattfindet (diese Sichtweise scheint zumindest Singer im Blick zu haben, da er zwischen einer „sprießenden Eichel“ und einem „Eichenbaum“ unterscheidet), und die Eichel somit lediglich ein Entwicklungsstadium im Lebenszyklus bis hin zu einer ausgewachsenen Eiche ist, noch ein weiteres Problem. Denn in diesem Fall wäre die zutreffende Analogie beim Menschen der Vergleich zwischen einer Zygote sowie diversen weiteren Entwicklungsstadien und einem ausgewachsenen Menschen. Daraus folgt, dass wir beispielsweise eine junge kränkliche Eiche mit einer Höhe von wenigen Zentimetern und einem Alter von einem Jahr mit einem geschädigten einjährigen Kind und analog einen ausgewachsenen gesunden Eichenbaum mit einem ausgewachsenen gesunden Menschen im Alter von 25 Jahren gleichsetzen können. Wenn es somit nach Singer legitim ist die kränkliche Jungpflanze ohne einen gewichtigen Grund, einfach auszureißen, wird schnell ersichtlich, was daraus in moralischer Hinsicht für das geschädigte einjährige Kind folgt.

Wie bereits erwähnt, gestehen Singer und Tooley aus eben diesen Konsistenzgründen die grundsätzliche Zulässigkeit von Infantizid zu. Mir scheint jedoch, dass nach wie vor eine große Mehrheit der Menschen sowohl das absichtliche Töten eines erwachsenen als auch eines neugeborenen Menschen in exakt gleicher Weise für unzulässig erachtet und eine solche Tat mit der gleichen Härte bestraft sehen möchte. Die Tatsache, dass eine Zygote, ein Fötus, ein Neugeborenes oder auch ein Kleinkind diverse Fähigkeiten eines gesunden ausgewachsenen Menschen, wie z. B. Selbstbewusstsein, Rationalität, Sprachfähigkeit, Fortpflanzungsfähigkeit, Autonomie etc. noch nicht aufweist, hat zumindest auf Grundlage der

---

<sup>160</sup> Michel Tooley, Abortion and Infanticide, in: *Philosophy & Public Affairs* 2 (1972), S. 37-65, hier S. 38, Meine Übers.

substanzbasierten Sichtweise keinen Einfluss auf die Würde und die Gewährung von Schutzrechten. Weder kann nach dieser Sichtweise die Abwesenheit dieser Befähigungen die absichtliche Tötung eines Menschen legitimieren, noch kommt einem Menschen, bei dem diese Befähigungen nicht oder nur in sehr begrenztem Maße ausgeprägt sind, ein geringerer Wert als einem ausgewachsenen gesunden Menschen zu. Sofern daher auch temporär oder gar dauerhaft geschädigten und sich in der Entwicklung befindlichen Menschen, die nicht rational denken und moralisch handeln können, dieselbe RLU-Würde wie ausgewachsenen gesunden Menschen zukommt, schlägt die Analogie auch in dieser Hinsicht fehl.

Zudem funktioniert die Analogie nur dann, wenn der Wert des Eichenbaumes und der Wert des Menschen dieselbe Grundlage haben und in univoker Weise miteinander vergleichbar sind. Genau in dieser Hinsicht scheint mir jedoch ein kategorialer Unterschied zu bestehen. Wir schreiben dem ausgewachsenen Eichenbaum z. B. aufgrund seiner Nützlichkeit oder seiner Ästhetik einen größeren Wert zu als einer sprießenden Eichel oder einem Setzling, wohingegen der Wert eines Menschen sich nach der substanzbasierten Konzeption explizit nicht durch seine Nützlichkeit, seine Ästhetik oder das Vorhandensein episodischer Eigenschaften und Befähigungen, sondern durch sein personales Wesen konstituiert. Entsprechend dieser Sichtweise sind alle Menschen Personen und sollten somit gleichermaßen um ihrer selbst willen und explizit nicht aufgrund ihrer Nützlichkeit geachtet, geschützt und geliebt werden. Personen sind meiner Auffassung nach Wesen, die es verdienen, als „Selbstzweck“ und nicht als Mittel angesehen und behandelt zu werden – als Wesen mit intrinsischem und nicht mit instrumentellem Wert. Instrumentelle Werte können graduell sein, weil auch die Nützlichkeit von Dingen graduell ist. „Etwas“, wie z. B. ein Eichenbaum, kann ein mehr oder weniger geeignetes Mittel zu irgendeinem Zweck, z. B. zur Herstellung eines Tisches, sein. Im Gegensatz dazu befindet sich eine Person in der fundamental anderen Kategorie des Selbstzwecks. Eine hundertjährige gesunde Eiche zu fällen benötigt daher zwar sicher eine größere Rechtfertigung, als eine kränkliche Jungpflanze zu zertreten oder einen missgebildeten Baum auszureißen, eben weil wir dem ausgewachsenen Baum einen größeren funktionalen Wert (z. B. aufgrund seiner majestätischen

Erscheinung, weil er zur Regulierung des Klimas beiträgt oder aufgrund der Beherrschung anderer Tiere) als einer Jungpflanze oder einem kranken Baum beimesen. Nahezu niemand würde es jedoch akzeptieren, wenn dasselbe über heranwachsende, erkrankte oder dauerhaft geschädigte Menschen gesagt werden würde.

Um den zweiten Vergleich zwischen Prinz und König ist es nicht besser bestellt. Einerseits läuft auch dieser Einwand bezüglich der substanzbasierten Konzeption ins Leere, da ungeborene Menschen hierbei explizit nicht als potenzielle, sondern als tatsächliche Personen angesehen werden. Andererseits werden auch hier verschiedene Arten von Rechten zueinander ins Verhältnis gesetzt, obwohl sich diese grundlegend voneinander unterscheiden. Die Rechte eines Königs sind unbezweifelbar so genannte „Privilegien-Rechte“, die Personen zukommen, welche die entsprechenden Anforderungen erfüllen – z. B. bei Erlangung eines bestimmten Alters und bestimmter Befähigungen. Angenommen, der britische König Charles III. hätte vor dem Tod seiner Mutter eine so schwere Hirnschädigung erlitten, dass sich das Niveau seiner mentalen und kognitiven Fähigkeiten maximal noch auf dem eines Kindes von ca. vier Jahren befunden hätte. In diesem Fall hätte er selbst nach dem Tod seiner Mutter nicht König werden können, da er die Anforderungen oder Pflichten zur Inanspruchnahme dieses Amtes nicht hätte erfüllen können und dieses Privileg somit seinem ältesten Sohn zugekommen wäre. Grundlegende Schutzrechte wie das Recht auf Leben unterscheiden sich jedoch kategorial von Privilegien, da sich diese auf Grundlage der substanzbasierten Konzeption, wie bei der Erörterung der ersten Analogie bereits angemerkt, explizit nicht erstrangig durch vorhandene oder in der Vergangenheit besessene und in moralischer Hinsicht relevante Befähigungen, sondern durch die rationale Natur des Menschen konstituieren. Sie kommen somit allen Menschen in gleicher Weise zu – unabhängig von ihrer Reife, ihrem Gesundheitszustand oder ihrer allgemeinen kognitiven und mentalen Verfassung.

### (5.3.3) Kann die Spezieszugehörigkeit moralisch relevant sein?

Drei weitere interessante Einwände, die ich hier besprechen und anhand derer ich zentrale Aspekte der substanzbasierten Sichtweise nochmals vertiefend verdeutlichen möchte, werden von McMahan vorgebracht. Die ersten beiden Einwände betreffen die moralische Relevanz der Spezieszugehörigkeit. McMahan charakterisiert die von ihm kritisierte Argumentation folgendermaßen:

„Die Art und Weise, wie das ‚nature-of-the-kind‘-Argument üblicherweise präsentiert wird, lässt sich so zusammenfassen: Es werden bestimmte erkennbar moralisch bedeutsame Eigenschaften identifiziert und es wird behauptet, dass sie in der Natur der Art liegen – nicht in dem Sinne, dass sie notwendigerweise in allen Mitgliedern vorhanden sind, sondern nur in dem Sinne, dass sie in normalen oder paradigmatischen Mitgliedern vorhanden oder für diese charakteristisch sind. Diejenigen Individuen der Spezies, denen diese erkennbar signifikanten Eigenschaften fehlen, sollen dann denselben Status haben wie diejenigen, die diese Eigenschaften tatsächlich besitzen. Wie ich bereits erwähnt habe, ist die verbindende Prämisse damit Folgende: Weil es zur Natur der Spezies gehört, die moralisch bedeutsamen Eigenschaften zu besitzen, gilt dasselbe auch für jene Individuen der Spezies, die aus irgendeinem Grund diese Eigenschaften nicht besitzen, da es ihrer Natur entspricht, sie dennoch zu besitzen. [...] Das ‚nature-of-the-kind‘-Argument scheidet jedoch bei der Begründung der Schlussfolgerungen, die es unterstützen soll. Die moralisch bedeutsamen Eigenschaften, die für eine Art charakteristisch sind, werden nicht Teil der Natur eines Individuums, nur weil dieses Individuum die eng, aber zufällig korrelierten Eigenschaften besitzt, die für die Zugehörigkeit zu dieser Art wesentlich sind. Eigenschaften, die für die Zugehörigkeit zu einer

Art unwesentlich sind, definieren nicht das Wesen der Art, selbst wenn sie charakteristisch oder typisch sind.“<sup>161</sup>

Auch dieser Einwand betrifft die von mir skizzierte Sichtweise nicht, da entgegen der Auffassung von McMahan nicht erstrangig tatsächlich akzidentell ausgeprägte oder unwesentliche Befähigungen, die „normale“ Mitglieder der Spezies typischerweise aufweisen, statusverleihend sind, sondern die für die menschliche Natur konstitutive Veranlagung zur Ausbildung dieser Befähigungen maßgeblich ist. Die Veranlagung zur Ausbildung von rationalem und moralischem Denken ist nach der substanzbasierten Sichtweise explizit nicht ein „unwesentliches“ oder lediglich „typisches“ Charakteristikum, wie beispielsweise eine bestimmte Pigmentierung der Haut, sondern ein konstituierender und damit wesentlicher Bestandteil der menschlichen Natur, der allen menschlichen Wesen gemeinsam ist. Dies wird unter anderem daran ersichtlich, dass jeder Mensch in Abwesenheit von schädigenden Einflüssen, welche die Entfaltung dieser rationalen und moralischen Befähigungen vermindern, blockieren oder gar zerstören, sich zu einem moralisch verantwortlichen Subjekt entwickeln wird, und sein Gedeihen und damit die Grundlage für ein gelingendes Leben entscheidend durch den Gebrauch dieser Befähigungen bestimmt wird. Um diesen Sachverhalt zu verdeutlichen, ist vielleicht der folgende Vergleich hilfreich: Ein männlicher oder weiblicher Mensch bleibt auch dann ein geschlechtliches Wesen, wenn sein Vermögen zur Ausbildung von Fortpflanzungsorganen durch schädigende Einflüsse nahezu vollständig blockiert oder gar zerstört ist und die Fortpflanzung damit unmöglich wird. Ebenso bleibt ein Mensch ein rationales und moralisches Wesen mit einer RLU-Würde, selbst wenn die Ausbildung des zur Ausübung dieser Fähigkeiten notwendigen Gehirns nahezu vollständig unterbunden ist, z. B. aufgrund einer Anenzephalie, die beispielsweise durch einen Gendefekt oder einen Folsäuremangel im Frühstadium der Schwangerschaft verursacht werden kann.

---

<sup>161</sup> Jeff McMahan, *Our Fellow Creatures*, in: *The Journal of Ethics* 9 (2005), S. 353-380, hier S. 357-358, meine Übers.

Ein weiteres Problem bzw. Dilemma für die These, dass die Spezieszugehörigkeit in moralischer Hinsicht relevant ist, ergibt sich nach Auffassung von McMahan aus der prinzipiellen Möglichkeit der Existenz von Wesen in einem transgenetischen Spektrum.

„Individuen am einen Ende des Spektrums mit nur einem winzigen Anteil an menschlichen Genen sind eindeutig Schimpansen; diejenigen am anderen Ende mit nur einem winzigen Anteil an Schimpansengenomen sind eindeutig Menschen. Die relevante Frage ist, ob der moralische Status eines beliebigen Individuums im Spektrum davon abhängt, ob es einen ausreichend hohen Anteil an menschlichen Genen hat, um als Mitglied der menschlichen Spezies zu gelten.“<sup>162</sup>

McMahan meint, dass, wenn wir die Auffassung vertreten, dass die Zugehörigkeit zur Spezies Mensch eine binäre Angelegenheit ist, dann daraus zu folgen scheint, dass ein Wesen mit einem hohen Anteil an Schimpansengenomen (z. B., wenn dieser Anteil über 50 % liegt), aber mit einem Gehirn, welches die Fähigkeiten eines gesunden ausgewachsenen Menschen aufweist, kein Wesen mit einer RLU-Würde sein kann, was offensichtlich inakzeptabel erscheint. Doch wenn wir stattdessen annehmen, dass das Menschsein eine Frage des Grades ist, dann scheint wiederum der Gleichheitsgrundsatz keine Gültigkeit zu haben, da alle Wesen im von McMahan beschriebenen genetischen Spektrum nicht in gleicher Weise Menschen sind und somit auch kein gleichwertiges Recht auf Leben haben können.

Abgesehen davon, dass die Züchtung solcher Wesen nochmals separate grundlegende moralische Fragen und Probleme aufwirft, scheint mir dieser Einwand kein prinzipielles Problem für die substanzbasierte Sichtweise darzustellen. Die These ist nicht, dass ein Wesen in erster Linie ein bestimmtes Genom aufweisen muss, um als Mitglied der moralischen Gemeinschaft angesehen werden zu können. Es ist hingegen die für die speziesspezifische Natur konstitutive

---

<sup>162</sup> Jeff McMahan, Infanticide, in: *Utilitas* 19 (2007), S.131-159, hier S. 146-147, meine Übers.

Veranlagung eines Organismus, zu einem moralisch handelnden Subjekt heranzureifen, die in moralischer Hinsicht statusverleihend ist. Um daher den moralischen Status eines Wesens in einem genetischen Spektrum bestimmen zu können und damit die Frage beantworten zu können, ob ein solches Wesen eine rationale Natur besitzt, müssten wir beobachten, welche Fähigkeiten in dieser Hinsicht gesunde ausgewachsene Mitglieder dieser Spezies aufweisen. Solange wir darüber keine belastbare Aussage treffen können und es prinzipiell möglich ist, dass solche Wesen eine rationale Natur und damit die Fähigkeit für moralisches Handeln besitzen, sollten wir diesen Wesen denselben Schutz wie allen anderen Menschen zukommen lassen.

#### **(5.3.4) Ist ein intrinsisches von einem extrinsischen Potenzial abgrenzbar?**

Der dritte Einwand von McMahan stellt die grundsätzliche Unterscheidung zwischen intrinsischem und extrinsischem Potenzial in Frage.

„Im paradigmatischen Fall der inneren Ausrichtung oder des intrinsischen Potenzials ist alles, was von außen für die Verwirklichung des Potenzials benötigt wird, Nahrung, Flüssigkeitszufuhr, Beherbergung und so weiter. Aber es gibt dann ein Spektrum möglicher Fälle, in denen in jedem aufeinanderfolgenden Fall nur ein wenig mehr von außen benötigt wird, damit ein Individuum eine rationale Natur entwickelt. Es gibt keine Schwelle, die eine scharfe Trennung zwischen Fällen von intrinsischem und extrinsischem Potenzial markiert.“<sup>163</sup>

Dieser Einwand bringt die grundlegenden metaphysischen Unterschiede der hier diskutierten Konzepte am deutlichsten zum Vorschein. Der entscheidende Punkt hierbei ist, dass entsprechend der von mir vorgestellten Sichtweise Substanzen und damit insbesondere biologische Organismen keine akzidentellen Aggregate sind. Dies bedeutet, dass sie nicht lediglich eine willkürliche

---

<sup>163</sup> Jeff McMahan, Challenges to Human Equality, in: The Journal of Ethics 12 (2008), S. 81-104, hier S. 92, meine Übers.

Zusammensetzung aus letzten kleinsten Partikeln mit mathematisch quantifizierbaren Merkmalen sind, aus denen durch bestimmte externe rein wirkkausale Prozesse größere Komplexe entstehen.

Grundlegend für die Ontologie der hier zu Grunde liegenden weitgehend aristotelischen Konzeption ist hingegen, dass alle materiellen Entitäten und somit auch alle Lebewesen einschließlich des Menschen eine Komposition aus Materie und Form sind. Materie und Form sind hierbei selbst keine eigenständigen Entitäten oder Substanzen wie ein Atom, ein Molekül oder ein sonstiges materielles Objekt, sondern Bestandteile im Sinne eines konstituierenden Verbundes im Aufbau von allen existierenden materiellen Entitäten. Während die Form das organisierende Prinzip (Akt) einer substantiellen Entität umfasst, ist die Materie das dadurch organisierte Prinzip (Potenz) bzw. dasjenige, was durch die Form zur Einheit bestimmt wird.

Ausgangspunkt dieser Konzeption ist der Sachverhalt, dass jede Entität, die aus Teilen besteht, zur Begründung und Erklärung ihrer Einheit ein organisierendes Prinzip benötigt, welches aus der Vielfalt der Bestandteile eine Einheit formt, und es ist dieses Prinzip, welches bei dieser Konzeption als „Form“ bezeichnet wird. Die Form ist somit dasjenige, was das Wesen bzw. die Natur jeder Entität bestimmt – einschließlich lebender Organismen. Die Form begründet dabei nicht nur oder gar primär die äußere Gestalt, sondern das gesamte Wesen bzw. die Natur einer Entität mit allen ihren materiellen sowie möglicherweise auch immateriellen Eigenschaften und Befähigungen. Sie ist demnach ein abstraktes, universelles, unteilbares und irreduzibles Prinzip, das die rein materielle Sphäre bezüglich der Eigenschaften und Befähigungen einer Substanz prinzipiell auch transzendieren kann.

Wenn ein biologischer Organismus daher nicht lediglich eine akzidentelle Ansammlung einzelner existierender Teile ist, sondern, wie hier beschrieben, eine eigenständige substantielle Form besitzt, die den einzelnen Bestandteilen ontologisch vorgeordnet ist, dann ist es metaphysisch unmöglich, dass ein solches substantielles Wesen graduell zu existieren beginnt und dabei ein extrinsisches Potenzial schrittweise in ein intrinsisches Potenzial übergeht. Ein Artefakt wie ein

Tisch oder eine Uhr kann durch das Hinzufügen einzelner Teile tatsächlich auf diese Weise schrittweise entstehen. Die Entstehung eines neuen menschlichen Organismus und damit eines substantiellen Wesens mit der konstitutiven Veranlagung zur Ausbildung von rationalen und moralischen Befähigungen markiert hingegen eine scharfe Trennlinie. Die Genese eines solchen substantiell neuen Wesens kann nicht allmählich erfolgen, sondern muss auf ein singuläres Ereignis zurückgeführt werden – selbst wenn wir dieses, wie bereits im ersten Teil ausgeführt, nicht mathematisch punktuell definieren und erfassen können. Durch das von McMahan beschriebene Vorgehen lässt sich daher weder ein biologischer Organismus noch irgendeine andere substantielle Entität erzeugen.

Abschließend möchte ich die Auswirkungen dieser theoretischen Überlegungen nochmals anhand eines hypothetischen Beispiels aufzeigen. Dazu greife ich ein weiteres Gedankenexperiment von McMahan auf, bei dem durch genetische Manipulation aus einem Schimpansen ein „Superschimpanse“ mit rationalen Befähigungen wird.<sup>164</sup> Dabei wird diese Transformation in meinem Beispiel durch das Serum aus Tooleys Gedankenexperiment, auf das ich mich zuvor bereits bezogen habe, herbeigeführt. Das Serum muss hierzu in 100 einzelne Dosen aufgeteilt werden, die dem Schimpansen nacheinander verabreicht werden. Sobald daher die 100. Injektion erfolgt ist, beginnt der Schimpanse die entsprechenden physischen und mentalen Befähigungen für rationales Denken auszubilden.

Unter der Annahme, dass ein solches Szenario möglich wäre und ohne näher auf weitere moralische Probleme in diesem Zusammenhang einzugehen, würde sich hier auf Grundlage der substanzbasierten Konzeption durch die letzte Injektion eine substantielle Veränderung der Natur des Schimpansen ereignen und damit ein neues Wesen mit einer rationalen Natur entstehen, welches nicht mehr mit dem Schimpansen identisch ist, auch wenn dies äußerlich (noch) nicht sichtbar wäre. Entgegen der Auffassung von Tooley und McMahan<sup>165</sup> bin ich daher nicht der Meinung, dass es moralisch zulässig wäre, dieses Wesen unmittelbar

---

<sup>164</sup> Vgl. Jeff McMahan, *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*, Oxford, 2002, S. 146-149.

<sup>165</sup> Vgl. Jeff McMahan, *Challenges to Human Equality*, in: *The Journal of Ethics* 12 (2008), S. 81-104.

nach der letzten Injektion und damit nach der erfolgten Transformation in ein Wesen mit einer rationalen Natur zu töten oder diesen Vorgang einfach wieder rückgängig zu machen. Der Grund dafür ist schlicht der, dass der Schimpanse nach der Verabreichung der letzten Injektion aufhört zu existieren und ein neues Wesen mit einer rationalen Natur zu existieren beginnt. Ihm kommen damit dieselben Schutzrechte wie allen anderen rationalen Wesen zu und es ist lediglich eine Frage der Zeit und lebensfreundlicher Umweltbedingungen, bis dieses neue Wesen die entsprechenden Fähigkeiten unmittelbar ausüben kann.

McMahan und Tooley hingegen kommen zu ihrer Beurteilung dieses Sachverhalts dadurch, weil für sie nur tatsächlich ausgeprägte moralisch relevante Befähigungen statusverleihend sind und es zudem unmittelbar nach der letzten Injektion äußerlich den Anschein hat, dass wir nach wie vor denselben „normalen“ Schimpansen vor uns haben wie zuvor. Auf Grundlage der substanzbasierten Sicht ist dies aus den genannten Gründen jedoch ein Trugschluss. Genauso wie dieses Wesen entgegen seinem Erscheinungsbild nicht lediglich ein „normaler Schimpanse“ ist, ist eine menschliche Zygote oder ein früher Embryo nicht lediglich ein „organischer Zellhaufen“. Beide sind ein individuelles Wesen mit einer rationalen Natur, das damit zur moralischen Gemeinschaft gehört und denen somit dieselben Schutzrechte wie allen anderen Mitgliedern dieser Gemeinschaft zukommen.

### **(5.3.5) Feuer in der Kinderwunschlinik**

Ein letzter häufig vorgebrachter Einwand gegen die moralischen Schlussfolgerungen aus der substanzbasierten Sichtweise geht auf ein Gedankenexperiment zurück, welches u. a. durch den Philosophen Michael Sandel Popularität erlangt hat.<sup>166</sup> Stellen Sie sich dazu folgendes Szenario vor: Sie befinden sich in einer Kinderwunschlinik, in der ein Feuer ausgebrochen ist. Die Flammen haben Sie bereits so weit eingekreist, dass nur noch zwei sich jeweils ausschließende Fluchtmöglichkeiten bestehen. Sie können entweder die Tür zu Ihrer Linken wählen und auf Ihrem Weg nach draußen ein fünfjähriges Kind retten oder Sie wählen die Tür

---

<sup>166</sup> Vgl. Michael J. Sandel, *The ethical Implications of Human Cloning*, in: *Perspectives in Biology and Medicine* 48 (2005), S. 241-247.

zu Ihrer Rechten, was Ihnen die Rettung von zehn tiefgekühlten Embryonen ermöglicht, die später in eine Gebärmutter eingesetzt werden könnten.

Aufgrund der Tatsache, dass ein Großteil das fünfjährige Kind retten würde und vielleicht sogar eine Verpflichtung darin sieht, so zu handeln, wird dann die normative Schlussfolgerung gezogen, dass die Embryonen nicht denselben moralischen Status wie das fünfjährige Kind haben können und es somit ungerechtfertigt erscheint, einer Zygote oder auch einem Embryo Personsein und damit eine RLU-Würde zuzuschreiben. Oder anders ausgedrückt: Würde den zehn Embryonen tatsächlich der gleiche moralische Status wie dem fünfjährigen Kind zukommen, dann gibt es möglicherweise sogar eine Verpflichtung zur Rettung der Embryonen, da dadurch offenkundig mehr Menschen mit einem Recht auf Leben gerettet werden könnten.

Das Argument von Sandel kann somit folgendermaßen formuliert werden:

**(P1)** Wenn ein Embryo eine Person mit einer RLU-Würde ist, dann ist es beim Ausbruch eines Feuers in einer Kinderwunschlinik verpflichtend, zehn Embryonen anstatt eines fünfjährigen Kindes zu retten, sofern wir entweder die Embryonen oder das Kind retten können.

**(P2)** Es ist nicht verpflichtend, die zehn Embryonen zu retten.

**(S1)** Ein Embryo ist keine Person mit einer RLU-Würde.

Auf den ersten Blick scheint dieses Gedankenexperiment starke Überzeugungskraft zu besitzen. Ich halte die erste Prämisse in Sandels Argument jedoch aus mehreren Gründen für falsch. Das erste Problem sehe ich darin, dass das Szenario unterbestimmt ist und genau dadurch auf eine spezifische Schlussfolgerung abzielt. Es ist beispielsweise unklar, ob die Embryonen überhaupt und mit welchem Erfolg in eine Gebärmutter transferiert werden können und wie hoch deren Überlebenschance generell ist. Auch der Gesundheitszustand des geborenen Kindes und ob es bei Bewusstsein ist oder nicht, wird nicht näher erläutert. Um zu

verdeutlichen, weshalb ich diese Faktoren durchaus für relevant erachte, möchte ich zunächst zwei Abwandlungen dieses Gedankenexperiments vorstellen und anschließend diskutieren, welche Schlussfolgerungen daraus gezogen werden können.

Stellen Sie sich vor, dass anstatt der kryokonservierten Embryonen nebenan Ihre nachweislich irreversibel hirntote aber noch am Leben gehaltene Frau liegt, die sich in der 9. Schwangerschaftswoche mit Ihrem Kind befindet (das Kind ist damit ebenfalls noch in der Embryonalphase). Aufgrund der guten medizinischen Versorgung liegt die Wahrscheinlichkeit für eine Lebendgeburt zudem bei nahezu 100 %. Im zweiten Szenario stellt sich der Sachverhalt so dar, dass das geborene Kind aufgrund einer schweren Erkrankung nur noch wenige Stunden zu leben und bereits das Bewusstsein verloren hat. Die Embryonen hingegen sind völlig gesund und können nach ihrer Rettung erfolgreich einzeln in die Gebärmutter ihrer Mütter, die bereits sehnlichst darauf warten, überführt und ebenfalls mit einer Wahrscheinlichkeit von nahezu 100 % erfolgreich ausgetragen werden (die Frage, ob eine IVF-Behandlung an sich eine moralisch legitime Option sein kann, klammere ich hier bewusst aus).

Unabhängig davon, wie man diese zwei Situationen schlussendlich bewertet, halte ich es jedenfalls, im Gegensatz beispielsweise zur Sichtweise des Rechtsphilosophen Reinhard Merkel, keineswegs für selbstverständlich, dass geborene Menschen grundsätzlich Embryonen bei einer Rettung vorgezogen werden müssen oder Letztere gar vorsätzlich getötet werden müssten(!), wenn dadurch ein geborener Mensch gerettet werden kann<sup>167</sup>. Das Gedankenexperiment kann zudem auch so abgewandelt werden, dass ausschließlich geborene Menschen betroffen sind. Fragen Sie sich dazu einfach selbst, wie viele geborene Kinder sich in einem der Räume befinden müssten, sodass Sie von der Rettung Ihres eigenen fünfjährigen Kindes absehen würden. Sehen Sie tatsächlich eine Verpflichtung

---

<sup>167</sup> Vgl. Reinhard Merkel, *Contra Speziesargument: Zum normativen Status des Embryos und zum Schutz der Ethik gegen ihre biologistische Degradierung*, in: Gregor Damschen (Hg.)/Dieter Schönecker (Hg.), *Der moralische Status menschlicher Embryonen: Pro und contra Spezies-, Kontinuums-, Identitäts- und Potentialitätsargument*, Berlin/New York, 2003, S. 35-58, hier S. 52-55.

dazu, Ihr eigenes Kind verbrennen zu lassen, sofern Sie dadurch zwei fremde Kinder retten könnten? Mir sind jedenfalls weder Mütter noch Väter bekannt, die sich in diesem Fall dazu verpflichtet sehen würden, das eigene Kind verbrennen zu lassen.

Der entscheidende Faktor hierbei ist, dass es sich bei allen diesen Szenarien um eine Triage-Situation handelt, bei der eine Vielzahl von situativen Faktoren und auch individuelle Verpflichtungen eine Rolle spielen. Gerade weil niemand ein absolutes Recht auf Rettung hat und Menschenleben nicht gegeneinander aufgewogen werden können, scheint es mir hier generell durchaus einen persönlichen Ermessensspielraum zu geben. Daher kann uns diese Form des Gedankenexperiments prinzipiell auch keine Einsicht bezüglich des moralischen Status der jeweils betroffenen Menschen liefern – egal, in welchem Entwicklungsstadium sie sich befinden oder wie es um ihre Gesundheit bestellt ist. Nur weil ich bei einer Rettung meinem eigenen Kind immer den Vorzug vor fremden Kindern gebe oder eher zehn gesunde Embryonen anstatt eines todkranken geborenen Kindes retten würde, bedeutet dies sicher nicht, dass die nicht geretteten Menschen einen geringeren Wert haben oder gar getötet werden dürfen.

Das Recht auf Leben impliziert zweifellos das Recht, nicht absichtlich getötet zu werden. Es beinhaltet jedoch nicht das Recht, unter allen Umständen von jeder Person gerettet zu werden (warum dies so ist, werde ich im nächsten Teil ausführlicher begründen). Es ist daher eine Sache, sich in einer tragischen Situation zu befinden, in der nur Embryonen oder irgendjemand anderes gerettet werden kann, jedoch eine völlig andere, menschliche Embryonen, z. B. durch eine Abtreibung oder in der Forschung, absichtlich zum Nutzen Dritter zu töten.<sup>168</sup>

#### **(5.4) Die Kontroverse um den Personenbegriff**

Wenn über eine Sache in der Diskussion Einigkeit besteht, dann sicherlich darüber, dass der Personenbegriff und die Voraussetzungen zur Gewährung von

---

<sup>168</sup> Vgl. Gregor Damschen/Dieter Schönecker, *Saving Seven Embryos or Saving One Child?* Michael Sandel on the Moral Status of Human Embryos, in: *Journal of Philosophical Research* 32 (Ethics and the Life Sciences) (2007), S. 239-245, hier S. 243-244.

Schutzrechten nach wie vor umstritten sind und es aktuell nicht absehbar ist, ob sich eine Sichtweise langfristig durchsetzen wird.

Weshalb eine substanzbasierte Konzeption bisher keine größere Akzeptanz gefunden hat, ist einerseits sicher dem gesellschaftlich nach wie vor sehr stark ausgeprägten Interesse geschuldet, einen Schwangerschaftsabbruch zumindest als eine Form der „Notfallverhütung“ in Anspruch nehmen zu können, und ohne ein grundsätzliches Umdenken in der Sexualethik wird sich an dieser Haltung vermutlich auch nichts ändern. Andererseits liegt dies aber wahrscheinlich auch daran, dass diese Position nur wenig bekannt ist und es vielen Menschen zumindest auf den ersten Blick intuitiv nicht einleuchtet, dass das Töten einer Zygote oder eines frühen Embryos ein ernsthaftes Unrecht sein soll. Da diese Intuition höchstwahrscheinlich mit das größte Hindernis bezüglich der Annahme der substanzbasierten Konzeption ist, möchte ich hierzu abschließend nochmals zwei Überlegungen aus den vergangenen zwei Kapiteln zusammenfassen.

Mein erster Punkt hierzu ist, dass unsere Intuitionen zwar bei der Entdeckung moralischer Prinzipien wichtig sind, diese jedoch unabhängig davon rational begründet und gerechtfertigt werden müssen. Aus der Tatsache, dass beispielsweise die meisten Menschen vom Tod einer 15-jährigen Nachbarin emotional deutlich mehr betroffen sind und dieser Tod ihnen sehr viel tragischer erscheint als der eines 95-jährigen Nachbarn, kann offensichtlich nicht gefolgert werden, dass diesen beiden Menschen nicht die gleiche Würde und die gleichen Schutzrechte zukommen. Das Maß der Betroffenheit über den Tod eines Lebewesens scheint mir jedenfalls kein geeigneter Indikator oder gar eine zulässige Begründung dafür zu sein, ob diesem ein Recht auf Leben zukommt oder nicht. Analog zu einer Situation wie dieser habe ich zudem in Kapitel 4.5 näher ausgeführt, wie die unterschiedlichen Intuitionen im Vergleich zwischen einem Früh- und Spätabbruch sowie einem frühen und späten natürlichen Tod eines ungeborenen Menschen erklärt werden können, und weshalb diese Faktoren keinen Einfluss auf die Würde und das Recht auf Leben haben. Intuitiv scheint es zwar beispielsweise eine enge Verbindung zwischen Bewusstsein und Personsein zu geben, da entsprechend unserer täglichen Erfahrung Personen normalerweise ein Bewusstsein

haben oder in Kürze haben werden. Nach eingehender Reflexion über diese Beziehung hat sich jedoch gezeigt, dass bereits eine intrinsische Veranlagung für rationales Bewusstsein als hinreichend für Personsein angesehen werden kann – egal wie unmittelbar verfügbar oder latent ausgeprägt diese Befähigung ist. Für die Unrechtmäßigkeit des Tötens scheint unmittelbar vorhandenes Bewusstsein jedenfalls keine entscheidende Rolle zu spielen. Wenn Sie sich beispielsweise aufgrund eines Unfalls in einem neunmonatigen Koma befinden, danach ohne Ihre bisherigen Erinnerungen sowie erlernten Fähigkeiten erwachen und es trotzdem ein schwerwiegendes Unrecht wäre, Sie aufgrund dieser Umstände im temporären Koma zu töten und Ihre Organe zu entnehmen, weshalb sollte dies dann nicht auch für Embryonen gelten, die sich in dieser Hinsicht in der exakt gleichen Situation befinden?

Zweitens haben alle hier diskutierten Positionen Konsequenzen, die den Intuitionen der meisten Menschen mehr oder weniger stark widersprechen. Man kann dem Problem kontraintuitiver Konsequenzen also nicht dadurch entgehen, dass man die substanzbasierte Auffassung ablehnt – im Gegenteil. Es mag zwar für viele Menschen auf den ersten Blick nicht unmittelbar einsichtig sein, warum Zygote, Embryo oder Fötus das gleiche Recht auf Leben haben sollen wie z. B. Sie oder ich, und ich kann auch verstehen, warum viele Menschen so empfinden. Aber dies scheint mir angesichts der kontraintuitiven Implikationen der hier diskutierten funktionalen Konzepte ein geringes Problem zu sein. Denn wie ich in Kapitel 4 gezeigt habe, legitimieren diese Ansätze prinzipiell auch Infantizid, die Tötung mancher geistig schwer geschädigter und sogar reversibel komatöser Menschen bis hin zur Züchtung „glücklicher Arbeitssklaven“ oder „anenzephaler Organersatzteillager“. Wer daher Personsein auf der Basis funktionaler Konzepte begründen und auf dieser Grundlage für ein Recht auf Abtreibung argumentieren will, muss zumindest einige dieser nicht nur äußerst kontraintuitiven, sondern auch moralisch problematischen und meines Erachtens inakzeptablen Konsequenzen akzeptieren. Allein dieser Umstand reicht meiner Ansicht nach aus, um diese funktionalen Konzepte als moralisch unhaltbar einzustufen und abzulehnen. Abgesehen davon habe ich argumentiert, dass sich ein Recht auf Leben für alle Menschen

rational begründen und verteidigen lässt und dass die substanzbasierte Sichtweise die Probleme funktionaler Konzepte vollständig vermeidet. Auch wenn der Personenbegriff daher nicht zweifelsfrei und zur Zufriedenheit aller geklärt werden kann, gibt es, wie hier wiederholt dargelegt, sehr gute Gründe, einer substanzbasierten Konzeption den Vorzug zu geben.

Um der Problematik des Personenbegriffs bei der Frage nach der Zulässigkeit eines Schwangerschaftsabbruchs zu entgehen, wird im gegenwärtigen Diskurs daher noch ein weiteres zentrales Argument vorgebracht. Dieses klammert die Frage nach dem Personsein bewusst aus und beruft sich stattdessen ausschließlich auf das Recht auf körperliche Selbstbestimmung und Unversehrtheit der schwangeren Frau. Auf dieses Argument möchte ich abschließend näher eingehen.

## (6) Gibt es Umstände, die das absichtliche Töten einer unschuldigen Person rechtfertigen können?

Einer der vielleicht bekanntesten Aufsätze in der Philosophie des 20. Jahrhunderts ist ein Beitrag zur Debatte um die Legalisierung von Schwangerschaftsabbrüchen. Er trägt den Titel „A Defense of Abortion“ und stammt von der Philosophin Judith Jarvis Thomson (1929-2020), die ihn 1971 in der Zeitschrift *Philosophy & Public Affairs* veröffentlichte. Das Besondere an diesem Aufsatz ist, dass Thomson hier einen völlig neuen Aspekt in die Auseinandersetzung eingebracht hat, indem sie eine ihrer Auffassung nach zentrale kontroverse Behauptung der Gegenseite für das Argument zugesteht. Sie versucht, anhand verschiedener Analogieargumente aufzuzeigen, dass selbst unter der Annahme, dass der ungeborene Mensch ab der Empfängnis eine Person mit einem Recht auf Leben ist, ein Schwangerschaftsabbruch zumindest unter juristischen Gesichtspunkten prinzipiell erlaubt sein sollte. Nachfolgend werde ich mich auf die bekannteste der von ihr angeführten Analogien beschränken. Thomson stellt uns in ihrem Aufsatz folgendes Szenario vor Augen:

„Sie wachen eines Morgens auf und finden sich mit einem bewusstlosen berühmten Violinisten zusammen in einem Bett. Es wurde festgestellt, dass er ein tödliches Nierenleiden hat, und die ‚Gesellschaft der Musikliebhaber‘ ist nach Prüfung aller verfügbaren medizinischen Unterlagen zu der Überzeugung gelangt, dass nur Sie die richtige Blutgruppe haben, um ihm helfen zu können. Die Mitglieder dieser Gesellschaft haben Sie deshalb entführt und gestern Abend Ihren Blutkreislauf an den des Violinisten angeschlossen, sodass Ihre Nieren dazu verwendet werden können, Gifte aus seinem und Ihrem Blut zu filtern. Der Direktor des Krankenhauses eröffnet Ihnen jetzt dazu Folgendes: ‚Hören Sie, es tut uns leid, dass die Gesellschaft der Musikliebhaber Ihnen das angetan hat. Wir Ärzte hätten das nie erlaubt, wenn wir davon gewusst hätten. Ungeachtet dessen haben sie es trotzdem getan

und der Violinist ist jetzt an Sie angeschlossen. Sich von seinem Blutkreislauf zu trennen, hieße, ihn zu töten. Aber seien sie unbesorgt. Sie müssen nur neun Monate hier ausharren. Bis dahin wird er sich von seinem Leiden erholt haben und kann sicher von Ihnen getrennt werden.' Ist es moralisch geboten, dass Sie diese Situation akzeptieren? Zweifellos wäre es sehr freundlich von Ihnen, wenn Sie dies tun würden. Aber sind Sie verpflichtet, diese Umstände zu akzeptieren? Was wäre, wenn es nicht neun Monate, sondern neun Jahre wären? Oder noch länger? Was, wenn der Direktor des Krankenhauses sagt: ‚Pech gehabt. Sie mögen zu Recht verärgert sein, aber jetzt müssen Sie zusammen mit dem Violinisten an Ihrer Seite für den Rest Ihres Lebens im Bett bleiben. Denn bedenken Sie: Alle Menschen haben ein Recht auf Leben und Violinisten sind Personen. Zugegeben, Sie haben das Recht zu entscheiden, was in und mit Ihrem Körper geschieht. Aber das Recht einer Person auf Leben wiegt schwerer als Ihr Recht, darüber zu entscheiden, was in und mit Ihrem Körper geschieht. Deshalb dürfen Sie sich nicht von ihm trennen.' Ich kann mir vorstellen, dass Sie dies als höchst empörend empfinden würden.“<sup>169</sup>

Für Thomson steht außer Frage, dass Sie das Recht haben, die Verbindung zum Violinisten zu trennen. Für sie handelt es sich hierbei jedoch *nicht* um einen Konflikt zwischen dem Recht auf Leben und dem Recht auf körperliche Selbstbestimmung und Integrität.<sup>170</sup> Denn durch die Trennung wird nach Auffassung von Thomson das Recht auf Leben des Violinisten nicht verletzt. Dieser hat zwar unbezweifelbar ein solches Recht, aber dieses beinhaltet oder impliziert ihrer Meinung nach nicht das Recht zur Nutzung oder gar anhaltenden Nutzung eines anderen Körpers, um dadurch am Leben erhalten zu werden.

---

<sup>169</sup> Judith Jarvis Thomson, A Defense of Abortion, in: Philosophy & Public Affairs 1 (1971), S.47-66, hier S. 48-49, meine Übers.

<sup>170</sup> Dieser Sachverhalt wird auch von manchen Kritikern des Arguments nicht adäquat berücksichtigt.

„Ich argumentiere nur, dass ein Recht auf Leben weder ein Recht auf die Nutzung des Körpers einer anderen Person noch ein Recht auf die Erlaubnis zur anhaltenden Nutzung des Körpers dieser Person garantiert – selbst wenn man ihn für den Erhalt des eigenen Lebens braucht. Das Recht auf Leben wird den Gegnern des Rechts auf einen Schwangerschaftsabbruch somit nicht auf die sehr einfache und klare Weise helfen, wie sie es möglicherweise gedacht haben.“<sup>171</sup>

Auf diesen Sachverhalt weist auch der Philosoph David Boonin hin, der das Argument von Thomson gegen diverse Einwände verteidigt.

„Thomsons Behauptung ist exakt jene, dass es in dem von ihr vorgestellten Fall keinen solchen Konflikt zwischen diesen beiden Rechten gibt bzw. dass die Trennung der Verbindung zum Violinisten dessen Recht auf Leben gar nicht erst verletzt. Auch wenn er ein Recht auf Leben hat, hat er kein Recht, Ihre Nieren zu benutzen. Wenn Sie sich also von ihm trennen, tun Sie nichts, was mit seinem Recht auf Leben in Konflikt steht – selbst wenn Sie dadurch in einer Weise handeln, die seinen Tod herbeiführt. Die Lehre der Geschichte ist nicht, dass es manchmal zulässig ist, dass Sie das Recht des Violinisten auf Leben verletzen dürfen, sondern dass das Recht des Violinisten auf Leben nicht das Recht einschließt oder beinhaltet, alles das zu nutzen oder dauerhaft zu nutzen, was dazu nötig ist, dass er weiterleben kann.“<sup>172</sup>

Wenn der ungeborene Mensch somit ein Recht auf Leben hat und dieses tatsächlich im Konflikt mit dem Recht auf körperliche Selbstbestimmung der Frau steht, dann würde wohl auch für Thomson und Boonin das Recht auf Leben über diesem Recht stehen. Ihr Punkt ist jedoch, dass selbst wenn man für das Argument

---

<sup>171</sup> Judith Jarvis Thomson, A Defense of Abortion, in: Philosophy & Public Affairs 1 (1971), S. 47-66, hier S. 56, meine Übers.

<sup>172</sup> David Boonin, A Defense of Abortion, Cambridge, 2002, S. 137, meine Übers.

dem ungeborenen Menschen ein Recht auf Leben zugesteht, dieses Recht nicht das Recht zur Nutzung oder gar anhaltenden Nutzung des Körpers oder der Organe im Körper der Frau ohne deren explizite Zustimmung beinhaltet, um dadurch am Leben erhalten zu werden. Nach Ansicht von Thomson und Boonin hat die schwangere Frau zwar in der Regel dem Geschlechtsverkehr zugestimmt, jedoch damit nicht unbedingt einer Schwangerschaft, sofern sie zumindest aktuell keine Kinder bekommen möchte und „Gegenmaßnahmen“ zur Vermeidung einer Schwangerschaft ergriffen hat. Ihrer Auffassung nach folgt aus Geschlechtsverkehr mit der Absicht, sich zu vergnügen, nicht, dass der dadurch entstandene Mensch ein Recht darauf hat, den Körper der Frau ohne deren explizite Zustimmung zu nutzen. Bei einem Schwangerschaftsabbruch wird nach Auffassung von Thomson somit das Recht auf Leben des ungeborenen Menschen nicht verletzt, selbst wenn absehbar war, dass durch den einvernehmlichen Geschlechtsverkehr ein Mensch entstehen kann, der für sein Überleben auf die Nutzung des Körpers der Frau angewiesen ist, und dessen Leben durch die Trennung davon beendet wird.

David Boonin führt zur Verteidigung dieses Arguments weitere Gedankenexperimente an, die seiner Ansicht nach aufzeigen, dass von einer Frau rechtlich nicht verlangt werden kann, eine Schwangerschaft auszutragen. Der ungeborene Mensch hat nach Auffassung von Boonin u. a. deshalb keinen rechtlichen Anspruch auf die Nutzung des Körpers oder der Organe im Körper der Frau, da eine Frau, selbst wenn andernfalls ihr Kind verstirbt, offensichtlich auch nicht zu einer Organspende gezwungen werden kann. Seiner Auffassung nach kann z. B. auch der Vater nicht zu einer mit einer Schwangerschaft vergleichbaren Prozedur verpflichtet werden, um dadurch das Leben seines Kindes zu retten.

„Nehmen wir zum Beispiel an, dass der Vater ein Verfahren, das fast identisch mit einer Schwangerschaft ist, über sich ergehen lassen muss, damit das Kind überleben kann. [...] Er muss sich eine Pseudozygote implantieren lassen und diese sich zu einem Pseudoembryo und dann zu einem Pseudofötus entwickeln lassen, bevor er sie in einer Art

und Weise „zur Welt bringt“, die einer normalen Geburt so nahe wie möglich kommt, um anschließend aus diesem Wesen ein lebensrettendes synthetisches Medikament zu extrahieren und dem Kind verabreichen zu können. Es versteht sich von selbst, dass kein Gericht ihm ein solches Verfahren auferlegen würde. [...] Oder nehmen wir in einem etwas weniger bizarren Szenario an, dass der Vater sich einer schmerzhaften Serie von Knochenmarkstransplantationen unterziehen oder sich eine seiner Nieren entfernen lassen müsste, um das Leben seines Kindes zu retten. Auch hier würde das Gesetz den Vater sicherlich nicht zu einer solchen Prozedur zwingen können.“<sup>173</sup>

Das Argument von Thomson und Boonin zur Legitimierung eines Schwangerschaftsabbruchs auf Grundlage der Annahme, dass der ungeborene Mensch eine Person ist, kann, in seiner meiner Einschätzung nach stärksten Form, somit folgendermaßen formuliert werden:

**(P1):** Jede Person hat ein Recht auf Leben.

**(P2):** Ungeborene Menschen sind Personen.<sup>174</sup>

**(S1):** Alle ungeborenen Menschen haben ein Recht auf Leben.

**(P3):** Jeder Mensch hat das Recht auf körperliche Selbstbestimmung und Integrität.

**(P4):** Kein Mensch hat einen juristischen Anspruch auf die Nutzung oder gar anhaltende Nutzung des Körpers bzw. der Organe eines anderen Menschen.

---

<sup>173</sup> David Boonin, A Defense of Abortion, Cambridge, 2002, S. 249-250, meine Übers.

<sup>174</sup> Von Thomson und Boonin für das Argument zugestanden.

**(S2):** Das Recht auf Leben eines ungeborenen Menschen schließt nicht den juristischen Anspruch zur Nutzung oder gar anhaltenden Nutzung des Körpers bzw. der Organe der Frau ein.

**(P5):** Ein Schwangerschaftsabbruch und damit der todbringende Entzug der Nutzung des Körpers bzw. der Organe der Frau, verletzt nicht das Recht auf Leben des ungeborenen Menschen.

**(S3):** Ein Schwangerschaftsabbruch und damit der todbringende Entzug der Nutzung des Körpers bzw. der Organe der Frau, sollte nicht juristisch verboten sein.

### **(6.1) Einwände gegen Thomsons Analogie-Argument**

Gegen das Argument von Thomson wurden inzwischen viele Einwände erhoben. Selbst unter jenen, die einen Schwangerschaftsabbruch und sogar Infantizid für legitim halten, wird dieses Argument sehr kontrovers diskutiert. Peter Singer hält die Schlussfolgerung von Thomson beispielsweise aus Gründen, die aus seiner konsequentialistischen Ethik resultieren, für verfehlt.<sup>175</sup> Die Philosophin Mary Anne Warren, die eine Abtreibung in allen neun Monaten einer Schwangerschaft für legitim hält, sieht die Analogie selbst mit diversen Modifikationen als ungeeignet an, um überzeugend für die Legitimierung eines Schwangerschaftsabbruchs argumentieren zu können.

„Sobald wir die Annahme zulassen, dass ein Fötus volle moralische Rechte hat, wird es zu einer äußerst komplexen und schwierigen Frage, ob und wann ein Schwangerschaftsabbruch gerechtfertigt ist. Daher kann uns die Thomson-Analogie nicht helfen, einen klaren und

---

<sup>175</sup> Vgl. Peter Singer, *Practical Ethics*, Cambridge, 3. Aufl. 2011, S. 148; Tyler John, *The Singer and the Violinist: When Pro-Abortion Ethicists Are Out of Tune*, in: *CedarEthics* 12 (2013), S. 13-19.

überzeugenden Beweis für die moralische Zulässigkeit eines Schwangerschaftsabbruchs zu erbringen.“<sup>176</sup>

Die Rechtswissenschaftlerin Kate Greasley lehnt das Argument wiederum aus Gründen ab, auf die ich noch detailliert zu sprechen kommen werde.

„Ich argumentierte, dass das Problem eines Schwangerschaftsabbruchs, wenn man die fötale Personalität zugesteht, nicht eine Frage der positiven Pflichten zur Rettung anderer ist, sondern der negativen Pflicht, sich ihrer Tötung zu enthalten. Da dies der Fall ist, scheitert die GS-These. [D .h., dass das Austragen einer Schwangerschaft keine Pflicht ist, sondern mit der freiwilligen Hilfeleistung im Gleichnis vom „barmherzigen Samariter“ vergleichbar ist; JG]“. <sup>177</sup>

Der Großteil der Einwände richtet sich jedoch nicht gegen die Schlussfolgerung von Thomson, sondern gegen die von ihr behauptete Analogie in Bezug auf eine Schwangerschaft. Wenn es daher in moralischer Hinsicht relevante Unterschiede zwischen der Situation mit dem Violinisten und einer Schwangerschaft gibt, dann ist die Schlussfolgerung nicht auf eine Schwangerschaft übertragbar und das Argument unzulässig. Die meiner Einschätzung nach wichtigsten Einwände werde ich daher nachfolgend vorstellen und bewerten.

### **(6.1.1) Erzwungene oder freiwillige Verbindung?**

Einer der meistgenannten Unterschiede ist, dass die Verbindung zum Violinisten erzwungen ist, während einer Schwangerschaft in der Regel einvernehmlicher Geschlechtsverkehr vorausgeht und es den Beteiligten bewusst war, dass aufgrund dieser Handlung ein hilfsbedürftiger Mensch entstehen kann. Die Verbindung zum Violinisten ist daher höchstens mit einer Schwangerschaft vergleichbar, die aus

---

<sup>176</sup> Mary Anne Warren, On the Moral and Legal Status of Abortion, in: The Monist 57 (1973), S. 43-61, hier S. 52, meine Übers.

<sup>177</sup> Kate Greasley, Arguments about Abortion: Personhood, Morality, and Law, Oxford, 2017, S. 57, meine Übers.

einer Vergewaltigung hervorgegangen ist. Thomson ist sich dieses Einwandes bewusst und präsentiert daher noch zwei weitere Analogien. Diese sollen verdeutlichen, dass ein Schwangerschaftsabbruch auch dann juristisch gerechtfertigt sein kann, wenn die Frau sich freiwillig, und allein mit der Absicht sich zu vergnügen, zum Geschlechtsverkehr entscheidet und somit bewusst zumindest in Kauf nimmt, dass dabei unbeabsichtigt ein Mensch entstehen kann. Auf diese Analogien werde ich jedoch nicht eingehen, da auch das Ausgangsargument so modifiziert werden kann, dass die Verbindung zum Violinisten durch Unachtsamkeit oder eine Fehleinschätzung zu Stande kommt.

Stellen Sie sich z. B. vor, Sie begeben sich beim Besuch eines Krankenhauses anstatt zur „Ambulanz für Magenspiegelungen“ versehentlich in die „Ambulanz für freiwillige Dialyse“, weil Sie die Beschilderung nicht richtig gelesen haben oder diese versehentlich vertauscht worden sind. Nachdem Sie aus der Kurznarkose aufwachen, stellen Sie mit Schrecken fest, dass Sie an den Violinisten angeschlossen sind. Oder nehmen wir an, dass Sie sich als einziger möglicher Spender gar freiwillig melden, um dem Violinisten zu helfen, und erst nach einiger Zeit feststellen, dass Ihnen die Unannehmlichkeiten doch zu groß sind oder sich z. B. wichtige familiäre Verpflichtungen ergeben. Dies käme offenkundig einer zunächst geplanten Schwangerschaft gleich, bei der die Frau jedoch die physischen und psychischen Belastungen im Verlauf als so einschneidend empfindet, dass sie die Schwangerschaft beenden möchte.<sup>178</sup> Ändert sich durch diese Modifikationen im Vergleich zum ursprünglichen Argument Ihr vermutetes Recht, sich vom Violinisten abzutrennen?

David Oderberg weist darauf hin, dass es im Kern nicht entscheidend zu sein scheint, ob es die „Schuld“ der Mutter ist, dass sie schwanger geworden ist. Es sieht auf den ersten Blick hingegen nach einem hohen Preis für Unwissenheit, Naivität oder die Nachlässigkeit des Augenblicks aus, dass man am Ende neun Monate lang an einen anderen Menschen angeschlossen ist. Wenn man somit tatsächlich unwissend ist oder übertrieben optimistische Vorstellungen davon hat,

---

<sup>178</sup> Vgl. David S. Oderberg, *Applied Ethics: A Non-Consequentialist Approach*, Hoboken (New Jersey), 2000, S. 24.

was eine Schwangerschaft mit sich bringt, kann dies wie eine ungerechtfertigte „Bestrafung“ einer unschuldigen Frau aussehen. Möglicherweise kann das Gedankenexperiment, wenn es funktioniert, auf viele, vielleicht sogar die meisten Fälle einer Schwangerschaft ausgedehnt werden.<sup>179</sup> Die Umstände, die zur Verbindung geführt haben, scheinen mir daher nicht entscheidend dafür zu sein, ob ich mich vom Violinisten trennen darf oder nicht. Ein wesentlicher Unterschied im Vergleich zur Situation mit dem Violinisten ist jedoch, dass die Frau zumindest bei informiertem einvernehmlichem Geschlechtsverkehr sich an einer Handlung beteiligt, von der sie weiß, dass sie zur Zeugung eines von Natur aus hilfsbedürftigen Menschen führen könnte. Da sie um diese Konsequenz weiß und für die Existenz dieses hilfsbedürftigen Menschen verantwortlich ist, ist sie diesem meiner Überzeugung nach auch entsprechende Hilfe schuldig.

Doch selbst wenn in den meisten Fällen Verantwortlichkeit relevant wäre, müsste man bei einem allein darauf beruhenden Argument in anderen Fällen, bei denen die Frau offensichtlich nicht verantwortlich ist (z. B. bei einer Vergewaltigung), die Zulässigkeit eines Schwangerschaftsabbruchs zugestehen. Hält man diese Schlussfolgerung jedoch für unzutreffend, z. B. weil die Umstände, unter denen ein Mensch entstanden ist – seien sie noch so verwerflich und verabscheuungswürdig –, keinen Einfluss auf seinen moralischen Status haben können, dann reicht der in diesem Abschnitt diskutierte Einwand nicht aus, um das Thomson-Argument universell erfolgreich entkräften zu können.

### **(6.1.2) Trennung ohne Tötungsabsicht oder direkte absichtliche Tötung?**

Ein für das Argument von Thomson zentrales Analogie-Problem ist jedoch, dass ein Schwangerschaftsabbruch nicht einfach eine „Trennung“ von einem anderen Körper beinhaltet oder mit einer unterlassenen aufwändigen Therapie zur Lebensrettung vergleichbar ist. Es handelt sich hierbei hingegen um eine Prozedur, die durch eine beabsichtigte direkt oder indirekt ausgeführte Tötungshandlung charakterisiert ist. Es ist eine Sache, sich nicht ins eisige Wasser zu stürzen, um

---

<sup>179</sup> Vgl. David S. Oderberg, *Applied Ethics: A Non-Consequentialist Approach*, Hoboken (New Jersey), 2000, S. 24.

einen Ertrinkenden zu retten, aber eine ganz andere, ihm den Kopf unters Wasser zu drücken, bis er tot ist.

Stellen Sie sich z. B. vor, Sie könnten sich vom Violinisten nur trennen, wenn Sie ihm zuvor seine Gliedmaßen abtrennen und ihm anschließend in den Kopf schießen. In diesem Fall stellt sich der Sachverhalt plötzlich deutlich anders dar. Eine solche Handlung würde wohl niemand unter den gegebenen Umständen als moralisch oder auch juristisch zulässig ansehen – selbst wenn zuvor eine Betäubung erfolgt ist. Bei einem Schwangerschaftsabbruch wird ein Mensch jedoch in nahezu allen Fällen auf eine vergleichbare Weise getötet (z. B. zerstückelt und abgesaugt oder vergiftet). Der Mensch im Mutterleib stirbt offenkundig nicht dadurch, dass man es unterlässt ihm zu helfen, sondern ausschließlich dadurch, dass eine explizite absichtliche Tötungshandlung ausgeführt wird. Würde man nichts tun, würde das Kind sich normalerweise natürlich entwickeln und letztendlich auch selbst die Geburt einleiten. Das Ziel des Arztes, der einen Schwangerschaftsabbruch vornimmt, ist, ob als Mittel zum Zweck oder als Selbstzweck, nicht nur die Beendigung einer Schwangerschaft (die auch durch eine Lebendgeburt erreicht wird), sondern der Tod des ungeborenen Menschen. Ein Abbruch ist genau dann erfolgreich, wenn der Mensch in der Gebärmutter tot ist und entfernt wurde. Dieser Einwand macht daher deutlich, dass zumindest der Großteil aller Abtreibungsmethoden, bei denen unbezweifelbar immer eine beabsichtigte und direkte Tötungshandlung vorliegt, nicht mit der Trennung vom Violinisten vergleichbar ist.

Es gibt jedoch auch indirektere Methoden zum Abbruch einer Schwangerschaft, die eher mit dem geschilderten Sachverhalt im Argument von Thomson vergleichbar sind und somit durch diesen Einwand möglicherweise nicht vollumfänglich erfasst werden. Die hier relevanteste Methode ist der medikamentöse Abbruch. Hierbei muss die Frau mehrere Tabletten einnehmen. Das darin enthaltene Antihormon wirkt dem Progesteron, welches für die Erhaltung der Schwangerschaft verantwortlich ist, entgegen. Dadurch wird die Gebärmutter Schleimhaut abgebaut und die Ernährung sowie die Sauerstoffzufuhr unterbrochen, wodurch der Embryo oder Fötus stirbt. Eine weitere solche, jedoch kaum verwendete, indirekte Methode ist die Entnahme des Embryos oder Fötus per Kaiserschnitt oder

die Entfernung der gesamten Gebärmutter. Doch auch in diesen Fällen, in denen der Tod indirekt durch z. B. unterentwickelte Lungen herbeigeführt wird, handelt es sich nahezu immer um eine beabsichtigte Tötungshandlung. Der Tod des Violinisten wird im Gedankenexperiment von Thomson hingegen nicht beabsichtigt, sondern lediglich vorausgesehen. Daher bleibt auch bei diesen indirekteren Methoden durch die explizite Tötungsabsicht in nahezu allen Fällen ein moralisch signifikanter Unterschied zur Situation mit dem Violinisten bestehen. Sowohl Kate Greasley als auch Jeff McMahan, beide Verfechter eines Rechts auf Abtreibung, gestehen ebenfalls zu, dass eine Tötungsabsicht in nahezu allen Fällen kaum ernsthaft bezweifelt werden kann.

„Bei den meisten Schwangerschaftsabbrüchen, egal welche Methode angewendet wird, ist der Tod des Fötus jedoch von der Schwangeren und ihren Ärzten ausdrücklich beabsichtigt. Ich halte es in der Tat für sehr offensichtlich, dass die Hauptabsicht der meisten Frauen bei der Durchführung von Schwangerschaftsabbrüchen nicht darin besteht, ihre Schwangerschaft durch die Entnahme des Fötus zu beenden, sondern die Mutterschaft oder die emotionalen Turbulenzen einer Adoption zu vermeiden, indem das Leben des Fötus durch den Abbruch beendet wird. Dies ist ein ernsthaftes Problem für die Behauptung, dass der Tod des Fötus bei indirekten Methoden eines Schwangerschaftsabbruchs nicht direkter beabsichtigt wird als bei der Trennung vom Violinisten.“<sup>180</sup>

„Die Standardmethoden zur Durchführung eines Schwangerschaftsabbruchs beinhalten eindeutig die Tötung des Fötus: Der Fötus stirbt,

---

<sup>180</sup> Kate Greasley, *Arguments about Abortion: Personhood, Morality, and Law*, Oxford, 2017, S. 80, meine Übers.

indem er während des Prozesses der Entfernung aus der Gebärmutter zerstückelt oder vergiftet wird.“<sup>181</sup>

Von dem hier geschilderten Einwand nicht erfasst werden daher nur sehr spezielle Einzelfälle, bei denen der Tod des ungeborenen Menschen erstens indirekt verursacht wird und zweitens nicht das beabsichtigte Ziel der Handlung ist. Dies könnte z. B. eine Situation sein, in der eine Frau aus Angst davor, an Gebärmutterhalskrebs zu erkranken, die Entfernung ihres Uterus vornehmen lassen möchte, selbst wenn sich zu diesem Zeitpunkt darin ein heranwachsender Mensch befindet. Die Entfernung der Gebärmutter erfolgt daher in diesem Szenario, sofern wir andere Motive ausschließen, nicht mit der Absicht, den ungeborenen Menschen zu töten, sondern um ein vermeintliches Krebsrisiko zu minimieren. Das Handlungsmotiv besteht damit unabhängig davon, ob eine Schwangerschaft vorliegt. Wenn jedoch auch in diesem Fall bzw. unter diesen Umständen der Abbruch der Schwangerschaft unzulässig ist, scheint mir dies mit diesem Einwand nicht begründet werden zu können.

### **(6.1.3) Natürlich teleologische oder künstlich herbeigeführte Verbindung?**

Ein weiterer Einwand, der die Analogie zu einer Schwangerschaft in Frage stellt, betrifft die Natur der Verbindung zwischen Ihnen und dem Violinisten im Vergleich zu einer Frau und dem in ihrem Körper heranwachsenden Menschen. Die Verbindung zum Violinisten wurde offensichtlich „künstlich“ und von anderen Personen absichtsvoll hergestellt, während eine normale Schwangerschaft ein völlig natürlicher Vorgang ohne absichtsvolle Einwirkung Dritter ist. Die Verbindung des Kindes mit seiner Mutter und sein Aufenthalt in deren Gebärmutter ist ein Stadium, das jeder Mensch in seiner Entwicklung durchlaufen muss. Die Teleologie der Nieren ist zudem auf die Reinigung des Blutes im eigenen Körper ausgerichtet, während die Teleologie des Uterus nicht auf den Erhalt des eigenen Lebens abzielt, sondern maßgeblich darauf, eine sichere und optimale Versorgung eines

---

<sup>181</sup> Jeff McMahan, *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*, Oxford, 2002, S. 378, meine Übers.

heranwachsenden Menschen zu gewährleisten. Die Nutzung meiner Nieren zur Reinigung des Blutes eines anderen Menschen oder eine Nierentransplantation erfordern hingegen eine Handlung Dritter mit einem hohen Maß an medizinischer Expertise sowie den Einsatz technisch hochkomplexer Maschinen und Apparate, damit eine solche Prozedur überhaupt erfolgreich durchführbar ist. Eine Schwangerschaft ist hingegen schlicht das natürliche Ziel, auf welches jeder Geschlechtsakt ausgerichtet ist.

Auch dieser Unterschied dürfte kaum von der Hand zu weisen sein. Es stellt sich aber die Frage, ob dadurch begründet werden kann, dass ich die Verbindung zum Violinisten trennen darf, der Abbruch einer Schwangerschaft jedoch nicht gerechtfertigt ist. Denn wenn es entscheidend ist, dass das natürliche Ziel meiner Nieren die Reinigung des Blutes in *meinem* Körper ist, dann erfasst dieser Einwand auch *nur* eine Schwangerschaft, die *auf natürlichem Wege* aus einer Eizelle der Frau hervorgegangen ist. Der Grund dafür ist, dass der natürliche Zweck des Uterus die Beherbergung des *eigenen* genetisch verwandten Nachwuchses ist. Sollte daher aufgrund einer künstlich hergestellten Verbindung, wie im Fall des Violinisten, eine Trennung erlaubt sein, dann muss dies ebenso für eine Schwangerschaft gelten, die durch eine künstliche Befruchtung (d.h. durch medizinische und technische Expertise sowie die Einwirkung Dritter), mit fremder Ei- und Samenzelle (d.h. ohne eine genetische Verbindung zwischen Mutter und Kind) zustande gekommen ist.

Bezieht sich der Einwand hingegen allgemein auf die Teleologie des Uterus – d.h. auf den allgemeinen natürlichen Zweck, einen heranwachsenden Menschen zu beherbergen – dann scheint mir dies auch für meine Nieren zu gelten. Ebenso wie der Uterus der Frau durch Einwirkung Dritter ein genetisch fremdes Kind beherbergen kann, können auch meine Nieren durch Einwirkung Dritter – zumindest theoretisch – dazu verwendet werden, um das Blut in einem fremden Körper zu reinigen. Wenn man daher die erste Sichtweise vertritt, kann mit diesem Einwand im Falle einer künstlichen Befruchtung mit Leihmutter nicht gegen die Legitimierung eines Schwangerschaftsabbruchs argumentiert werden. Wenn man hingegen die zweite Sichtweise vertritt und sich zumindest bezüglich des Abbruchs einer bereits bestehenden Schwangerschaft auf teleologische Erwägungen beruft,

dann scheint mir dieser Einwand tatsächlich alle Umstände einer Schwangerschaft zu erfassen. Selbst wenn daher das natürliche Recht auf biologische Elternschaft des heranwachsenden Menschen durch Leihmutterschaft verletzt wird, bleibt bei dieser zweiten Sichtweise, ausgehend von einer bestehenden Schwangerschaft, das Recht des ungeborenen Menschen auf die fortdauernde Nutzung des Uterus, der ihn beherbergenden Frau, unberührt. Ein Schwangerschaftsabbruch kann bei der zweiten Sichtweise somit auch im Fall einer Leihmutterschaft nicht gerechtfertigt werden. Dies impliziert jedoch aus den bereits genannten Gründen, dass die Trennung vom Violinisten bei dieser Sichtweise ebenfalls als unzulässig angesehen werden muss.

Doch unabhängig von diesen zwei Sichtweisen folgt aus der Anerkennung des Konzepts normativer natürlicher Teleologie in jedem Fall, dass der ungeborene Mensch aufgrund der natürlichen Ausrichtung des Geschlechtsaktes und der weiblichen Fortpflanzungsorgane ein fundamentales Recht hat, im Körper *seiner* biologischen Mutter heranwachsen zu dürfen und es die Pflicht von Mutter und Vater ist, das Leben *ihrer* Kindes zu schützen. Leihmutterschaft muss auf dieser Grundlage daher prinzipiell als unzulässig und als Verletzung der Rechte des ungeborenen Menschen angesehen werden. Das Konzept normativer Teleologie möchte ich hier jedoch nicht weiter vertiefen, da ich eine andere Strategie, die ich im Anschluss an die Besprechung der Einwände gegen die Zulässigkeit der Analogie vorstellen möchte, als Erwiderung auf das Argument von Thomson in ihrer Erklärungskraft für umfassender halte.

#### **(6.1.4) Implizite oder explizite Übernahme elterlicher Verpflichtungen?**

Ein weiterer Unterschied, der bereits im vorhergehenden Einwand angedeutet wurde, ist, dass Eltern gegenüber ihren Kindern sehr viel weitreichendere und umfangreichere Verpflichtungen in Bezug auf deren Schutz und Wohlergehen haben als gegenüber fremden Violinisten. Dieser Einwand erscheint auf den ersten Blick plausibel, birgt jedoch als Einwand gegen die Zulässigkeit der Analogie ebenfalls einige Probleme. Viele Befürworter der Legalisierung von Schwangerschaftsabbrüchen sehen beispielsweise allein aufgrund einer biologischen Verbindung

keine besondere Verantwortung oder eine automatische Übernahme von Elternschaft. Thomson schreibt dazu z. B. Folgendes:

„Sicherlich haben wir keine solche ‚besondere Verantwortung‘ für eine Person, es sei denn, wir haben sie explizit oder implizit übernommen. Wenn zwei Elternteile eine Schwangerschaft nicht zu verhindern versuchen, keine Abtreibung durchführen lassen und dann bei der Geburt des Kindes dieses nicht zur Adoption freigeben, sondern es mit nach Hause nehmen, dann haben sie die Verantwortung dafür übernommen. Sie haben ihm Rechte eingeräumt und können ihm jetzt nicht auf Kosten seines Lebens die Unterstützung entziehen, weil es ihnen schwerfällt, sich weiter um das Kind zu kümmern. Wenn sie jedoch alle angemessenen Vorkehrungen zur Verhinderung der Empfängnis getroffen haben, tragen sie allein aufgrund ihrer biologischen Beziehung zu dem Kind, das entsteht, keine besondere Verantwortung.“<sup>182</sup>

Die Anthropologie und die damit verbundene Bewertung einer Schwangerschaft, welche Thomson hier voraussetzt, halte ich jedoch für äußerst fragwürdig. Nach Auffassung von Thomson, Boonin<sup>183</sup> und vor allem McDonagh<sup>184</sup> und auch Kershnar<sup>185</sup> (die beiden letztgenannten setzen eine ungewollte Schwangerschaft sogar mit der Situation einer Vergewaltigung gleich) scheint eine Schwangerschaft *prima facie* ein Übel bzw. eine Verletzung der körperlichen Autonomie und Integrität und nicht ein Gut zu sein. Nach deren Definition entstehen somit alle Menschen als mutmaßliche Aggressoren, die ungerechtfertigterweise den Uterus einer Frau besetzen, und die Frau hat nur dann die Pflicht, auf die Tötung ihrer

---

<sup>182</sup> Judith Jarvis Thomson, A Defense of Abortion, in: Philosophy & Public Affairs 1 (1971), S. 47-66, hier S. 65, meine Übers.

<sup>183</sup> Vgl. David Boonin, A Defense of Abortion, Cambridge, 2002, S. 166-167.

<sup>184</sup> Vgl. Eileen L. McDonagh, Breaking the Abortion Deadlock: From Choice to Consent, Oxford, 1997, S. 11-12.

<sup>185</sup> Vgl. Stephen Kershnar, Fetuses are like Rapists: A Judith-Jarvis-Thomson-Inspired Argument on Abortion, in: Reason Papers 37 (2015), S. 88-109.

Nachkommen zu verzichten, wenn sie dem ungeborenen Menschen explizit ein „Nutzungsrecht“ einräumt.

Weshalb diese Einschätzung unhaltbar ist, zeigt der Philosoph Francis Beckwith anhand von zwei Gedankenexperimenten auf.<sup>186</sup> Stellen Sie sich vor, dass Sie auf einen Mann treffen, der mit einer bewusstlosen Frau Geschlechtsverkehr hat. In diesem Fall ist es offenkundig auch ohne genauere Kenntnis der Situation geboten, sofort einzuschreiten und den Mann an seinem Vorgehen zu hindern. Wenn eine Schwangerschaft nach Thomson, Boonin, McDonagh und Kershnar jedoch ebenfalls *prima facie* als eine Verletzung der körperlichen Integrität angesehen werden muss, wie sollte dann ein Arzt mit einer nach einem Unfall bewusstlosen Frau verfahren, bei der er eine Schwangerschaft festgestellt hat, aber unbekannt ist, ob diese Schwangerschaft erwünscht ist oder nicht? In diesem Fall müsste er, analog zur vorhergehenden Situation, die potenzielle Verletzung der körperlichen Autonomie und Integrität der Frau unterbinden und somit die Schwangerschaft unverzüglich beenden. Ich denke jedoch, dass kaum jemand eine solche Reaktion für angemessen oder gar für notwendig erachten würde. Die Tatsache, dass eine Schwangerschaft auch ohne explizite und bekannte Einwilligung der Frau aufrechterhalten werden sollte, bestätigt damit unzweifelhaft die Gegenthese: Bei einer Schwangerschaft handelt es sich, im Gegensatz zur erzwungenen Verbindung zum Violinisten, *prima facie* nicht um eine Verletzung von Rechten, sondern stattdessen um ein Gut.

Dennoch halte ich auch eine biologische Eltern-Kind-Beziehung als maßgebliche Begründung dafür, dass eine Trennung im Fall des Violinisten erlaubt, aber bei einer Schwangerschaft nicht erlaubt ist, für unzureichend. Daraus würde beispielsweise analog zum vorhergehenden Einwand folgen, dass ein Schwangerschaftsabbruch bei (erzwungener) Einpflanzung eines Embryos, der nicht aus der Eizelle der Frau hervorgegangen ist, als legitim angesehen werden müsste. Auch dies mag sicher ein äußerst seltener und auch rechtlich höchst problematischer Fall sein. Er verdeutlicht aber, dass auch durch diesen Einwand nicht universell

---

<sup>186</sup> Vgl. Francis J. Beckwith, *Defending Life: A Moral and Legal Case against Abortion Choice*, Cambridge, 2007, S. 170-179.

begründet werden kann, dass ein Schwangerschaftsabbruch prinzipiell unzulässig ist. Ebenso würde, wie Boonin anmerkt, sicher kein Gericht aufgrund einer biologischen oder auch formal angenommenen Elternschaft ein Elternteil dazu verpflichten können, sich als lebende Dialysemaschine seinem Kind zur Verfügung zu stellen oder eine Niere zu spenden.

#### **(6.1.5) Erfüllung von Grundbedürfnissen oder medizinische Behandlung?**

Eine weitere relevante Frage in diesem Zusammenhang ist, ob eine Schwangerschaft eher mit einer medizinischen Behandlung wie z. B. einer Blutreinigung, Arzneistoffmittelgewinnung und Organspende oder mit einer Form der Ernährung und Beherbergung vergleichbar ist. Eltern haben wohl nicht die juristische Verpflichtung, ihrem sterbenden Kind unter allen Umständen, z. B. durch eine Organspende, das Leben zu retten (auch wenn eine solche Verweigerung sicher dem Großteil aller Eltern moralisch abstoßend und unverständlich erscheinen mag). Sie haben jedoch offenkundig die Verpflichtung, gemäß dem Entwicklungsstand ihrer Kinder, die Erfüllung von deren Grundbedürfnissen sicherzustellen. Je größer zudem die Verletzlichkeit und Abhängigkeit des Kindes ist, desto größer und umfangreicher sind diese Verpflichtungen. Wenn Eltern z. B. ihrem Kleinkind Nahrung, Kleidung und häuslichen Schutz absichtlich vorenthalten, ist dies unzweifelhaft ein juristisch verfolgbarer Fall von elterlicher Vernachlässigung. Da das Autonomieargument das Personsein des ungeborenen Menschen explizit zugesteht, gelten somit auch dieselben elterlichen Verpflichtungen wie gegenüber geborenen Kindern. Ein Schwangerschaftsabbruch erscheint mir daher mindestens damit vergleichbar zu sein, einem Kleinkind die benötigte Nahrung, Kleidung und Schutz vor äußeren schädlichen oder tödlichen Einflüssen zu entziehen. Ein Kind ist zudem auch nach der Geburt, sofern keine Alternativen verfügbar sind, über mehrere Monate hinweg für die Nahrungsaufnahme auf die Nutzung des Körpers der Frau angewiesen. Außerdem scheint mir die Verpflichtung zur Erfüllung der Grundbedürfnisse eines ansonsten hilflosen Menschen, wie z. B. eines Neugeborenen oder eines Kleinkindes, entgegen der Auffassung von Thomson und Boonin, keine explizite Übernahme von Verantwortung vorauszusetzen, sondern ist obligatorisch.

Dies gilt insbesondere dann, wenn Sie die einzige Person sind, die in einer entsprechenden Situation Hilfe leisten kann.

Um dies zu verdeutlichen, stellen Sie sich bitte folgendes Szenario vor: Eine Frau wird ungewollt schwanger. Sie entscheidet sich jedoch nicht für einen Schwangerschaftsabbruch, sondern erklärt sich bereit, das Kind auszutragen, sofern sie es nach der Geburt direkt zur Adoption freigeben kann. Sie lehnt somit jede weitere Verpflichtung, für das Kind nach der Geburt zu sorgen, explizit ab. Gemäß der Anthropologie von Thomson hat die Frau dadurch nach erfolgter Geburt keine besonderen Verpflichtungen gegenüber dem Kind. Direkt nach der Geburt erleidet die Frau jedoch Schiffbruch und strandet mit ihrem neugeborenen Kind auf einer einsamen Insel. Für die Frau sind Nahrungsmittel vorhanden, aber das Kind kann ausschließlich durch Stillen ernährt werden. Hat die Frau daraufhin eine Verpflichtung, das Kind zu stillen, oder sollte es ihr aufgrund der vorherrschenden Umstände erlaubt sein, es verhungern zu lassen?

Stellen Sie sich weiterhin vor, dass die Frau durch die Isolation und den Konsum der verfügbaren Nahrungsmittel an ausgeprägten psychischen sowie physischen Beschwerden leidet, die mit einer beschwerlichen Schwangerschaft vergleichbar sind, und dass ein psychopathischer Verhaltensforscher, der ihren Aufenthaltsort kennt, die Frau umgehend wieder auf das Festland bringen würde, wenn sie das Kind tötet. Ist es aufgrund dieser Rahmenbedingungen zulässig, von dieser Möglichkeit Gebrauch zu machen?

Wenn die Schlussfolgerungen aus den Analogie-Argumenten von Thomson und Boonin zutreffend sind, dann hat die Frau zumindest das Recht, das Kind verhungern zu lassen und, falls man alle gängigen Methoden zum Abbruch einer Schwangerschaft ebenfalls als legitim ansieht, es im Zweifelsfall auch zu töten. Dies wird unmissverständlich deutlich, wenn man die Situation hier auf die zuvor formulierte Struktur des Ausgangsarguments überträgt.

**(P1):** Jede Person hat ein Recht auf Leben.

**(P2.1):** Neugeborene Menschen sind Personen.

**(S1.1):** Alle neugeborenen Menschen haben ein Recht auf Leben.

**(P3):** Jeder Mensch hat das Recht auf körperliche Selbstbestimmung und Integrität.

**(P4.1):** Ein neugeborener Mensch hat keinen juristischen Anspruch auf die Nutzung oder gar anhaltende Nutzung des Körpers bzw. der Organe der Frau.

**(S2.1):** Das Recht auf Leben eines neugeborenen Menschen schließt nicht den juristischen Anspruch zur Nutzung oder gar anhaltenden Nutzung des Körpers bzw. der Organe der Frau ein.

**(P5.1):** Die Verweigerung, ein Neugeborenes durch Stillen zu ernähren und damit der todbringende Entzug der Nutzung des Körpers bzw. der Organe der Frau, verletzt nicht dessen Recht auf Leben.

**(S3.1):** Die Verweigerung, ein Neugeborenes durch Stillen zu ernähren und damit der todbringende Entzug der Nutzung des Körpers bzw. der Organe der Frau, sollte nicht juristisch verboten sein.

Dieses Argument folgt exakt den Prämissen von Thomson und Boonin. Trotzdem werden wohl die wenigsten Befürworter der Legalisierung von Schwangerschaftsabbrüchen diese Schlussfolgerung akzeptieren wollen. Entgegen der Auffassung von Thomson scheint es daher Situationen zu geben, in denen es auch ohne eine explizite Verpflichtung zu einer Kollision zwischen dem Recht auf körperliche Selbstbestimmung und einem Recht zur Nutzung des Körpers einer anderen Person kommen kann. Bei einer solchen Kollision muss meiner Überzeugung nach jedoch immer das weniger dringliche Recht bzw. das geringere Gut – hier das Recht auf körperliche Selbstbestimmung der Frau – dem dringlicheren Recht bzw. dem höheren Gut – hier das Recht des Kindes auf Erfüllung seiner

natürlichen Grundbedürfnisse unter vertretbaren Umständen und mit gewöhnlichen Mitteln – untergeordnet werden.

Das Recht des neugeborenen Kindes auf die Erfüllung seiner Grundbedürfnisse scheint mir daher, sofern es keine Alternativen gibt, einen juristischen Anspruch zur Nutzung des Körpers der Frau einzuschließen. Dieses Beispiel stellt somit zwar wohl für einen Großteil eine effektive *Reductio ad absurdum* bezüglich der Grundannahmen von Thomson dar. Wer jedoch bereit ist, die aufgezeigten Konsequenzen aus diesem Szenario zu akzeptieren, den wird man so nicht überzeugen können und es wird dadurch auch immer noch nicht klar, was genau der Fehler in Thomsons Argument ist. Zudem erscheint mir allein die Tatsache, dass eine Schwangerschaft die Erfüllung von Grundbedürfnissen wie Ernährung und Beherbergung umfasst und nicht einfach mit einer medizinischen Behandlung gleichgesetzt werden kann, für die moralische und juristische Bewertung des Sachverhalts ebenfalls nicht ausreichend zu sein.

Angenommen, irgendwann in der Zukunft wird ein Inkubator entwickelt, der eine Gebärmutter funktionell vollständig ersetzen sowie einen Menschen bereits in den ersten Stadien seiner Entwicklung versorgen und bis zur „Geburt“ heranreifen lassen kann. In dieser Zukunft existiert jedoch ebenfalls eine Erbkrankheit, die das betroffene heranwachsende Kind nur überlebt, wenn es während der Schwangerschaft mit dem Körper der Frau verbunden bleibt. In diesem Gedankenexperiment kann die grundlegende Versorgung des Kindes somit offenkundig auch ohne den Körper der Frau erfolgen und die Verbindung müsste allein aus therapeutischen Gründen aufrechterhalten werden. Angenommen, die Frau möchte das Kind nicht austragen, weil ihr ein genetisch fremder Embryo gegen ihren Willen in die Gebärmutter eingesetzt wurde und ihr die psychische und physische Belastung bis zur Geburt unzumutbar erscheint. Hat sie in diesem Fall das Recht, die Überführung des Kindes in einen entsprechenden Inkubator zu verlangen, selbst wenn es dadurch sicher stirbt? Ich vermute, kaum jemand, der einen Schwangerschaftsabbruch für unzulässig hält, würde eine solche Handlung für legitim halten. Wenn die Trennung vom Violinisten jedoch gerechtfertigt ist, weil es sich um eine erzwungene therapeutische Maßnahme gegenüber einem Fremden

und nicht um die Erfüllung von Grundbedürfnissen handelt, steht dieses Recht *ce-teris paribus* auch der schwangeren Frau in diesem Szenario zu. Sofern man daher die Überführung des Kindes in den Inkubator für unzulässig hält, reichen sowohl der Einwand in diesem Abschnitt als auch alle bisher angeführten Einwände nicht aus, um das Argument von Thomson durch eine signifikante universelle Nicht-Parallelität auch in diesem Fall zu entkräften.

## **(6.2) Weitere Analogien und problematische Implikationen**

Davon abgesehen betrifft das Argument von Thomson, sofern es stichhaltig ist, neben der Situation einer ungewollten Schwangerschaft auch andere Sachverhalte, bei denen die bisher geschilderten Einwände ebenfalls nicht zur Entkräftigung vorgebracht werden können. Stellen Sie sich beispielsweise vor, dass sich zwei Mädchen, Lara und Lea, als siamesische Zwillinge entwickeln. Doch nur im Körper von Lea bilden sich Nieren aus, und Laras Körper kann keine gespendete Niere akzeptieren.<sup>187</sup> Lara ist folglich für ihr Überleben auf die Verbindung zum Körper von Lea angewiesen und würde, im Gegensatz zu Lea, eine potenziell mögliche Trennung nicht überleben. In diesem Szenario haben wir daher sogar den von Thomson geschilderten Extremfall vor Augen, bei welchem die Verbindung ein Leben lang aufrechterhalten werden muss.

Angenommen, durch die Verbindung der beiden Körper leiden die Mädchen mit Beginn der Pubertät zusätzlich zu der ohnehin bereits belastenden Situation alle vier Jahre bis etwa zum Alter von 40 Jahren für einige Monate unter physischen und psychischen Beschwerden, die mit einer beschwerlichen Schwangerschaft vergleichbar sind. Lara ist eine Kämpfernatur und hat sich, nicht zuletzt auch mangels Alternativen, mit der Situation abgefunden. Lea, die alle lebenswichtigen Organe in ihrem Körper hat, will diesen Zustand jedoch irgendwann nicht weiter hinnehmen. Hat Lea in diesem Fall das Recht, die Trennung zu verlangen,

---

<sup>187</sup> Die Idee für dieses Beispiel verdanke ich Francis J. Beckwith; Vgl. Francis J. Beckwith, *Defending Life: A Moral and Legal Case against Abortion Choice*, Cambridge, 2007, S. 197; Vgl. dazu auch die realen Fälle der Zwillinge Kendra und Maliyah Herrin sowie Zainab und Jannat Rahman.

selbst wenn dadurch ihre Schwester Lara stirbt? Entsprechend dem Argument von Thomson und Boonin müsste dies offensichtlich bejaht werden:

**(P1):** Jede Person hat ein Recht auf Leben.

**(P2.2):** Siamesische Zwillinge sind Personen.

**(S1.2):** Alle siamesischen Zwillinge haben ein Recht auf Leben.

**(P3):** Jeder Mensch hat das Recht auf körperliche Selbstbestimmung und Integrität.

**(P4.2):** Lara hat keinen juristischen Anspruch auf die Nutzung oder gar anhaltende Nutzung des Körpers bzw. der Organe von Lea.

**(S2.2):** Das Recht auf Leben von Lara schließt nicht den juristischen Anspruch zur Nutzung oder gar anhaltenden Nutzung des Körpers bzw. der Organe von Lea ein.

**(P5.2):** Die Trennung von Lara und Lea und damit der todbringende Entzug der Nutzung des Körpers bzw. der Organe von Lea, verletzt nicht das Recht auf Leben von Lara.

**(S3.2):** Die Trennung von Lara und Lea und damit der todbringende Entzug der Nutzung des Körpers von Lea, sollte nicht juristisch verboten sein.

Wir können dieses Gedankenexperiment zudem weiter modifizieren und damit noch näher an die Situation einer Schwangerschaft angleichen. Angenommen, es ist durch den medizinischen Fortschritt irgendwann möglich, aus dem Knochenmark von Lara Stammzellen zu entnehmen, diese zu modifizieren und

innerhalb von neun Monaten daraus funktionsfähige Nieren für Lara heranreifen zu lassen. Daraufhin könnte eine Trennung erfolgen, bei der beide Frauen überleben und danach ein eigenständiges Leben führen können. Dieses Verfahren sowie die nachfolgende Operation sind jedoch sehr aufwändig sowie mit einer deutlich höheren Genesungszeit verbunden. Aufgrund der aktuell hohen psychischen sowie physischen Belastung möchte Lea die Operation nicht weiter aufschieben und beharrt auf einer *sofortigen* Trennung.

In einer weiteren Modifikation können wir auch noch zentrale Aspekte der im 4. Kapitel diskutierten funktionalen Konzepte berücksichtigen. Stellen Sie sich dazu vor, dass die Zwillinge einen Unfall erleiden, bei welchem Lea nahezu unverletzt bleibt, Lara jedoch schwere Hirnverletzungen davon trägt. Diese Verletzungen können zwar durch eine entsprechende Behandlung und Medikation vollständig geheilt werden, jedoch wird Lara dadurch erst nach neun Monaten im Koma das Bewusstsein wiedererlangen. Diese Situation bringt somit sicherlich erhebliche Unannehmlichkeiten für Lea mit sich, die jene einer gewöhnlichen Schwangerschaft bei Weitem übersteigen. Doch bedeutet dies, dass Lea unter diesen Umständen ein Recht hat, die Trennung zu verlangen, selbst wenn dadurch ihre Schwester Lara stirbt? Oder hat Lea dadurch gar das Recht, Lara absichtlich und direkt zu töten? Die von den Verfechtern eines Rechts auf Abtreibung geforderten Kriterien, die erfüllt sein müssen, um das absichtliche Töten eines unschuldigen oder schuldunfähigen Menschen rechtfertigen zu können, treffen jedenfalls nicht nur auf Embryonen und frühe Föten, sondern in gleicher Weise auch auf den siamesischen Zwilling Lara im hier beschriebenen Szenario zu. Beide sind für ihr Überleben vom Körper eines anderen Menschen abhängig. Im Gegensatz zum Embryo oder Fötus ist dies bei Lara sogar dauerhaft der Fall. Beide sind nicht bei Bewusstsein und weisen auch nicht die dazu notwendige physische Struktur auf. Bei Lara kann sich das entsprechende Gewebe durch eine medizinische Behandlung innerhalb von neun Monaten regenerieren. Beim Embryo oder Fötus wird sich dies hingegen ohne Einwirkung Dritter in derselben Zeitspanne von selbst ausbilden.

Wenn Thomson, Boonin und ihre Mitstreiter daher ein Recht auf Schwangerschaftsabbruch mit den von ihnen vorgegebenen Grundsätzen verteidigen wollen, müssten sie in allen hier geschilderten Situationen einer sofortigen Trennung und sogar einer direkten Tötung vorbehaltlos zustimmen.

Boonin scheint sich des Problems mit der Analogie bewusst zu sein und offeriert daher ein weiteres Prinzip, wodurch seiner Ansicht nach in den bereits vorgestellten Situationen sogar eine direkte Tötungshandlung legitimiert werden kann. Falls eine Frau nach Auffassung von Boonin keine grundsätzliche Verpflichtung hat, eine Schwangerschaft auszutragen und es erlaubt ist, die Schwangerschaft über indirekte Methoden abzubrechen bzw. dem ungeborenen Menschen die Lebensgrundlage zu entziehen, dann sollte es seiner Auffassung nach ebenso erlaubt sein, diesen Menschen direkt zu töten, sofern eine solche Handlung für die Frau weniger „belastend“ oder gefährlich ist.<sup>188</sup> Seine Grundannahme hierbei scheint zu sein, dass eine Person durch eine Tötungshandlung nicht zusätzlich geschädigt wird, sofern es dem handelnden Akteur erlaubt ist, die entsprechende Person sterben zu lassen.<sup>189</sup> Hiermit versucht Boonin offensichtlich dem Einwand zu begegnen, dass im Beispiel mit dem Violinisten keine beabsichtigte direkte Tötungshandlung vorliegt.

Doch ist es plausibel, dass aus der Abwesenheit einer Verpflichtung, eine Person zu retten, folgt, dass man diese Person töten darf, um Unannehmlichkeiten zu vermeiden, die eine Rettung mit sich bringen würde? Aus diesem Prinzip folgt damit unvermeidbar die Erlaubnis, dem Violinisten oder der Zwillingsschwester Lara beispielsweise die Gliedmaßen abzutrennen oder ihnen in den Kopf zu schießen, wenn eine Trennung andernfalls „belastender“ oder unmöglich wäre. Angelehnt an ein Beispiel der Philosophin Philippa Foot würde sich daraus zudem Folgendes ergeben: Wenn ich keine unmittelbare Verpflichtung habe, einen Menschen in einem fernen Land vor dem Verhungern zu retten, hätte ich dadurch das Recht, ihn absichtlich zu töten, falls er zu mir kommen und versuchen würde, mein Eigentum mit Gewalt an sich zu nehmen. Hinzu kommt, dass bei diesem Prinzip

---

<sup>188</sup> Vgl. David Boonin, *A Defense of Abortion*, Cambridge, 2002, S. 208-211.

<sup>189</sup> Vgl. David Boonin, *A Defense of Abortion*, Cambridge, 2002, S. 205.

Dauer und Schwere der Belastung keinerlei Berücksichtigung finden. Selbst wenn Sie daher nur fünf Minuten an den Violinisten angeschlossen sein müssten und wir annehmen, dass Sie keine generelle Verpflichtung haben, Ihre Nieren zur Verfügung zu stellen, haben Sie nach Auffassung von Boonin sowohl das Recht sich zu trennen als auch den Violinisten direkt zu töten – falls Letzteres für Sie einfacher und insgesamt weniger belastend ist. Boonin mag daher aufgrund seiner Sympathien für das Argument von Thomson dazu bereit sein, diese Konsequenzen zu akzeptieren. Ich kann mir allerdings nicht vorstellen, dass irgendein Gericht dieses Prinzip akzeptieren würde, da es, wie auch Greasley treffend erläutert, in seiner Konsequenz den moralischen Unterschied zwischen absichtlichem Töten und Sterbenlassen, der zumindest in manchen Situationen unbezweifelbar eine signifikante Rolle spielt, vollständig negiert.

„Auch hier könnte man Boonin jedoch antworten, indem man darauf hinweist, dass eine solche Unterscheidung, wie er sie prinzipiell einräumt, ausschließlich dann einen Unterschied begründen kann, wenn – unter ansonsten gleichen Bedingungen – das direkte Töten einen zusätzlichen Vorteil mit sich bringt. Wenn die moralische Unterscheidung in diesen Fällen – d. h. die Umstände sind identisch, aber das direkte Töten ist für den Akteur vorteilhafter – die Erlaubnis dazu nicht berührt, dann existiert diese Unterscheidung schlicht überhaupt nicht.“<sup>190</sup>

Die Schlussfolgerung aus dem Szenario mit den siamesischen Zwillingen halte ich daher für ein starkes Indiz dafür, dass mit dem Argument von Thomson und Boonin im Kern etwas nicht stimmen kann und unsere moralische Intuition durch eine ausgeklügelte bizarre Konstruktion mit dem Violinisten möglicherweise fehlgeleitet ist. Es scheint mir unbezweifelbar, entgegen der Schlussfolgerung aus dem Argument von Thomson, dass sowohl das neugeborene Kind gegenüber seiner Mutter als auch Lara gegenüber ihrer Schwester Lea unter den gegebenen

---

<sup>190</sup> Kate Greasley, *Arguments about Abortion: Personhood, Morality, and Law*, Oxford, 2017, S. 82, meine Übers.

Umständen und in allen beschriebenen Szenarien ein Recht auf die weitere Nutzung des jeweils anderen Körpers haben, sofern ihr Überleben davon abhängt.

Greasley untersucht in ihrer Abhandlung den realen Fall der siamesischen Zwillinge Jodie und Mary und kommt unter der Voraussetzung, dass das Leben der Schwestern ohne eine Trennung nicht gefährdet gewesen wäre, zur selben Schlussfolgerung:

„Der Fall der siamesischen Zwillinge trägt auch dazu bei, die Auswirkungen der rein körperlichen Belastung einer Frau durch einen Fötus zu klären, wenn man davon ausgeht, dass beide Personen sind. Wäre Jodies Leben nicht in Gefahr gewesen, wäre es undenkbar, dass das Gericht die Trennung in dem Wissen, dass Mary sterben würde, mit der Begründung angeordnet hätte, Jodie habe einfach das Recht gehabt, sich abzutrennen, um die körperliche Belastung zu beenden. Marys körperliche Abhängigkeit von Jodie konnte keine ausreichende Rechtfertigung dafür gewesen sein, da beide in der Lage waren, in ihrem gemeinsamen Zustand ein normales Leben zu führen. Und wenn sie eine normale Lebensspanne gelebt hätten, wäre dies für Jodie, die unterstützende Zwillingsschwester, weitaus belastender gewesen als neun Monate einer normalen Schwangerschaft. Überträgt man dies auf das Szenario eines Schwangerschaftsabbruchs, so scheint es, dass die körperliche Abhängigkeit des Fötus von der schwangeren Frau für eine Notstandsabwehr in Form eines Schwangerschaftsabbruchs nicht ausreichend ist. [...] Unsere Gewissheit, dass Jodie nicht das bloße Recht hat, sich von Mary auf Kosten ihres Lebens abzutrennen, lässt Thomsons Behauptung, dass eine schwangere Frau ein solches Recht in Bezug auf eine fötale Person hat, äußerst zweifelhaft erscheinen.“<sup>191</sup>

---

<sup>191</sup> Kate Greasley, *Arguments about Abortion: Personhood, Morality, and Law*, Oxford, 2017, S. 73, meine Übers.

Die Rechte des Neugeborenen und der Zwillingsschwester sind, wie ich noch zeigen möchte, in diesen Szenarien zwar unterschiedlich begründet. Sie werden jedoch in allen geschilderten Situationen vom Recht auf körperliche Selbstbestimmung und Integrität nicht aufgehoben, übertroffen oder umgangen und führen damit letztendlich zur selben Schlussfolgerung.

Doch selbst wenn man nur die bereits besprochenen Einwände berücksichtigt, die sich auf eine moralisch relevante Nicht-Parallelität zu einer Schwangerschaft beziehen, halte ich diese bereits für ausreichend, um aufzuzeigen, dass ein Schwangerschaftsabbruch in nahezu allen Situationen nicht gerechtfertigt werden kann. Um das Argument universell zu entkräften, müssen jedoch die zu Grunde liegenden moralischen Prinzipien expliziert und anschließend auf das Argument angewandt werden.

### **(6.3) Die grundlegenden moralischen Prinzipien zur Beurteilung dieser Fallbeispiele**

Ebenso wie Thomson dem argumentativen Gegner die Personalität des ungeborenen Menschen zugesteht, werde ich ihr gleichfalls einen Gefallen erweisen und ihr, zumindest in diesem Argumentationskontext, die uneingeschränkte Parallelität des Violinisten-Beispiels zu einer Schwangerschaft zugestehen. Ich werde somit nicht die Analogie, sondern stattdessen die Prämissen sowie die Schlussfolgerung ihres Arguments kritisieren und dafür argumentieren, dass auch die Trennung der Verbindung zum Violinisten unzulässig ist.<sup>192</sup> Dazu möchte ich zunächst einige weitere Gedankenexperimente anführen und daraufhin drei zentrale Prinzipien der klassischen Moralphilosophie erläutern, die ich für maßgeblich zur Beurteilung dieser Sachverhalte halte.<sup>193</sup> Anhand dieser Prinzipien werde ich anschließend die Fallbeispiele bewerten. Bei allen diesen Sachverhalten setze ich zudem voraus, dass keine Absicht zur Tötung des Violinisten vorliegt (z. B. weil er

---

<sup>192</sup> Die Grundlagen für dieses Argument verdanke ich David S. Oderberg; Vgl. David S. Oderberg, *Applied Ethics: A Non-Consequentialist Approach*, Hoboken (New Jersey), 2000, S. 22-31.

<sup>193</sup> Vgl. David S. Oderberg, *Moral Theory: A Non-Consequentialist Approach*, Hoboken (New Jersey), 2000, S. 86-137.

unter Alkoholeinfluss eines Ihrer Kinder überfahren hat und Sie die Situation ausnutzen könnten, um sich an ihm zu rächen).

Dadurch möchte ich aufzeigen, aus welchen spezifischen moralphilosophischen Erwägungen ich die Schlussfolgerung von Thomson und ihren Mitstreitern für falsch halte. Ebenso werde ich im Verlauf der Argumentation zu zeigen versuchen, dass es zwischen der Situation mit dem Violinisten und der Aufforderung zur Organspende signifikante Unterschiede gibt, die zu unterschiedlichen Bewertungen und Schlussfolgerungen führen und die daher nicht unmittelbar miteinander vergleichbar sind. Manche Vertreter des Autonomiearguments, zu denen auch David Boonin gehört, sind beispielsweise der Auffassung, dass, wenn es keine Pflicht zur Blut- oder Organspende gibt, es analog auch keine Pflicht zur Aufrechterhaltung einer Schwangerschaft geben kann. Warum ich diese Schlussfolgerung für unzulässig halte, werde ich ebenso begründen. Führen Sie sich aber bitte zunächst folgende Situationen vor Augen:

**(V1)** Sie befinden sich abgeschnitten von der Zivilisation allein für neun Monate in einer Hütte. Ihr Vorrat an Lebensmitteln ist so bemessen, dass über diesen Zeitraum maximal zwei Personen gerade so überleben können, dabei jedoch ständig unter Nahrungsmangel leiden. Angenommen, eines Tages liegt der völlig erschöpfte Violinist vor Ihrer Tür und er wird erfrieren oder verhungern, wenn Sie sich nicht um ihn kümmern. Haben Sie die Verpflichtung ihn aufzunehmen oder haben Sie das Recht, ihn vor Ihrer Tür sterben zu lassen?

**(V2)** Der Violinist leidet an einer Nierenerkrankung und wird, sofern er kein Spenderorgan erhält, in absehbarer Zeit sterben. Dabei stellt sich heraus, dass Sie der einzige Spender mit einem kompatiblen Organ sind. Sind Sie daraufhin verpflichtet, ihm eine Niere zu spenden oder haben Sie das Recht, sich einer entsprechenden Operation zu verweigern?

**(V3)** Sie befinden sich aufgrund einer anstehenden Operation zusammen mit dem Violinisten, der nach wie vor eine Niere benötigt, im Krankenhaus. Bei der

Vorbereitung auf Ihre Operation kommt es jedoch zu einer tragischen Verwechslung. Als Sie aufwachen, stellen Sie mit Erschrecken fest, dass Ihnen eine Niere fehlt. Es stellt sich heraus, dass die Niere noch nicht transplantiert, sondern bisher nur dem Violinisten zugesichert wurde. Haben Sie daraufhin das Recht, eine Rücktransplantation Ihrer Niere zu verlangen, oder sind Sie jetzt dazu verpflichtet, die Niere zu spenden?

**(V4)** Es kommt zur gleichen Verwechslung wie bei (V3). Ihre Niere wurde jedoch, nachdem der Irrtum bemerkt wurde, bereits transplantiert. Falls man die transplantierte Niere dem Violinisten wieder entnimmt und ihn dabei erneut unter Narkose setzt, wird er diese weitere Operation nicht überleben. Sie hingegen werden auch ohne Ihre Niere mit zunächst ähnlichen Beschwerden einer typischen Schwangerschaft nach voraussichtlich neun Monaten wieder komplett genesen sein und Ihr Leben wie bisher weiterführen können. Haben Sie das Recht, eine Rücktransplantation Ihrer Niere zu verlangen, oder ist ein solcher Eingriff unzulässig?

**(V5)** Der gesunde Violinist und Sie werden von einem psychopathischen Verhaltensforscher narkotisiert und entführt. Als Sie aufwachen, eröffnet man Ihnen folgenden Sachverhalt: Sie sind an den Blutkreislauf des Violinisten angeschlossen und diese Verbindung wird durch eine Maschine überwacht, die den bewusstlosen Violinisten über eine Maske mit Sauerstoff versorgt und ihn zudem künstlich ernährt. Wenn Sie die Verbindung trennen, sind Sie frei zu gehen. Jedoch wird dabei umgehend die Sauerstoffzufuhr des Violinisten abgestellt, wodurch dieser ersticken wird. Wenn Sie die Verbindung hingegen neun Monate bei gleichzeitig ähnlichen Beschwerden einer typischen Schwangerschaft sowie einigen Tagen Schmerzen analog zu Geburtswehen aufrechterhalten, wird der Verhaltensforscher Sie beide wieder unversehrt auf freien Fuß setzen. Haben Sie das Recht, die Verbindung zu trennen? Oder sind Sie verpflichtet, neun Monate mit den beschriebenen Unannehmlichkeiten und Einschränkungen auszuhalten?

**(V6)** Es besteht dieselbe Situation wie bei (V5). Der Verhaltensforscher bietet Ihnen jedoch an, während der neun Monate die schwangerschaftsähnlichen Beschwerden durch ein Medikament zu unterdrücken. Der Nebeneffekt ist jedoch, dass der Violinist dadurch irreversibel erblinden wird. Haben Sie das Recht, dieses Medikament einzunehmen, oder sind Sie verpflichtet, neun Monate mit entsprechenden Einschränkungen und Unannehmlichkeiten zu leben?

### **(6.3.1) Negative und positive Rechte und Pflichten**

Das erste Prinzip, welches ich für die Beurteilung dieser Sachverhalte für relevant erachte, betrifft die Unterscheidung zwischen negativen und positiven Rechten und Pflichten. Negative Rechte sind Rechte auf die Unterlassung bestimmter Handlungen von anderen Personen. Jedem negativen Recht einer Person entspricht daher die Pflicht einer anderen Person, eine bestimmte Handlung zu unterlassen. Negative Rechte implizieren somit negative Pflichten anderer Personen. Es sind Rechte auf Nichteinmischung bzw. „Schutz-“ oder „Abwehrrechte“. Hierzu zählen z. B. gemeinhin das Recht auf körperliche Selbstbestimmung und Integrität sowie das Recht auf Leben.

Positive Rechte sind hingegen Rechte auf bestimmte Handlungen von anderen Personen. Jedem positiven Recht einer Person entspricht daher die Pflicht einer anderen Person, eine bestimmte Handlung auszuführen. Positive Rechte implizieren somit positive Pflichten anderer Personen. Es handelt sich hierbei um sogenannte „Wohlfahrtsrechte“ bzw. Rechte darauf, bestimmte Güter oder Dienste zu erhalten. Beispiele hierfür sind Rechte auf die Erfüllung der menschlichen Grundbedürfnisse wie z. B. ein Recht auf Nahrung, Kleidung, Obdach, Bildung, medizinische Versorgung und Hilfeleistung in einer Notsituation.

Dieser Unterschied kann allgemein auch folgendermaßen gefasst werden: Person (1) hat ein negatives Recht auf (X) gegen Person (2) genau dann, wenn es P(2) verboten ist, gegenüber P(1) in irgendeiner Weise zu handeln, die gegen (X) gerichtet ist. Im Gegensatz dazu hat P(1) ein positives Recht auf (X) gegen P(2) genau dann, wenn P(2) verpflichtet ist, gegenüber P(1) in irgendeiner Weise zu handeln, die (X) befördert. Wenn P(1) somit ein negatives Recht auf Leben gegen P(2)

hat, dann wird von P(2) verlangt, P(1) nicht absichtlich zu töten. Wenn P(1) hingegen ein positives Recht auf die Erfüllung seiner Grundbedürfnisse gegen P(2) hat, dann wird von P(2) verlangt, so zu handeln, wie es notwendig ist, um die Erfüllung der Grundbedürfnisse gegenüber P(1) zu gewährleisten.

Dabei wird schnell ersichtlich, dass es eine Asymmetrie zwischen positiven und negativen Rechten und Pflichten gibt. P(1) hat z. B. die negative Pflicht, P(2) nicht zu bestehlen, aber ohne ein spezifisch vereinbartes Abkommen keine positive Pflicht, sicherzustellen, dass P(1) nicht bestohlen wird. Ebenso hat P(1) zwar die negative Pflicht, P(2) nicht zu verleumden, aber keine positive Pflicht, sich überall und zu jeder Zeit lobend über P(2) zu äußern. Positive Pflichten können zwar ebenfalls universell und unter allen Umständen Gültigkeit haben (wir sollten uns z. B. immer freundlich, geduldig, ehrlich bzw. allgemein tugendhaft gegenüber anderen Menschen verhalten), doch verlangen positive Pflichten nicht generell und unter allen Umständen spezifische Arten von Handlungen gegenüber allen Personen. Es gibt zwar viele Arten, freundlich und hilfsbereit zu sein. Es ist aber schlicht unmöglich, jedem Menschen zu jeder Zeit an allen Orten in gleichem Maße behilflich zu sein. Negative Pflichten gelten hingegen universell zu allen Zeiten, an allen Orten und unter allen Umständen. Diese Pflichten sind somit nicht auf bestimmte Personen oder Situationen begrenzt. Wir haben z. B. gegenüber allen Personen immer die Pflicht, sie nicht zu vergewaltigen, nicht zu bestehlen, nicht zu betrügen, nicht zu versklaven und auch nicht zu ermorden. Diese Asymmetrie – d. h., dass es zwar die Verpflichtung gibt, bestimmte Dinge gegenüber allen Menschen unter allen Umständen zu unterlassen, es aber keine äquivalente Verpflichtung gibt, bestimmte Dinge gegenüber allen Menschen unter allen Umständen zu tun – folgt aus der grundlegenden Tatsache menschlichen Handelns, dass ein „Sollen“ immer auch ein „Können“ implizieren muss. Es kann offenkundig niemand zu etwas verpflichtet werden, wenn er nicht prinzipiell die Fähigkeit besitzt, dieser Pflicht auch nachzukommen.

Aus dieser Asymmetrie bzw. der Universalität negativer Pflichten folgt zudem, dass bei einer Kollision von Rechten gleichen Ranges (wenn es z. B. um Leben und Tod geht) immer das negative Recht ausschlaggebend ist. Eine der stärksten

positiven Pflichten ist sicher, seine hungernden Kinder mit Nahrung zu versorgen. Dies legitimiert Eltern jedoch sicher nicht dazu, jemand anderen zu töten, selbst wenn dies die einzige Möglichkeit ist, um an Nahrungsmittel heranzukommen. Ebenso darf ein Arzt, der die positive Pflicht hat, drei Patienten mit drohendem Organversagen medizinisch optimal zu versorgen, diese nicht dadurch retten, indem er einem anderen gesunden Menschen die benötigten Organe entnimmt und diesen dadurch vielleicht sogar tötet.

### **(6.3.2) Verpflichtende, schuldhaft und neutrale Unterlassungen**

Das zweite sich daran anschließende Prinzip betrifft die Unterscheidung zwischen moralisch relevanten Handlungen und Unterlassungen. Wie bereits dargelegt, ist es erheblich einfacher, negativen als positiven Pflichten nachzukommen, da Erstere schlicht ein Unterlassen bzw. Nichtstun, Letztere hingegen eine Handlung verlangen – d. h. sich in eine bestimmte Situation zu begeben und etwas Bestimmtes zu unternehmen.

In Fällen, bei denen es um Leben und Tod geht (wie z. B. bei der Frage nach der Legitimierung eines Schwangerschaftsabbruchs), ist der Geltungsbereich unserer positiven Pflichten in der Regel zudem sehr viel enger gefasst als der unserer negativen Pflichten. Ich habe als ziviler Bürger z. B. ausnahmslos die Pflicht, eine Person nicht absichtlich zu töten – egal, um wen es sich handelt und wo sich diese Person befindet. Ich habe jedoch keine äquivalente universelle Verpflichtung, einen unschuldigen Menschen unter allen Umständen am Leben zu erhalten oder zu retten. Die Philosophin Philippa Foot hat diesen Sachverhalt sehr treffend folgendermaßen auf den Punkt gebracht: Eine Person hat nicht unbedingt die unmittelbare Verpflichtung, Menschen in einem entfernten Land vor dem Hungertod zu retten. Sie hat jedoch die unbedingte Pflicht, diesen Menschen kein vergiftetes Essen zukommen zu lassen.<sup>194</sup>

Wenn wir daher beurteilen wollen, ob eine bestimmte Unterlassung schuldhaft ist oder nicht, ist das Element der Verfehlung zentral. Eine schuldhaft

---

<sup>194</sup> Vgl. Philippa Foot, *The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect*, in: Philippa Foot, *Virtues and Vices: And Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford, 2003, S. 26-27.

Unterlassung ist nicht nur ein Nichthandeln, sondern eine Verfehlung, nicht zu handeln. Dies wiederum setzt eine bereits zuvor existierende Verpflichtung und damit auch die Fähigkeit zu einer Handlung voraus. Eine Unterlassung ist somit genau dann schuldhaft, wenn es eine Verpflichtung und die Möglichkeit zum Handeln gibt. Andernfalls ist die Unterlassung moralisch neutral.

### **(6.3.3) Das Prinzip der Doppelwirkung**

Beim Prinzip der Doppelwirkung geht es schließlich darum, dass eine an sich neutrale Handlung unzulässig werden kann, wenn die folgenden Bedingungen erfüllt sind:

- (1)** Es wird klar oder zumindest ziemlich sicher vorausgesehen, dass die beabsichtigte Handlung einen verwerflichen Nebeneffekt haben könnte.
- (2)** Man hat die freie Wahl, ob man die Handlung ausführt oder nicht.
- (3)** Der verwerfliche Nebeneffekt ist der Grund für die Verpflichtung, die Handlung zu unterlassen.

Das Prinzip der Doppelwirkung umfasst vier zu erfüllende Kriterien, von denen jedes notwendig erfüllt sein muss und die in Summe hinreichend sind, um eine nicht verpflichtende Handlung mit guten und verwerflichen Wirkungen, die ein moralisch verantwortlicher und verständiger Akteur ausführen möchte, rechtfertigen zu können. Nachfolgend werde ich diese Kriterien allgemein formulieren und anschließend die hier vorgestellten grundlegenden moralischen Prinzipien anhand der zuvor beschriebenen Szenarien mit dem Violinisten konkretisieren.

- (K1)** Die beabsichtigte Handlung muss für sich genommen entweder gut oder zumindest erlaubt bzw. moralisch neutral sein.

**(K2)** Die gute Hauptwirkung, d.h. die beabsichtigte Wirkung der Handlung, muss aus der Handlung mindestens ebenso unmittelbar folgen wie der verwerfliche Nebeneffekt. Dabei ist zu beachten, dass für die Unmittelbarkeit nicht der zeitliche Aspekt, sondern die Kausalität entscheidend ist. Der verwerfliche Nebeneffekt muss somit entweder durch die gute Hauptwirkung verursacht werden oder aber direkt durch die Handlung, welche die gute Hauptwirkung ebenfalls direkt verursacht. Nicht erlaubt ist, dass die gute Hauptwirkung durch den verwerflichen Nebeneffekt hervorgerufen wird, da in diesem Fall der Akteur den verwerflichen Nebeneffekt als Mittel zur Herbeiführung der guten Hauptwirkung beabsichtigen müsste (wer den Zweck beabsichtigt, der beabsichtigt immer auch implizit die Mittel). Der Zweck rechtfertigt jedoch niemals die Mittel. Man darf, unabhängig vom erreichbaren Guten, unter keinen Umständen etwas moralisch Verwerfliches beabsichtigen.

**(K3)** Der verwerfliche Nebeneffekt darf niemals selbst als Ziel beabsichtigt oder gewollt sein, sondern darf lediglich vorausgesehen und zugelassen werden. Selbst wenn der verwerfliche Nebeneffekt nicht die gute Hauptwirkung verursacht, könnte dieser doch ebenso mitbeabsichtigt sein. In diesem Fall würde der Handelnde jedoch explizit etwas moralisch Verwerfliches beabsichtigen und somit wäre es insgesamt unzulässig, die Handlung auszuführen. Der Akteur muss außerdem bestrebt sein, den verwerflichen Nebeneffekt zu minimieren.

**(K4)** Es muss ein verhältnismäßiger und hinreichend schwerwiegender Grund dafür vorliegen, den verwerflichen Nebeneffekt zuzulassen und die Handlung, die eine gute Hauptwirkung hat, durchzuführen. Einen solchen Grund hat man nicht, wenn man eine Handlung mit einer zwar guten Hauptwirkung, aber einem vergleichsweise unverhältnismäßigen verwerflichen Nebeneffekt ausführt.

Speziell das Prinzip der Doppelwirkung, aber auch die anderen beiden vorgestellten Konzepte sind in den vergangenen Jahrzehnten vor allem von konsequentialistischen und utilitaristischen Ethikern wie z. B. Peter Singer heftig attackiert worden.<sup>195</sup> Auf diese Kontroverse einzugehen und diese Prinzipien zu verteidigen, würde an dieser Stelle jedoch den Rahmen sprengen. Daher setze ich diese nachfolgend als gegeben voraus. Ich möchte hier nur beispielhaft sowohl auf eine Abhandlung von Oderberg, in welcher er die klassische Moralphilosophie gegen die Einwände von z. B. Peter Singer verteidigt<sup>196</sup>, als auch auf eine umfangreiche Monografie von Thomas Cavanaugh verweisen.<sup>197</sup> Wenn ich somit diese hier erläuterten Konzepte und Unterscheidungen als gegeben voraussetze und auf die beschriebenen Gedankenexperimente anwende, komme ich zu folgenden Bewertungen:

**ad (V1):** Der Violinist hat, ebenso wie das neugeborene Kind, welches nur durch Muttermilch ernährt werden kann, ein positives Recht auf die Erfüllung seiner Grundbedürfnisse und auf Hilfe in einer Notsituation. Da Sie die entsprechenden Ressourcen besitzen und Ihnen dies unter vertretbaren Umständen und mit gewöhnlichen Mitteln möglich ist, haben Sie somit eine entsprechende Verpflichtung, dem Violinisten zu helfen, wenngleich damit erhebliche Einschränkungen Ihres eigenen Wohlbefindens einhergehen. Den Violinisten hingegen sterben zu lassen, wäre demnach ein Fall von unterlassener Hilfeleistung und kann somit nicht gerechtfertigt werden.

**ad (V2):** Der Violinist hat Ihnen gegenüber zwar das negative Recht, nicht getötet zu werden, aber nicht das positive Recht, von Ihnen unter allen Umständen am Leben erhalten zu werden. Zudem haben Sie selbst das negative Recht auf körperliche Selbstbestimmung und Integrität und er somit die Verpflichtung, Ihre Rechte diesbezüglich nicht zu verletzen. Der Violinist hat daher kein Recht auf Ihre

---

<sup>195</sup> Vgl. Peter Singer, *Practical Ethics*, Cambridge, 3. Aufl. 2011, S. 183-184.

<sup>196</sup> Vgl. David S. Oderberg, *Moral Theory: A Non-Consequentialist Approach*, Hoboken (New Jersey), 2000, S. 96-126.

<sup>197</sup> Vgl. T. A. Cavanaugh, *Double-Effect Reasoning: Doing Good and Avoiding Evil*, Oxford, 2006.

Niere bzw. darauf, durch die Transplantation am Leben erhalten zu werden. Somit haben Sie entsprechend auch keine Verpflichtung, Ihre Niere zu spenden. Wenn Sie Ihre Niere spenden würden, wäre dies eine Handlung, die über das Gebotene hinausgeht.

**ad (V3):** Hier gilt dasselbe, was ich bereits unter (V2) ausgeführt habe. Auch wenn die Ärzte Ihre Niere dem Violinisten unberechtigterweise bereits versprochen haben, haben Sie nach wie vor das Recht darauf, dass Ihre körperliche Integrität wiederhergestellt wird. Die Ärzte müssen somit auf Ihr Verlangen hin die versehentlich entnommene Niere wieder zurück transplantieren.

**ad (V4):** Hier liegt jetzt ein fundamentaler Unterschied zu (V2) und (V3) vor. Während der Tod des Violinisten in den zwei vorhergehenden Fällen durch einen von Ihnen unabhängigen Vorgang bzw. durch eine moralisch neutrale Unterlassung Ihrerseits eintreten würde, wäre hier zur Wiederherstellung Ihrer körperlichen Integrität eine aktive Handlung von Dritten in Ihrem Auftrag erforderlich, die den Tod des Violinisten zur Folge hätte. Dies ist somit eine Konstellation, bei der das Prinzip der Doppelwirkung Anwendung findet. Die Rücktransplantation Ihrer Niere ist für sich betrachtet eine neutrale Handlung und somit wäre (K1) erfüllt. Aus der Entfernung der Niere folgt zwar der Tod des Violinisten, jedoch ist die Handlung gleichfalls der Grund für die Wiederherstellung Ihrer körperlichen Unversehrtheit. Die Wiederherstellung Ihrer körperlichen Unversehrtheit würde somit nicht aus dem Tod des Violinisten folgen, sondern aus der Rücktransplantation der Niere. Damit wäre der Tod des Violinisten ein gleichursprünglicher Effekt zum Effekt der Wiederherstellung Ihrer körperlichen Unversehrtheit und es wären sowohl (K2) als auch (K3) erfüllt.<sup>198</sup> Schließlich stünde jedoch die gute Hauptwirkung einem vergleichsweise unverhältnismäßig verwerflichen Nebeneffekt gegenüber und somit wäre (K4) nicht erfüllt. Sie können daher die Rücktransplantation Ihrer Niere nicht verlangen und der Chirurg darf einen solchen Eingriff nicht

---

<sup>198</sup> Die Analyse dieses Sachverhalts verdanke ich Hinweisen von Markus Rothhaar.

durchführen, obgleich Sie von der verantwortlichen Stelle selbstverständlich Schadenersatz für diesen tragischen Fehler verlangen können.

**ad (V5):** Hier finden wir jetzt eine Situation vor, die mit dem ursprünglichen Violinisten-Argument nahezu identisch und analog zum Gedankenexperiment mit den siamesischen Zwillingen ist. Dieses modifizierte Argument ist bezüglich der Umstände sogar noch näher am Sachverhalt einer Schwangerschaft als das Ausgangsargument von Thomson, weil auch das ungeborene Kind in der Regel gesund ist und lediglich auf die Nahrungs- und Sauerstoffzufuhr über die Plazenta angewiesen ist. Der Violinist leidet hier zwar somit nicht an einem pathologischen Sachverhalt, sein Leben bzw. die Versorgung mit Nahrung und Sauerstoff ist jedoch aufgrund anderer Umstände von der Verbindung zu Ihrem Blutkreislauf abhängig. Auch hier wäre daher zur Wiederherstellung Ihrer Autonomie und körperlichen Integrität eine Handlung Ihrerseits erforderlich, die ursächlich den Tod des Violinisten herbeiführen würde.

Gemäß dem Prinzip der Doppelwirkung wäre die Trennung des Blutkreislaufs für sich betrachtet moralisch neutral und somit wäre (K1) erfüllt. Ebenso folgt aus der Handlung (die Trennung des Blutkreislaufs) unmittelbar sowohl die gute Hauptwirkung (die Wiederherstellung Ihrer Autonomie und körperlichen Integrität) als auch der verwerfliche Nebeneffekt (die Unterbindung der Sauerstoffzufuhr und damit der Tod des Violinisten). Wenn wir zudem, wie eingangs vorausgesetzt, eine Tötungsabsicht Ihrerseits ausschließen, sind sowohl (K2) als auch (K3) erfüllt. Damit bleibt noch die Frage nach der Verhältnismäßigkeit. Diese scheint mir jedoch auch hier keinesfalls gegeben zu sein. Neun Monate Schwangerschaftsbeschwerden und Geburtswehen sind keine verhältnismäßigen und hinreichend schwerwiegenden Gründe, die es rechtfertigen könnten, den Tod des Violinisten zu verursachen. (K4) wäre bei dieser Situation daher ebenso wie im Beispiel mit den siamesischen Zwillingen offensichtlich nicht erfüllt. Somit wäre weder die Trennung vom Violinisten noch die Trennung der Zwillinge Lea und Lara unter den genannten Umständen gerechtfertigt.

**ad (V6):** Diese Situation lässt sich jetzt relativ schnell beurteilen, da der einzige Unterschied zu (V5) ein weniger schwerwiegender Nebeneffekt ist. Doch auch hier gilt bezüglich (K4) dasselbe wie bei (V5). Die Unterdrückung Ihrer Unannehmlichkeiten für neun Monate rechtfertigt es sicher nicht, den Violinisten dafür dauerhaft erblinden zu lassen. In diesem geschilderten Fall wären somit sowohl die Trennung als auch die Einnahme des Medikaments unzulässig.

Was das Argument von Thomson für viele Menschen auf den ersten Blick so überzeugend erscheinen lässt, ist vermutlich einerseits die konstruierte scheinbare Nähe zur Situation eines Organversagens, bei dem allgemein die berechtigte Überzeugung besteht, dass man keine Verpflichtung zu einer Organspende hat, andererseits aber auch die „Rollenverteilung“. Stellen Sie sich z. B. vor, dass Sie und der Violinist nach neun Monaten erwachen und man Ihnen eröffnet, dass der Violinist jetzt zwar geheilt ist, Sie jedoch sterben werden, wenn nicht er wiederum weitere neun Monate bei Ihnen ausharrt, bis auch Sie wieder genesen sind. Hat der Violinist, der analog zu Ihrer Situation zuvor selbst offenkundig nicht dafür verantwortlich ist, dass Sie mit ihm verbunden sind, jetzt das Recht, sich von Ihnen abzutrennen? Aus dieser Perspektive sieht der Sachverhalt für viele Menschen plötzlich anders aus, und die Intuition verändert sich entsprechend. Ich weiß zwar nicht, welche Überlegungen Thomson zu ihrer Konstruktion des Sachverhalts bewogen haben. Aus der Analyse der hier vorgestellten Abwandlungen sollte jedoch ersichtlich geworden sein, warum ich ihre Schlussfolgerung für einen Trugschluss halte. Im Folgenden fasse ich die Begründungen dafür nochmals zusammen.

#### **(6.4) Kritik der Argumentation von Thomson und Boonin**

Es ist richtig, dass der Violinist kein positives Recht zur Nutzung oder auch anhaltenden Nutzung Ihrer Nieren hat. Sie sind daher nicht verpflichtet, sich dem Violinisten als lebende Dialysemaschine zur Verfügung zu stellen oder eine Niere zu spenden. Es wäre sehr freundlich von Ihnen, wenn Sie das tun würden. Dies nicht zu tun, ist jedoch keine schuldhafte Unterlassung.

Besteht jedoch – aus welchen Gründen auch immer – bereits eine Verbindung zum Violinisten und erfordert die Trennung eine Handlung Ihrerseits oder von Dritten, die unter den gegebenen Umständen den Tod des Violinisten verursacht, dann kann diese gemäß dem Prinzip der Doppelwirkung ohne eine Verletzung des negativen Rechtes auf Leben nur dann gerechtfertigt werden, wenn durch die Aufrechterhaltung der Verbindung Ihre Gesundheit oder Ihr eigenes Leben ernsthaft gefährdet ist (z. B. wenn dadurch Ihr eigener Körper vergiftet und dabei so geschädigt wird, dass Sie am Ende sterben oder in einen vegetativen Zustand verfallen) und die Trennung keine direkte beabsichtigte Tötungshandlung umfasst. Entgegen der Argumentation von Boonin ist die Verweigerung einer Organspende somit ethisch fundamental anders gelagert als die Trennungshandlung, die wirkursächlich zum Tod oder zu anderen ernsthaften gesundheitlichen Schäden des Violinisten führt. Dabei spielt es offensichtlich keine Rolle, ob bereits vor Ihrer Beteiligung eine andere natürliche oder durch Dritte verursachte lebensbedrohliche Situation vorlag, da es in beiden Situationen schlussendlich Ihre Handlung oder die von Dritten ist, die den Tod des Violinisten verursacht.

Die Fehler von Thomson sind somit, dass sie erstens bezüglich (P4) im Ausgangsargument nicht zwischen einer bereits bestehenden und einer noch nicht bestehenden lebensnotwendigen Nutzung der Organe oder des Körpers einer anderen Person unterscheidet, dass sie zweitens in nahezu allen Fällen eines Schwangerschaftsabbruchs das Vorliegen einer Tötungsabsicht außer Acht lässt, dass sie drittens das Konzept normativer natürlicher Teleologie nicht einmal in Erwägung zieht, und dass sie insbesondere viertens die Kriterien des Prinzips der Doppelwirkung nicht berücksichtigt. Dieses besagt nochmals zusammengefasst, dass eine Handlung mit einer guten Hauptwirkung und einem verwerflichen Nebeneffekt nur dann ausgeführt werden darf, wenn der verwerfliche Nebeneffekt nicht als Mittel zur Herbeiführung der guten Hauptwirkung verursacht wird und ein verhältnismäßiger und hinreichend schwerwiegender Grund dafür vorliegt, den verwerflichen Nebeneffekt zuzulassen.

(P4) im Ausgangsargument erfasst entsprechend den hier entwickelten Prinzipien und unter der Annahme, dass eine Schwangerschaft „mehr“ als die

Ernährung und Beherbergung des ungeborenen Menschen umfasst, nur den Sachverhalt, dass eine Frau aufgrund ihres negativen Rechts auf körperliche Selbstbestimmung nicht dazu verpflichtet ist, sich einen ohne ihre Zustimmung befruchteten Embryo einpflanzen zu lassen. In diesem sehr speziellen Szenario hätte der Embryo somit kein positives Recht, in den Körper einer unbeteiligten Frau eingepflanzt zu werden, um dadurch am Leben erhalten zu werden. Sofern jedoch – egal aus welchen Gründen – bereits eine Schwangerschaft besteht (d.h. ein heranwachsender Mensch im Körper der Frau existiert) und der ungeborene Mensch als Person angesehen wird, ist das Prinzip der Doppelwirkung entscheidend und der Sachverhalt ist entsprechend anders zu bewerten.

(P4) und (S2) können somit ersatzlos aus dem Argument gestrichen werden, da die Frage, ob der ungeborene Mensch einen juristischen Anspruch (d.h. ein positives Recht) auf die Nutzung des Körpers oder der Organe der Frau hat, für den Sachverhalt einer bereits bestehenden Schwangerschaft irrelevant ist. Selbst wenn man daher (P4) zugesteht und die Normativität natürlicher Teleologie der Argumentation von Thomson folgend außer Acht lässt, ergibt sich schlussendlich folgendes Argument:

**(P1):** Jede Person hat ein Recht auf Leben.

**(P2):** Ungeborene Menschen sind Personen.<sup>199</sup>

**(S1):** Alle ungeborenen Menschen haben ein Recht auf Leben.

**(P3):** Jeder Mensch hat das Recht auf körperliche Selbstbestimmung und Integrität.

---

<sup>199</sup> Von Thomson für das Argument zugestanden.

**(P4):** Ein ungeborener Mensch hat keinen juristischen Anspruch auf die Nutzung des Körpers bzw. der Organe der Frau.<sup>200</sup>

**(S2):** Das Recht auf Leben eines ungeborenen Menschen schließt nicht den juristischen Anspruch zur Nutzung oder gar anhaltenden Nutzung des Körpers bzw. der Organe der Frau ein.

**(P5):** Eine Handlung, durch die ein unschuldiger oder schuldunfähiger Mensch absichtlich – d.h. entweder als Mittel zum Zweck oder als Selbstzweck – direkt oder indirekt getötet wird, ist ausnahmslos moralisch falsch und unzulässig. Eine Handlung, bei welcher der Tod eines unschuldigen oder schuldunfähigen Menschen unbeabsichtigt und indirekt verursacht wird, kann nur dann gerechtfertigt sein, wenn das Kriterium der Verhältnismäßigkeit erfüllt ist und somit die Gesundheit oder das eigene Leben ernsthaft bedroht sind.

**(P6):** Ein Schwangerschaftsabbruch ist eine Handlung, bei der ein ungeborener Mensch absichtlich direkt oder indirekt, d.h. durch einen direkten Angriff oder den todbringenden Entzug der Nutzung des Körpers der Frau, getötet wird.

**(S3):** Ein Schwangerschaftsabbruch ist ausnahmslos moralisch falsch und unzulässig.

Auch wenn man daher die Normativität natürlicher Teleologie außer Acht lässt und stattdessen zugesteht, dass der ungeborene Mensch kein positives Recht zur Nutzung des Körpers der Frau hat und die Frau somit keine entsprechende Verpflichtung gegenüber dem heranwachsenden Menschen hat, wird der Tod in allen Fällen eines Schwangerschaftsabbruchs – egal, ob eine direkte oder indirektere Methode zur Anwendung kommt – als Mittel zum Zweck oder als

---

<sup>200</sup> Vom Verfasser für das Argument zugestanden.

Selbstzweck beabsichtigt und kann somit prinzipiell nicht als ein Akt der Verteidigung gewertet werden, sondern muss als Angriff angesehen werden. Dabei möchte ich an dieser Stelle nochmals darauf hinweisen, dass Thomson, zumindest für die Argumentation, dem ungeborenen Menschen das Personsein und damit den vollumfänglichen Status als moralisches Subjekt explizit zugesteht. Bei einer Abtreibung liegt daher, zumindest auf Grundlage der hier entwickelten Prinzipien, zweifellos eine Verletzung des Rechts auf Leben vor.

Die verbleibenden Spezialfälle, bei denen keine Tötungsabsicht vorliegt und der Tod des ungeborenen Menschen zwar wissentlich, aber unbeabsichtigt und indirekt verursacht wird, wie beispielsweise im bereits genannten Fall, bei dem sich eine Frau aus Angst vor einer ernsthaften Erkrankung präventiv die Gebärmutter entfernen lassen möchte, obwohl sie aktuell schwanger ist, können hingegen nur dann gerechtfertigt werden, wenn die Verhältnismäßigkeit gegeben ist und damit das Leben oder die Gesundheit der Mutter ernsthaft gefährdet sind. Neun Monate Schwangerschaftsbeschwerden, körperliche Veränderungen und eine Geburt sind zwar sicher keine Lappalien. Sie sind aber zweifellos auch keine verhältnismäßig schwerwiegenden und damit gerechtfertigten Gründe, um zu deren Vermeidung eine andere Person sterben zu lassen oder gar diese absichtlich zu töten. Ein solcher berechtigter schwerwiegender Grund für Ersteres kann hingegen beispielsweise vorliegen, wenn bei einer schwangeren Frau Unterleibskrebs diagnostiziert wird und die einzige Möglichkeit zur Rettung der Frau darin besteht, den Uterus zu entfernen oder eine Therapie zu starten, die das heranwachsende Kind nicht überleben wird. In diesem Fall würde somit nicht nur ein theoretisches Gesundheitsrisiko vorliegen, sondern es besteht reale Lebensgefahr. Gemäß dem Prinzip der Doppelwirkung wäre ein solcher Eingriff bzw. eine entsprechende Therapie erlaubt, da die Entfernung von karzinogenen Organen und die Absicht, diese zu entfernen, oder deren Wiederherstellung durch eine Therapie als moralisch gut anzusehen ist, die Verhältnismäßigkeit gegeben ist (d. h. Leben gegen Leben) und der Tod des ungeborenen Menschen hierbei indirekt und unbeabsichtigt verursacht wird.

Ein Arzt kann und sollte daher selbstverständlich alle Mittel einsetzen, um in einer lebensbedrohlichen Situation die Gefahr für das Leben der Mutter abzuwenden. Er darf jedoch nicht beabsichtigen, das Kind zu töten, um dadurch das Leben der Mutter zu retten. Die Entfernung eines Teils des Eileiters bei einer Eileiterschwangerschaft oder die bereits genannte Entfernung des Uterus bei einer karzinogenen Erkrankung sind beispielsweise zulässige Eingriffe, da hier keine Tötungsabsicht vorliegt, der Tod des Kindes lediglich indirekt aus der Entfernung der erkrankten Organe aufgrund einer lebensbedrohlichen biologischen Funktionsstörung folgt und damit auch nicht Mittel zum Zweck ist, um das Leben der Mutter zu retten<sup>201</sup>. Der Grund dafür ist schlicht der, dass es nicht gerechtfertigt ist, zur Rettung eines Menschen einen anderen Menschen zu töten. Oderberg bringt diesen Sachverhalt treffend auf den Punkt:

„All dies, so wurde immer wieder eingewandt, erscheint wie überzogene Haarspalterei. Wie können Ärzte solch feine Unterschiede zwischen den Arten von Bedrohungen für das Leben der Mutter machen? Sind sie nicht verpflichtet, ihr Leben auf jeden Fall zu retten, anstatt pedantisch über das Prinzip der Doppelwirkung zu philosophieren? Solche Einwände gehen jedoch am Thema vorbei. Es geht eben *nicht* nur um das Leben der Mutter, das auf dem Spiel steht. Jedes Urteil, dass das Leben der Mutter gerettet werden muss, egal, wie gut gemeint es auch sein mag, muss zumindest eine *implizite* Beurteilung beinhalten, dass das Leben eines ungeborenen Kindes [...] *weniger* zählt als das Leben eines Erwachsenen – dass es *weniger* menschlich und *weniger* schützenswert ist. Wenn dies nicht auf eine Art ungerechtfertigte

---

<sup>201</sup> Vgl. Matthew B. O'Brien/Robert C. Koons, Objects of Intention, A Hylomorphic Critique of the New Natural Law Theory, in: American Catholic Philosophical Quarterly 86 (2012), S. 655-703, hier S. 683-689

Diskriminierung hinausläuft, ist es schwer zu verstehen, was dann überhaupt als eine solche aufgefasst werden kann.“<sup>202</sup>

Selbst Greasley, die sich, wie bereits erwähnt, für ein Recht auf Abtreibung einsetzt, stimmt dem Ergebnis dieser Analyse, unter der Annahme, dass der ungeborene Mensch eine Person ist, unmissverständlich zu:

„Wenn die Leben gegeneinander ausgespielt werden, warum sollte sich die dritte Partei nicht für das Leben des Fötus entscheiden und stattdessen für ihn handeln? Die rohe Macht, jemanden damit zu beauftragen, kann nicht entscheidend sein. Wenn es zudem kein Auswahlkriterium zwischen den beiden gibt, und wenn es unter ansonsten gleichen Bedingungen besser ist, den Tod zuzulassen als zu töten, sollte der praktizierende Arzt sicherlich eher die Frau sterben lassen und so den Fötus retten (wo das möglich ist), als den Fötus zu töten, um die Frau zu retten.“<sup>203</sup>

Auf einen Einwand der Philosophin Philippa Foot möchte ich an dieser Stelle noch kurz eingehen. Foot vertritt die These, dass es in einer Situation, in welcher eine Person unabhängig vom Eingreifen dritter sicher sterben wird, legitim ist, die dem Tod geweihte Person absichtlich zu töten, wenn dadurch das Leben einer anderen Person, die andernfalls ebenfalls sterben würde, gerettet werden kann. Ebenso sieht sie es als gerechtfertigt an, dass eine Person geopfert werden darf, sofern der Tod beider Personen gleich wahrscheinlich ist und andernfalls beide sterben würden.<sup>204</sup> Bezüglich einer Schwangerschaft betrachtet Foot eine (hypothetische) Situation, in welcher nichts dafür getan werden kann, den ungeborenen Menschen zu retten, aber durch dessen Tod das Leben der Mutter gerettet werden

---

<sup>202</sup> David S. Oderberg, *Applied Ethics: A Non-Consequentialist Approach*, Hoboken (New Jersey), 2000, S. 30-31, meine Übers.

<sup>203</sup> Kate Greasley, *Arguments about Abortion: Personhood, Morality, and Law*, Oxford, 2017, S. 62-63, meine Übers.

<sup>204</sup> Vgl. Philippa Foot, *The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect*, in: Philippa Foot, *Virtues and Vices: And Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford, 2003, S. 5.

könnte. In diesem Fall sollte es ihrer Ansicht nach erlaubt sein, den ungeborenen Menschen zu töten, um dadurch das Leben der Mutter zu retten. Dieses Prinzip scheint mir bei näherer Betrachtung jedoch nicht gerechtfertigt zu sein.

Stellen Sie sich z. B. vor, dass Sie unschuldig inhaftiert werden. Aktuell werden Sie vor einer wütenden Volksmenge, die Ihre Exekution verlangt, in einem Gebäude durch zwei Wachleute und einen Richter geschützt, die alle drei von Ihrer Unschuld überzeugt sind. Wenn der Richter Sie nicht innerhalb der nächsten zehn Minuten exekutieren lässt, wird die Volksmenge das Gebäude stürmen und sowohl Sie selbst als auch den Richter und die Wachleute töten. Es ist somit unerheblich, was der Richter tut; Sie werden auf jeden Fall sterben. Indem er Sie jedoch tötet oder töten lässt, kann er zumindest sich und die Wachmänner retten. Ist es in diesem Fall gerechtfertigt, Sie zu exekutieren? Ich jedenfalls schließe mich diesbezüglich Sokrates an, der in Platons *Gorgias* die These vertritt, dass es immer besser ist, Unrecht oder Übel zu erleiden, als Unrecht zu tun. Doch selbst wenn man den Einwand von Foot akzeptiert, verbleibt unter der Annahme, dass der ungeborene Mensch eine Person ist, trotzdem kaum eine Situation, in welcher ein Schwangerschaftsabbruch zulässig wäre.

Mit Hilfe dieser Überlegungen können wir zudem jetzt auch eine Antwort auf die emotional schwierige Frage geben, welche moralisch zulässigen Handlungsoptionen eine Frau hat, die infolge einer Vergewaltigung schwanger geworden ist. Gewiss handelt es sich hierbei um eines der schlimmsten Verbrechen, das einem Menschen widerfahren kann, und der Täter sollte fraglos mit aller Härte des Gesetzes bestraft werden. Ein dadurch entstandener Mensch trägt daran jedoch offenkundig keine Schuld und wäre bei einem Schwangerschaftsabbruch nur ein weiteres unschuldiges Opfer. Es steht sicher außer Frage, dass das Austragen einer Schwangerschaft nach einer Vergewaltigung eine immense psychische Belastung mit sich bringt, und es ist nicht schwierig nachzuvollziehen, dass eine Frau in dieser Situation einen Schwangerschaftsabbruch für einen Ausweg hält und die Hoffnung hat, das Trauma dadurch abmildern zu können. In manchen Situationen, wie z. B. auch im Szenario mit dem Richter und dem unschuldigen Häftling, gibt es jedoch keinen Mittelweg mehr und man hat nur noch die Wahl zwischen einer

heldenhaften und aufopfernden oder einer falschen Entscheidung. Christopher Kaczor führt die Folgen einer solchen Haltung in eindrücklicher Weise aus:

„Indem sie [die Frau] sich dazu entscheidet, heroisch zu handeln, handelt sie radikal gegensätzlich zur Handlung des Angreifers. Er drängt sich ihr auf; sie gibt sich dem Kind hin. Er handelt selbstsüchtig; sie handelt wohlwollend. Er hat ihr Leben zu seinem Vergnügen herabgesetzt; sie nährt ein Leben trotz des Schmerzes. Die Taten einer solchen Frau widersprechen höchst eindrucksvoll den Taten ihres Peinigers.“<sup>205</sup>

Ich meine, man darf ein erfahrenes Unrecht nicht dadurch versuchen zu mildern, indem man ein weiteres Unrecht begeht. Eine Frau in dieser Situation sollte daher jede benötigte Hilfe und Unterstützung erhalten, um das Kind austragen zu können. Falls sie sich danach nicht in der Lage sieht, das Kind großzuziehen, besteht zudem immer noch die Möglichkeit, es zur Adoption freizugeben.

Vielleicht ist es hilfreich, die Unzulässigkeit eines Schwangerschaftsabbruchs selbst unter diesen Umständen und unter der Voraussetzung, dass der ungeborene Mensch eine Person mit einem Recht auf Leben ist, abschließend an einem weiteren Gedankenexperiment zu verdeutlichen. Stellen Sie sich vor, dass Sie in einem fiktiven Zukunftsszenario von einem psychopathischen Neurowissenschaftler entführt werden und dieser in Ihr Gedächtnis das Engramm einer durchlebten Vergewaltigung einfügt. Als Sie wieder bei Bewusstsein sind, erklärt er Ihnen, dass er Sie neun Monate gefangen halten wird und Sie in dieser Zeit dieses Ereignis in Form einer Nachhallerinnerung immer wieder in unregelmäßigen Abständen durchleben werden (ähnlich wie beispielsweise die so genannten „Echos“ der „Precogs“ im Film „Minority Report“). Er bietet Ihnen jedoch an, Sie unverzüglich wieder auf freien Fuß zu setzen und das Engramm vorher vollständig zu löschen, wenn Sie das neben Ihnen liegende bewusstlose und verwaiste dreijährige Kind schmerzlos töten. Wenn Sie das Kind hingegen nicht töten, wird es ebenfalls

---

<sup>205</sup> Kate Greasley/Christopher Kaczor, *Abortion Rights: For and Against*, Cambridge, 2017, S. 155, meine Übers.

nach neun Monaten zusammen mit Ihnen wieder freigelassen. Ist es zulässig, dieses Kind zu töten, um dieser mentalen Folter zu entgehen? Bedenken Sie zudem, dass ein Schwangerschaftsabbruch im Gegensatz zu diesem Szenario weder das Erlebnis ungeschehen macht noch eine Verbesserung der psychischen Situation garantiert. Meiner Überzeugung nach kann eine solche Tat aus den bereits genannten Gründen nicht gerechtfertigt werden und wir müssen daher auch in dieser Situation, selbst wenn es uns an die Grenzen unserer psychischen Belastbarkeit bringt und vielleicht sogar ein bleibendes Trauma verursacht, diese Tortur durchstehen.

Wenn ein Schwangerschaftsabbruch daher selbst in diesen hier geschilderten medizinisch und psychologisch schmerzhaften Ausnahmesituationen als Tötungsdelikt eingestuft werden muss, wieviel mehr trifft dies auf Situationen zu, in denen ein Abbruch zur Vermeidung von körperlichen oder wirtschaftlichen Unannehmlichkeiten, Beziehungsproblemen, von Einschränkungen und Schwierigkeiten mit einem behinderten Kind oder gar durch Druck von Seiten des Vaters oder anderer Personen durchgeführt werden soll? Dazu nochmals Greasley:

„Alles in allem [...] führt uns dies zu der unausweichlichen Schlussfolgerung, dass unter der Annahme, dass ein Fötus eine Person ist und Abtreibung somit eine Tötungshandlung ist, eine therapeutische Abtreibung [damit ist auch hier die absichtliche direkte Tötung des ungeborenen Menschen gemeint; JG] zur Rettung des Lebens der Schwangeren die Bedingungen für eine angemessene Verteidigung nicht erfüllt, ganz zu schweigen von einem Schwangerschaftsabbruch aus einem weniger schwerwiegenden Grund, wie vorübergehende körperliche Beschwerden, Scheitern der Lebenspläne oder emotionale Turbulenzen.“<sup>206</sup>

---

<sup>206</sup> Kate Greasley, *Arguments about Abortion: Personhood, Morality, and Law*, Oxford, 2017, S. 73, meine Übers.

## **(6.5) Schlussfolgerung**

Zusammenfassend komme ich daher zu dem Schluss, dass unter der Annahme, dass der ungeborene Mensch eine Person und daher ein moralisches Subjekt mit einem Recht auf Leben ist, die von Thomson und Boonin präsentierten Analogien zur Legitimierung eines Schwangerschaftsabbruchs scheitern. Dies folgt bereits daraus, dass diverse moralisch wesentliche Aspekte dieser Gedankenexperimente nicht mit der Situation einer üblichen Schwangerschaft vergleichbar und die Schlussfolgerungen somit nicht übertragbar sind. Doch selbst wenn man die Analogie von Thomson für sich betrachtet und die Grundannahmen des Arguments auf andere Sachverhalte, wie z. B. die Situation mit den siamesischen Zwillingen, überträgt, wird durch eine Analyse auf Basis der hier erläuterten moralischen Prinzipien deutlich, dass auch die Schlussfolgerung im Ausgangsargument einer Prüfung nicht standhält.

Mir ist bewusst, dass dieses Ergebnis, zumindest im ersten Moment, bei einem Großteil der Menschen unserer westlichen Gesellschaft, wo inzwischen sogar der Ruf nach einem „Grundrecht“ auf Schwangerschaftsabbruch immer lauter wird, auf Unverständnis oder auch direkte Ablehnung stoßen wird. Ich kann daher nur nochmals darauf hinweisen, sich die Alternativen zu den Schlussfolgerungen aus den besprochenen Gedankenexperimenten und moralischen Prinzipien vor Augen zu führen und den Leser darum bitten, die hier vorgebrachten Argumente gegen die Legitimierung eines Schwangerschaftsabbruchs, trotz möglicher Vorbehalte, eingehend und sorgfältig zu durchdenken.

## (7) Zusammenfassung und Schlussbemerkung

Nach einigen Vorbemerkungen habe ich zunächst ein grundlegendes Argument für die prinzipielle Unzulässigkeit eines Schwangerschaftsabbruchs formuliert:

**(P1)** Einen unschuldigen oder schuldunfähigen Menschen absichtlich – d. h. entweder als Mittel zum Zweck oder als Selbstzweck – direkt oder indirekt zu töten, ist ausnahmslos moralisch falsch und unzulässig.

**(P2)** Ein ungeborener Mensch ist ein unschuldiger bzw. schuldunfähiger Mensch.

**(S1)** Einen ungeborenen Menschen absichtlich direkt oder indirekt zu töten, ist ausnahmslos moralisch falsch und unzulässig.

**(P3)** Ein Schwangerschaftsabbruch ist eine Handlung, bei der ein ungeborener Mensch absichtlich direkt oder indirekt getötet wird.

**(S2)** Ein Schwangerschaftsabbruch ist ausnahmslos moralisch falsch und unzulässig.

Daran anschließend habe ich eine Antwort auf die Frage nach dem Beginn der Existenz eines menschlichen Wesens formuliert. Danach habe ich die These diskutiert, dass Personsein und eine RLU-Würde sich funktionell durch spezifische tatsächlich ausgeprägte mentale und kognitive sowie physische Befähigungen konstituieren. Beispielhaft seien hier nochmals folgende Kriterien genannt: Empfindungsfähigkeit, der bewusste oder unbewusste Wunsch, am Leben zu bleiben, die Lebensfähigkeit außerhalb des Körpers der Mutter oder die Fähigkeit, sich der eigenen Existenz bewusst zu sein und ihr einen Wert zuschreiben zu können.

Nachdem ich die derzeit hauptsächlich diskutierten Konzepte für diese Sichtweise vorgestellt habe, wurden diese von mir bezüglich ihrer Begründung

kritisiert und ich habe versucht zu verdeutlichen, dass ich diverse Implikationen dieser Konzepte in moralischer Hinsicht für inakzeptabel halte. Entscheidend ist dabei Folgendes: Wenn meine Argumentation stichhaltig ist, dann führen alle diese Konzepte, die zur Legitimierung eines Schwangerschaftsabbruchs vorgebracht werden, zwangsläufig auch zur Zulässigkeit von Infantizid sowie zur Legitimierung des Tötens von geborenen Menschen jeden Alters, sofern diese entsprechend geschädigt sind und die für moralisch relevant erachteten Kriterien für ein Recht auf Leben nicht (mehr) erfüllen. Auch der Züchtung von unbewussten menschlichen Organersatzteillagern oder von genetisch manipulierten Menschen, die durch diese Eingriffe keine personalen Fähigkeiten ausbilden können oder die ihr subjektives Lebensglück durch die Verrichtung von Tätigkeiten erfahren, die gesunde Menschen normalerweise nicht ausführen möchten, kann auf Grundlage dieser Konzeptionen nicht prinzipiell widersprochen werden. Diese Konsequenzen widerlegen die jeweiligen Positionen selbstverständlich nicht. Wer auf deren Grundlagen jedoch einen Schwangerschaftsabbruch legitimieren möchte, scheint mir diese Schlussfolgerungen ebenfalls akzeptieren zu müssen.

Daran anschließend habe ich eine alternative Konzeption zur Begründung von Personsein und einer RLU-Würde vorgestellt, die sich nicht an einem definierten festgelegten Niveau von tatsächlich ausgeprägten Befähigungen orientiert und daher alle moralisch problematischen Implikationen der funktionalen Konzepte vermeidet. Diese Konzeption besagt, dass Personsein sich dadurch konstituiert, dass ein Wesen eine rationale Natur aufweist. Dies bedeutet, dass es zu einer Art oder Spezies gehört, deren gesunde Mitglieder das intrinsische Vermögen aufweisen, unter lebensfreundlichen Bedingungen die für die speziesspezifische Natur konstitutive Veranlagung zur Ausbildung von rationalen und moralischen Befähigungen zur Entfaltung zu bringen. Infolgedessen wird auch das Gedeihen eines solchen Wesens im Regelfall entscheidend durch den Gebrauch dieser Befähigungen bestimmt. Sofern ein solches Wesen daher in einer lebensfreundlichen Umgebung und frei von genetischen Defekten oder sonstigen schädigenden Einflüssen heranwächst, wird es sich gemäß seiner Natur zu einem moralisch verantwortlichen Subjekt entwickeln.

Nachfolgend habe ich diverse Einwände gegen diese Konzeption diskutiert und argumentiert, dass diesen entweder ein falsches oder verzerrtes Verständnis der von mir vorgestellten Sichtweise zu Grunde liegt oder die metaphysischen Grundlagen, welche für die substanzbasierte Konzeption entscheidend sind, nicht adäquat berücksichtigt wurden. Wenn meine Erwiderung auf diese Einwände erfolgreich ist, dann folgt daraus, dass die substanzbasierte Konzeption mindestens ebenso gut rational begründet ist und damit vertreten werden kann wie konkurrierende Sichtweisen.

Im letzten Teil habe ich das zweite grundlegende Argument für die Zulässigkeit eines Schwangerschaftsabbruchs einer Kritik unterzogen. Entscheidend für dieses Argument ist die These, dass selbst unter der Annahme, dass der ungeborene Mensch von der Empfängnis an eine Person mit einem Recht auf Leben ist, ein Schwangerschaftsabbruch zumindest unter juristischen Gesichtspunkten prinzipiell erlaubt sein sollte. Dies wird dadurch zu begründen versucht, dass zwar auch jeder ungeborene Mensch möglicherweise eine Person ist, aber die Frau ebenso ein Recht auf körperliche Selbstbestimmung hat und das Recht auf Leben eines (ungeborenen) Menschen nicht den juristischen Anspruch zur Nutzung oder gar anhaltenden Nutzung des Körpers bzw. der Organe eines anderen Menschen einschließt. Daraus wird dann geschlussfolgert, dass ein Schwangerschaftsabbruch und damit der todbringende Entzug der Nutzung des Körpers bzw. der Organe der Frau, zumindest juristisch, erlaubt sein sollte. Nachdem ich die meiner Einschätzung nach stärkste Version dieses Arguments formuliert habe, habe ich erläutert, warum ich das dieser These zu Grunde liegende Analogieargument prinzipiell und damit sowohl bezüglich der Übertragung auf eine Schwangerschaft als auch die Schlussfolgerung im Ausgangsargument für unzulässig halte. Grundlegend hierbei war die Anwendung des Prinzips der Doppelwirkung sowie die Unterscheidung von positiven und negativen Rechten und Pflichten. Selbst unter Berücksichtigung der zugestandenen Voraussetzungen kann ein Schwangerschaftsabbruch daher auch mit diesem Argument nicht gerechtfertigt werden.

Zum Abschluss dieser Abhandlung möchte ich noch ein letztes pragmatisch-historisches Argument anführen. Was lehrt uns schlussendlich die

Geschichte? Sollten wir ausnahmslos allen Menschen von der Empfängnis bis zu ihrem in der Regel natürlichen Tod ein Recht auf Leben zugestehen und sie gleichermaßen als Personen mit unüberbietbarem moralischem Wert behandeln? Oder sollten wir die Menschheit in zwei Gruppen unterteilen und damit in jene, denen diese Schutzrechte zustehen, und jene, denen diese nicht zustehen?

Im Verlauf der Geschichte haben immer wieder Menschen mit entsprechender Macht die Menschheit in diese zwei Klassen eingeteilt und wann immer dies geschehen ist, war es falsch und es folgte eine unfassbare Katastrophe. Es führte zur Unterdrückung bis hin zur Versklavung von Frauen, von Menschen anderer Hautfarbe sowie zur systematischen Tötung von (neu-)geborenen Menschen mit körperlichen und geistigen Einschränkungen. Oder es wurden Menschen auch nur aufgrund ihres Geschlechts benachteiligt oder gar getötet – vor allem Letzteres in Form von Infantizid, eine Sitte, die z. B. in der Antike sowie im römischen Reich weit verbreitet war und auch heute noch in Ländern wie China, Indien oder Pakistan praktiziert wird.

Bei einem Schwangerschaftsabbruch haben wir eine vergleichbare Situation. Auch hier werden von den „mächtigen“ bzw. geborenen gesunden Menschen die wehrlosen, verwundbaren, noch unterentwickelten und oft auch geschädigten ungeborenen Menschen aus der Menge derer, denen diese grundlegenden Schutzrechte zugestanden werden, heraus definiert. Warum sollte sich diese exklusivistische Konzeption im Gegensatz zur inklusivistischen entgegen aller historischen Erfahrung in diesem einen Fall als korrekt erweisen? Ich sehe jedenfalls keine Anhaltspunkte dafür. Auch dieser Sachverhalt spricht daher offenkundig für die inklusivistische Konzeption und die Gewährung von Schutzrechten für alle Menschen in ausnahmslos allen Stadien ihrer Entwicklung und unabhängig vom Gesundheitszustand, vom Grad der Abhängigkeit sowie den tatsächlich ausgeprägten Eigenschaften oder Befähigungen, die moralisch verantwortliche Menschen aufweisen.

## (8) Glossar

### **Akzidenz, akzidentell**

Alle der Natur eines Wesens anhaftenden, jedoch nicht wesentlichen Bestimmungen oder Eigenschaften. Ein fotografisches Gedächtnis zu besitzen ist beispielsweise keine wesentliche Bestimmung des Menschen und daher eine akzidentelle Eigenschaft. Rationale und moralische Urteile zu fällen ist hingegen eine wesentliche Bestimmung des Menschen.

### **Anenzephalie**

Fehlbildung, die auf einen unvollständigen Verschluss des Neuralrohrs zurückzuführen ist. Dies führt zum Abbau der Gehirnanlage. Es fehlen daher in unterschiedlichem Umfang Teile des knöchernen Schädeldaches, der Hirnhäute, der Kopfhaut und des Gehirns. Die Lebenserwartung nach der Geburt beträgt meist nur wenige Stunden oder Tage.

### **Blastozyste**

Ein Entwicklungsstadium der Embryogenese, welches der Morula folgt, die das Entwicklungsstadium von 16 bis 32 Zellen (Blastomeren) umfasst.

### **Chromosomen**

Die Träger der genetischen Information eines Organismus. Sie befinden sich im Zellkern und enthalten die für die Vererbung grundlegenden Informationen.

### **diachrone Identität**

Die zeitübergreifende Identität und damit das Fortbestehen von Personen über einen Zeitraum hinweg. Mögliche Bedingungen hierfür sind der Fortbestand des Körpers, von psychisch miteinander verbundenen Bewusstseinszuständen oder ein ontologisch nicht weiter reduzierbares Kriterium bzw. ein „Selbst“, welches sich weder allein auf den Fortbestand des Körpers noch auf psychisch miteinander verbundene Zustände zurückführen lässt.

### **Embryoblast**

Innerhalb der Blastozyste gelegene pluripotente Stammzellen, aus denen sich der Embryo entwickelt.

### **Entität**

Ein einzelnes, individuell seiendes, unteilbares Etwas oder „Ding“. Dabei muss die Art des Objekts (z. B. Gegenstand, Pflanze, Tier oder Mensch) nicht näher spezifiziert sein.

### **extrinsisch (vgl. intrinsisch)**

Prozesse oder Faktoren, die von außen einwirken bzw. sich nicht aus eigenem Antrieb einer Entität ereignen. D. h., es handelt sich um einwirkende Prozesse oder Ereignisse, deren Ursprung sich außerhalb einer Entität befindet und die sich nicht unmittelbar auf die Natur oder das Wesen dieser Entität zurückführen lassen.

### **Gameten**

Spezialisierte haploide Zellen (d. h. Zellen mit einem einfachen Chromosomensatz), von denen sich zwei (Samen- und Eizelle) bei der geschlechtlichen Fortpflanzung zu einer Zygote vereinigen.

### **Homöostase, homöostatisch**

Ein Gleichgewichtszustand eines offenen dynamischen Systems, der durch einen internen regelnden Prozess aufrechterhalten wird. Es bezeichnet u. a. die Fähigkeit eines lebenden Organismus, sich durch die Interaktion mit seiner Umwelt selbst zu erhalten.

### **Infantizid**

Die absichtliche Verursachung des Todes eines sehr jungen Kindes, meist in einem Alter von unter einem Jahr.

**intrinsisch (vgl. extrinsisch), oft synonym mit inhärent verwendet**

Prozesse, die sich von innen bzw. aus eigenem Antrieb heraus ereignen. D. h., es handelt sich um Prozesse oder Ereignisse, deren Ursprung sich innerhalb einer Entität befindet und die sich unmittelbar auf die Natur oder das Wesen dieser Entität zurückführen lassen.

**Kontingenz, kontingent**

Ein Sachverhalt, der nicht notwendigerweise oder nur zufällig existiert. Oft wird der Begriff auch synonym mit „Möglichkeit“ verwendet.

**Meiose (im Kontext der geschlechtlichen Fortpflanzung)**

Dies ist ein Prozess, der durch die Samenzelle eingeleitet wird. Dadurch wird die Zygote für eine kurze Zeit zu einer triploiden Zelle. D. h. sie enthält einen DNA-Satz des Spermiums und zwei DNA-Sätze von der Eizelle. Innerhalb der ersten 30 Minuten nach der Verschmelzung der Gameten schließt der mütterliche Zellkern dann die letzte Phase der meiotischen Teilung ab. Dabei wandelt die Meiose im mütterlichen Zellkern diese triploide Zelle in einen diploiden Zustand und legt damit das endgültige Genom der Zygote fest.

**Metaphysik, metaphysisch (s. auch Ontologie, da oft synonym verwendet)**

Jede mögliche Erfahrung überschreitend und damit Fragen betreffend, die über alle einzelnen Naturerscheinungen hinausgehen. Die Metaphysik fragt nach den ersten und letzten Zwecken, Gründen und Zusammenhängen aller Ereignisse und alles Seienden.

**moralischer Status**

Die Annahme, dass ein Lebewesen aufgrund von moralischen Eigenschaften, die ihm vornehmlich oder ausschließlich intrinsisch zukommen, moralisch berücksichtigungswert ist und es dadurch moralisch „richtig“ oder „falsch“ behandelt werden kann.

### **Ontologie, ontologisch (s. auch Metaphysik, da oft synonym verwendet)**

Den Aspekt des Seienden als solchen bezeichnend. Die Ontologie befasst sich mit der Kategorisierung der Grundstrukturen aller Entitäten der Wirklichkeit.

### **Parthenogenese**

Die eingeschlechtliche Fortpflanzung eines Lebewesens, bei welcher die Nachkommen aus unbefruchteten Eiern entstehen. Beispielsweise bei der Honigbiene entstehen aus unbefruchteten haploiden Eiern Männchen und aus befruchteten diploiden Eiern jeweils Weibchen.

### **potenzielle Person**

Im Kontext funktionaler Konzepte des Personseins bezeichnet dies ein Wesen, welches die (noch) nicht verwirklichte denkbare oder zukünftige Möglichkeit zur Ausbildung personaler Fähigkeiten besitzt.

### **pränatal**

Der vorgeburtliche Zustand und damit der Aufenthaltsort eines Lebewesens während der Schwangerschaft. Dies umfasst auch die körperlichen und psychischen Veränderungen bei Mutter und Kind, die sich während der Schwangerschaft und vor der Geburt ereignen.

### **Quantoren**

Die logischen Operatoren der Prädikatenlogik: Der Allquantor „ $\forall$ “ dient der Darstellung universeller Urteile. Der Existenzquantor „ $\exists$ “ verdeutlicht die Darstellung einzelner Urteile.

### **Speziesismus**

Die bevorzugende Behandlung von Mitgliedern einer bestimmten Spezies gegenüber den Mitgliedern anderer Spezies allein aufgrund ihrer Spezies-Zugehörigkeit.

### **Substanz, substanzuell (essenziell)**

Eine ontologisch unabhängige Entität, die ihre Existenz in sich selbst hat und deshalb ein letztes, bestimmtes Subjekt des Seins ist. Die Substanz ist Träger der natürlichen Merkmale und Befähigungen einer Entität und bestimmt bei Lebewesen deren Art- oder Gattungszugehörigkeit. Eine weitere zentrale Bestimmung von Substanzen ist, dass sie als dasselbe beharren und dabei wechselnde Eigenschaften annehmen können.

### **totipotent**

In der Differenzierung noch nicht festgelegte Zellen. Eine Zelle ist genau dann totipotent, wenn sie prinzipiell die Fähigkeit besitzt, einen vollständigen bzw. eigenständigen Organismus zu bilden.

### **Transitivität**

Eine Relation, bei der je zwei Entitäten, die mit einer dritten Entität in der Relation (R) stehen, auch unter sich in dieser Relation stehen. Z. B. wenn (X) größer als (Y) ist und (Y) größer als (Z) ist, dann ist (X) auch größer als (Z).

### **Trophoblast**

Die äußere Zellschicht einer Blastozyste, welche diese mit der Gebärmutterwand verbindet. Der Trophoblast bildet gemeinsam mit den mütterlichen Anteilen im weiteren Verlauf der Entwicklung die Plazenta, welche das heranwachsende Kind mit lebenswichtigen Stoffen versorgt.

### **uterin und extrauterin**

Aufenthaltort innerhalb und außerhalb der Gebärmutter.

### **Zona pelucida (Glashaut)**

Eine Schutzhülle um die Eizelle, welche den sich entwickelnden Embryo bis zur Bildung der Blastozyste umhüllt und so ein zu frühes Anheften im Eileiter i. d. R. verhindert. Im Blastozystenstadium löst der Embryo die Zona pellucida enzymatisch auf und heftet sich dann an die Wand der Gebärmutter.

### **Zygote**

Das erste Entwicklungsstadium in der Genese eines Organismus, der durch geschlechtliche Fortpflanzung gezeugt wurde. Die Zygote ist eine Zelle, die durch die Verschmelzung von Gameten – meist einer weiblichen Eizelle und einer männlichen Samenzelle – entsteht. Sie beginnt zu existieren, wenn sich die Zellkerne der beiden Keimzellen vereinigt haben.