

»Religiöse« und »säkulare« Urteilsbildungen über ungewollt Schwangere

Überlegungen zu Entmoralisierung und Ethik

Regina Ammicht Quinn

Haben Religion und Ethik heute überhaupt noch etwas Relevantes zu Fragen von Abtreibung beizutragen? Historisch war Abtreibung lange Zeit ein gesellschaftliches Thema. Praktisch lag Abtreibung in den Händen mehr oder weniger heilkundiger Frauen, theoretisch und politisch in den Händen von Kirchenmännern, Philosophen und der Strafjustiz. Hier wurden religiöse Gebote, der Status des Embryos als Person, Fragen der Moralfähigkeit von Frauen und das Strafmaß diskutiert. Heute ist in Deutschland und in anderen Ländern mit relativ liberalen Abtreibungsregelungen das Thema in den privaten, oft gesellschaftlich unsichtbaren Bereich abgewandert. Beratungsstellen erscheinen hier als die Knotenpunkte in einem fragilen Band zwischen Individuen und Gesellschaft. Sichtbar wird Abtreibung als medizinische Frage, etwa dort, wo es um genetische Beratung, Pränataldiagnostik, pränatale Eingriffe am Fötus oder Präimplantationsdiagnostik geht – wie es sich in einer säkularisierten Gesellschaft gehört. Oder nicht?

Weltweit sind die Haltungen zu Abtreibungen und die rechtlichen Situationen höchst unterschiedlich. Immer wieder zeigen sich ursprünglich religiöse Argumentationen in neuer Form als identitätsstiftend für konservative oder reaktionäre Politiken.

»Multiple Modernitäten« (Eisenstadt, 2000, S. 1ff.) aber sind nicht so »säkular«, wie sie oft wahrgenommen werden. Es entstehen neue Durchdringungen zwischen religiös und nichtreligiös geprägten Sphären, sodass die »Idee, dass die europäische Moderne eine durch Entmythologisierung gekennzeichnete Epoche sei«, so Koschorke (2013, S. 239), »zu den großen Mythen der europäischen Moderne« gehört. Kulturelle Erzählungen sind also »so etwas wie Formatierungsvorlagen«, die entscheidend dafür sind, ob man Konflikte auf »materielle, ethnische oder religiöse Ursachen« (ebd., S. 258) zurückführt.

Die folgenden Überlegungen konzentrieren sich weitgehend auf den deutschen Kontext. In diesem Text geht es um das Aufbrechen klassischer »Formatvorlagen«, die individuellen und gesellschaftlichen Positionen zu Abtreibung zugrunde liegen. Diskutiert werden zunächst die Problematiken, die im Jahr 1989 zu offenen Kontroversen zwischen dem Philosophen Peter Singer und der »Krüppelbewegung« führten (1). In einem zweiten Schritt werden die oft impliziten ideengeschichtlichen Aspekte des Misstrauens in die Moralfähigkeit von Frauen explizit gemacht (2); die Analyse der Forderung nach Reinheit ist Thema des dritten Schritts (3). Ein vierter Schritt erläutert die Debattenbedingungen, die von pro life/pro choice Positionen geprägt sind (4). Als Konsequenz dieser Analysen können diese häufig unsichtbaren »Formatvorlagen« aufgebrochen (5) und entmoralisiert werden (6): Erst wenn dies geschieht, kann – jenseits binärer Positionen von »pro choice« und »pro life« – ein für Beratung relevanter Raum geschaffen werden, in dem schwierige ethische Fragen ihren Platz bekommen.

1 Im Windschatten der Weltgeschichte 1989: Kontroversen um Selbstbestimmung, eine ignorierte Vergangenheit, Kindstötung und Abtreibung

Das Jahr 1989 war ein Jahr von weltgeschichtlicher Bedeutung. Mit dem Tian'anmen-Massaker in Peking wurde die Protestbewegung in China niedergeschlagen. Aung San Suu Kyi wurde in Myanmar erstmals unter Hausarrest gestellt. In Paraguay wurde der brutale Diktator Alfredo Stroessner, Träger des Bayerischen Verdienstordens, entmachtet. Und die politischen Umwälzungen in Mittel- und Osteuropa bis hin zur Öffnung der Berliner Mauer und der innerdeutschen Grenze hatten erhebliche Auswirkungen auf das Leben der Menschen.

Im Windschatten der Weltgeschichte wurden in Deutschland andere Konflikte inszeniert und ausgetragen. Diese Konflikte betrafen Abtreibung, eine lange ignorierte Vergangenheit, »Behinderung«, Gesundheit, Tierschutz, Frauenfeindlichkeit in philosophischen und gesellschaftlichen Menschenbildern, aber auch Deutungen des Faschismus, Kritik von Fortschrittsgläubigkeit und ökonomische Fragen.

Peter Singer, Philosoph und Ethiker, 1949 in Australien geboren, erlebte im

Jahr 1989 das, was heute häufig in politisch rechter Empörung als Cancel-Culture bezeichnet wird. Singer sollte in Marburg an einer geplanten Konferenz zum Thema »Biotechnik, Ethik und geistige Behinderung« sprechen, ebenso in Dortmund, dort zum Thema »Haben schwerstbehinderte neugeborene Kinder ein Recht auf Leben?«. Nur in Saarbrücken kam er öffentlich zu Wort, begleitet von lautstarken Protesten und Forderungen nach »Faschist raus!«. In Saarbrücken erfuhr das Publikum, dass Singers jüdische Eltern nach dem »Anschluss« Österreichs 1938 ausgewandert waren und drei seiner jüdischen Großeltern im Holocaust getötet wurden (vgl. Herzog, 2018).

Die Frage nach der Tötung schwerstbehinderter neugeborener Kinder hatte Singer in seinem gemeinsam mit der Philosophin Helga Kuhse verfassten und 1985 erschienenen Buch *Should the Baby Live?* (Kuhse & Singer, 1985) schon beantwortet. Die ersten beiden Sätze des Vorworts sind eine Mischung aus »Triggerwarnung« und Schockbehandlung für die Leser:innen: »This book contains conclusions which some readers will find disturbing. We think that some infants with severe disabilities should be killed« (ebd., S. v).

Die Empörung über Singers Thesen, die zunächst von Behindertenrechtsaktivist:innen und der Krüppelbewegung ausging (vgl. Sierck, 1989a: *Unser Lebensrecht ist undiskutierbar!*), und die sich 2015 auf der philosophischen Cologne, dem internationalen Festival für Philosophie, wiederholen sollte, hatte im Jahr 1989 einen spezifischen Kontext: die skandalös verzögerte Zurkenntnisnahme und kritische Analyse der Behindertenmorde während der Nazizeit.

Zwischen Januar 1940 und August 1941 wurden in der sogenannten »Aktion T4« (geplant in der Berliner Tiergartenstraße 4) 70.273 Personen mit psychiatrischen Erkrankungen oder kognitiven Beeinträchtigungen mit Kohlenmonoxid in speziell dafür vorgesehenen Gaskammern ermordet (vgl. Herzog, 2018; zum Überblick: Klee, 1983). Nach Unruhen in der Bevölkerung und Protesten aus religiösen Kontexten – beispielsweise durch den katholischen Bischof von Galen – wurde das Programm auf Anordnung Hitlers offiziell eingestellt, zugleich aber in einer zweiten, dezentralen Phase fortgesetzt. 210.000 Menschen im Deutschen Reich und weitere 80.000 im besetzten Polen und in der Sowjetunion wurden durch Überdosierung von Medikamenten, Vergiftung, systematisches Verhungern lassen, Erschießungen und zunehmend durch Gas getötet (vgl. ebd.). Etwa 120 Männer, die an der Tötung behinderter Menschen beteiligt gewesen waren, wurden gemeinsam mit der inzwischen perfektionierten

Technologie der Kohlenmonoxid-Gaskammern nach Polen verlegt, und zwar in die im Aufbau begriffenen Todesfabriken von Belzec, Sobibor und Treblinka. Es gibt also eine relevante Überschneidung zwischen den Tätern des Holocaust und denen der Behindertenmorde.

Der Journalist Ernst Klee hatte die Verflechtung von Antisemitismus und Behindertenfeindlichkeit 1983 in seinem Buch *Dokumente zur »Euthanasie« im NS-Staat* im Einzelnen dargestellt (vgl. Klee, 1983; 1985). Klee beschreibt beispielsweise den Arzt Eugen Stähle, der im baden-württembergischen Innenministerium das Euthanasieprogramm organisierte. Im Dezember 1940 reagierte er auf den Protest eines evangelischen Oberkirchenrats: »Du sollst nicht töten, das ist gar kein Gebot Gottes, sondern eine jüdische Erfindung« (zit. n. Klee, 1989, S. 58; 1983, S. 16; vgl. Herzog, 2018, S. 44).

Heinrich Himmler hatte schon 1935 die »Reichszentrale zur Bekämpfung der Homosexualität und Abtreibung« eingerichtet. Ihre Aufgaben waren die »zentrale Erfassung« und »wirksame Bekämpfung« dieser beiden »Volksseuchen«. »Homosexualität« und »Abtreibung« wurden als »rassevernichtende Entartungserscheinung« (vgl. Zinn, 2018) wahrgenommen. »Rassevernichtend« ist die (homosexuelle) Verweigerung von Fruchtbarkeit, »rassevernichtend« ist die Abtreibung »gesunder« Föten. »Rassevernichtend« aber ist es auch, wenn man »nicht gesunde« Föten und von der Norm abweichende Menschen am Leben lässt.

In den Nachkriegsjahrzehnten gab es in der BRD für Abtreibungen teilweise eine großzügige Handhabung der »medizinisch-sozialen« Indikation durch Ärzt:innen, wie sie auch in der Weimarer Republik möglich gewesen war. 1971 veröffentlichte das Wochenmagazin *Stern* auf der Titelseite die Kampagne »Wir haben abgetrieben!« Im selben Jahr befürworteten in einer Infratest-Umfrage 80 Prozent der befragten Katholik:innen die Möglichkeit einer Abtreibung im Falle einer fötalen Anomalie (vgl. Pawlowski, 1971, S. 146–149; zit. n. Herzog, 2021).

Gleichzeitig war diese Zeit von öffentlicher Identifikation mit NS-Tätern (auch Täter:innen) und von der Scham der Opfer und ihrer Familien geprägt. Jede »Behinderung« hatte damit auch eine verschwiegene und angstbesetzte Vorgeschichte, die Familien zu kontaminieren schien. Die Abtreibungsfragen in Deutschland waren lange von Fragen nach »Behinderung« durchzogen.

Für Peter Singer wird eine zunehmende Akzeptanz von Abtreibung zu einem der Ausgangspunkte seiner Thesen:

»If the fetus does not have the same claim to life as a person, it appears that the newborn baby does not either, and the life of a newborn baby is of less value to it than the life of a pig, a dog, or a chimpanzee is to the nonhuman animal« (Singer, 1993, S. 169).

Für ihn geht es grundsätzlich um das Ende der religiösen »Formatvorlage«, die »Entsakralisierung« des menschlichen Lebens – zugunsten nicht-menschlicher Lebewesen, zugunsten nicht-behinderter Kinder und deren Familien und zugunsten einer klügeren Ökonomie (vgl. der von Kuhse herausgegebene Band mit Singers Texten unter dem Titel *Unsanctifying Human Life*, 2002).

Inwieweit Singers Präferenzutilitarismus, sein »Effektiver Altruismus« und sein Tierwohl-Engagement sich mit tatsächlicher Feindlichkeit behinderten Menschen gegenüber vermischen, muss im Einzelnen geklärt werden. Entscheidend aber ist, dass diese Kontroversen des Jahres 1989 wichtig waren für die Neujustierung eines Verständnisses und einer rechtlichen Neuausrichtung von Abtreibung.¹

Im Einklang mit relevanten Strömungen innerhalb der katholischen Kirche hatten radikale Abtreibungsgegner:innen schon früh den Vergleich von Auschwitz und Abtreibungen benutzt und auch versucht, Behindertenverbände auf ihre Seite zu ziehen. Ulrich Ochs, Mitglied des »Helen Keller Kreises«, in dem sich eine Gruppe behinderter Menschen zum Kampf gegen Abtreibung zusammengeschlossen hatte, schrieb 1985 in einem offenen Brief an den Bundespräsidenten:

»Ich kann zwischen der Rassenideologie Hitlers und der »Strafrechtsreform« des Abtreibungsparagraphen 218 keinen Unterschied erkennen. Durch die sogenannte »eugenische Indikation« werden die Behinderten ein zweites Mal nach einem »modernen Auschwitz« gebracht. In heutigen Tötungsanstalten (Kliniken) werden sie wieder auf grausame Weise getötet und anschließend in den Verbrennungsofen geschoben« (Ochs, 1985; zit. n. Degener & Köbsell, 1992, S. 98).

1 Aktuell besagt der § 218, dass ein Schwangerschaftsabbruch dann straffrei bleibt, wenn die Schwangere sich mindestens drei Tage vor dem Eingriff in einer staatlich anerkannten Beratungsstelle beraten lässt. Darüber hinaus werden (physische und psychische) medizinische und kriminologische Indikationen als Gründe für die Straffreiheit anerkannt. Zum aktuellen Stand siehe auch den Beitrag von Chiofalo & Schmid in diesem Band.

Viele Gruppierungen der Krüppelbewegung lehnten diese radikalen antifeministischen Positionen ab: »Aufgrund unserer Erfahrungen als Krüppel und als nichtbehinderte Betroffene dieser Gesellschaft maßen wir es uns nicht an, Frauen, die sich gegen ein behindertes Kind entscheiden, zu verurteilen« (Aktionsgruppe gegen das UNO-»Jahr der Behinderten«, 1981; Reprint in Christoph, 1983, S. 34). Dennoch blieb das Thema schmerzhaft ambivalent. Solange die Angst vor »Behinderung« als »normal« angesehen und durch pränatale Diagnostik objektiviert werde, könne es keine Form der Solidarität geben – so eine klare Positionierung von Gruppierungen der Krüppelbewegung. Hannelore Witlofski, Behindertenaktivistin, konnte sich einen »Gebärzwang« (Christoph et al., 1989, S. 43) im Fall eines behinderten Fötus vorstellen. Einige Gruppen der Behindertenrechtsbewegung forderten die Schließung human-genetischer Beratungsstellen (vgl. Marzell, 2021). Franz Christoph, einer der führenden Aktivisten der Krüppelbewegung, antwortet auf die Frage, warum er die Freigabe von Abtreibung nicht uneingeschränkt unterstützen könne: »Weil ich Angst habe. Ich habe nämlich Angst, dass man bloß so nebenbei Leben unterschiedlich bewertet. [...] Das ist eine Ungeheuerlichkeit, dass man nach dem Dritten Reich wieder mal zwischen wertem und unwerthem Leben unterscheidet« (Christoph et al., 1989, S. 42). Er bezieht sich damit auf die embryopathische Indikation des § 218, also die Freigabe des Schwangerschaftsabbruchs bei einer »Schädigung« des Embryos.

Dieser Konflikt zwischen Selbstbestimmungsrecht der schwangeren Frauen und dem Recht auch behinderter Kinder auf Leben prägte dann die Neuverhandlung des § 218 zu Beginn der 1990er Jahre (vgl. Ewinkel & Hermes, 1985). Zugleich aber gingen Krüppelgruppen davon aus, dass die Entscheidung zu einer Abtreibung nach embryopathischer Indikation keine vollkommen selbstbestimmte Entscheidung sein könne, da die Gesellschaft als Ganze behindertenfeindlich sei. Diese Behinderungenfeindlichkeit wird auch an Orten sichtbar, an denen man sie nicht erwartet: In den 1980er und -90er Jahren zeigten sich technologiekritische und »grüne« Bewegungen mit einem Fokus auf »Gesundheit« in vieler Hinsicht blind für die Nebenwirkungen ihres Aktivismus für behinderte Menschen. So wurde beispielsweise im Nachhall des Großunfalls im Atomkraftwerk Tschernobyl eine verfehlte Fortschrittsgläubigkeit kritisiert und mit behinderten Körpern illustriert. Die Zeitschrift *Konkret* veröffentlichte eine Montagefotografie einer Frau ohne Arme mit dem

Untertitel: »Meine Mutter war für Contergan. Jetzt ist sie für Atomenergie. Vielleicht hat sie diesmal recht«² (Sierck, 1989b, S. 77; vgl. Herzog, 2021).

In diesem Jahr 1989 also verknüpfen sich Diskurse um Abtreibung und Säuglingstötung, Abtreibung und die NS-Behindertenmorde, Abtreibung und Fortschritte in der pränatalen Diagnostik, Abtreibung und dem Schrecken der »Behinderung«, der beispielsweise mit möglichen Folgen von Kernkraft assoziiert wird. Dies ist eine Geschichte, die auch in die Gegenwart eingeschrieben ist und mit »religiösen« und »säkularen« Formatvorlagen korrespondiert.

2 Formatvorlage: Misstrauen gegenüber der Moralfähigkeit von Frauen

Häufig unausgesprochen durchzieht ein Misstrauen gegenüber der Moralfähigkeit von Frauen die Diskussionen um Abtreibung. Und dieses Misstrauen hat eine eigene Geschichte (vgl. im Folgenden auch Ammicht Quinn, 2015; 2019b).

»Weibliche Tugend und Untugend ist«, so Kant, »von der männlichen, nicht sowohl der Art als der Triebfeder nach, sehr unterschieden« (Kant, 1964, S. 654). Diese These illustriert Kant mit einem Beispiel, und seine »Zerstreuten Anmerkungen«, so der Untertitel der Schrift, scheinen mit einem Mal genau das zu sein: ins Unreine gedachte Gedanken einer – vor jeder Erfahrung gegründeten – reinen Vernunft:

»Dem Milton wurde von seiner Frau zugeredet, er solle doch die ihm nach Cromwells Tode angetragene Stelle eines lateinischen Sekretärs annehmen, ob es zwar seinen Grundsätzen zuwider war, jetzt eine Regierung für rechtlich zu erklären, die er vorher als widerrechtlich vorgestellt hatte; »Ach«, antwortete er ihr: »meine Liebe: Sie und andere Ihres Geschlechts wollen in Kutschen fahren, ich aber – muss ein ehrlicher Mann sein« (ebd., S. 654f.).

2 Thalidomid wurde in den 1950er und -60er Jahren unter dem Markennamen »Contergan« und »Softenol« als Beruhigungsmittel empfohlen und führte bei Einnahme in der frühen Schwangerschaft zu schweren Missbildungen oder dem Fehlen von Gliedmaßen und Organen bei Föten.

»Über den Charakter des Geschlechts«, heißt Kants Aufsatz, der eine Antwort gibt auf die Frage nach dem Geschlecht der Moral: Moral ist, zumindest tendenziell, deshalb männlich, weil Unmoral, zumindest tendenziell, weiblich ist.

Diese Marginalität und Minderwertigkeit von Frauen im moralischen Diskurs, die Marginalität ihrer Lebenswelt und die Minderwertigkeit ihrer ethischen Kompetenz ist ein gewichtiges Motiv in der Geschichte der modernen Ethik – bis Freud. Denn Freud ist der Erste, der die moralische Minderwertigkeit der Frau nicht nur konstatiert, sondern auch – durch seinen Entwurf der ödipalen Konstellation – erklärbar macht.

Beim Mann bewirkt das starke Über-Ich verbunden mit einer starken Libido und den entsprechenden Sublimationsmöglichkeiten eine starke Regel-Moral und das Engagement beim Hervorbringen von Kulturleistungen. Die Frau dagegen ist unsicher und unzuverlässig in moralischen Fragen (Freud, 2000 [1925], S. 265f.) und ihr einziger nennenswerter Beitrag zu den Kulturleistungen ist, so Freud, die Technik des Flechtens und Webens – und die entspringt dem Wunsch, das eigene verachtete Geschlechtsorgan zu verdecken (vgl. Freud, 2000 [1933], S. 562).

Von Kant bis Kohlberg (1974; 1996) sehen wir damit eine Abwertung der Moralfähigkeit von Frauen mit der Begründung, dass sie Frauen sind. Der Frauenkörper wird – entgegen der Evidenz gebärender und weltweit körperlich arbeitender Frauen – als genauso schwach wahrgenommen wie die Moralfähigkeit.

Dabei ist der Körper insgesamt in der christlichen Geschichte zum Problem geworden: Dort, wo er auf der Basis eines klaren Leib-Seele-Dualismus als Gefängnis der Seele behandelt wird (vgl. Origenes, 1993, Abs. I, 8), produziert er eine dominante Kultur des Misstrauens dem Körper gegenüber. Da in vieler Hinsicht Körper, Körperlichkeit und Natur als »weiblich« assoziiert werden, zeigt sich in der christlichen Geschichte eine Potenzierung dieses Misstrauens. Die Anforderungen an Frauen spitzen sich in der Kontrolle des Frauenkörpers zu und zeigen sich als Gesetze mit unterliegenden religiösen und kulturellen Narrationen rund um Reinheit.

3 Formatvorlage: Reinheit

»Ich habe sehr früh in meinem Leben versagt. Zumindest dachte ich das. Ich bin Arbeitertochter, in unseren Kreisen gibt es eine klare Reihenfolge,

wie das Leben abzulaufen hat. Heirat, Geld verdienen, Kind. Als ich mit 18 schwanger wurde, wusste ich: Ich habe die Reihenfolge kaputt gemacht. Ich fühlte mich schmutzig« (Valente, 2022, S. 29).

Mary Douglas' kulturanthropologische Studien über Reinheit eröffnen den Blick darauf, dass Schmutz nur im Zusammenhang des Systems verstanden werden kann, das ihn ausschließt: »Kaffee ist nicht schmutzig, aber Kaffee auf der Hose ist schmutzig. Schmutz also ist ›matter out of place‹« (Douglas, 1966, S. 36) – Materie am falschen Platz. Der Schmutz, den man mit Anstrengung und Gewalt aus der Welt schaffen oder wenigstens unter Kontrolle halten will, wird damit zum Symbol für essenzielle Un-Ordnung, für das Chaos (vgl. dazu und im Folgenden Ammicht Quinn, 2019a; 2019b).

Von Schmutz in seiner symbolischen Dimension, von Unordnung und Chaos, sind die Körpergrenzen am meisten bedroht, und an den Körpergrenzen die Körperöffnungen (vgl. Douglas, 1966, S. 122f.) Alles, was diese Grenze passiert (Nahrung, Ausscheidungen, Blut, Menstruationsblut, Samen, genitale Flüssigkeiten – aber auch Ereignisse wie Geburt und Tod), wird besonders wichtig für die Frage nach Schmutz und Reinheit – zunächst im körperlichen, aber auch im übertragenen Sinn. Damit wird der Körper des Menschen zum Symbol der Gesellschaft oder Gemeinschaft, in der er lebt; die Körpergrenzen symbolisieren und spiegeln die Grenzen der Gemeinschaft: Wenn eine Gemeinschaft sich von außen bedroht fühlt und sich stark nach außen abgrenzen muss, werden auch die Körpergrenzen einer strengen Kontrolle durch Reinheitsgebote unterworfen. So wird beispielsweise im Buch Leviticus der Hebräischen Bibel auch mithilfe eines strengen Reinheitscodes die nationale und religiöse Identität des Volkes Israel sichergestellt. Dabei scheint insgesamt das Weibliche anfälliger für Schmutz zu sein – vielleicht, ganz archaisch, eine Konsequenz der andersgearteten und geheimnisvolleren Körperöffnungen der Frau oder, symbolisch, Konsequenz aus der Identifikation von »Frau« und »Natur«: Nach der Geburt einer Tochter ist die Mutter doppelt so lange unrein wie nach der Geburt eines Sohnes.

Auf einem solchen Hinter- und Untergrund entwickelte sich etwa seit dem 12. Jahrhundert die Mariologie. Für Männer – und hier vor allem für die professionellen Männer der Kirche – hängt der Kult der »reinen Mutter« eng mit dem sich zu dieser Zeit durchsetzenden Zölibat zusammen. Für Frauen ist Maria zunächst das weibliche Gesicht innerhalb der

männerdominierten Religion; dieses weibliche Gesicht ist das Gesicht einer sexualitätsfreien Gestalt, die als Mutter und als leidende Mutter dargestellt wird. In der Pietà oder der Frau, deren Herz von sieben Schwertern durchbohrt ist, wird sie zur Identifikationsfigur für Frauen durch die Jahrhunderte.

In der Fortschreibung der Mariologie, die dann über Jahrhunderte hinweg die jungfräuliche Empfängnis, Marias Gottesmutterschaft, die erbsündenfreie Empfängnis Marias selbst und ihre leibliche Aufnahme in den Himmel entfaltet, entsteht ein doppeltes Weiblichkeitsideal: auf der einen Seite das Ideal der reinen Jungfrau-Mutter-Königin als dem weiblichen Ort, der Zuflucht und – spirituelle – Intimität gewährt, und auf der anderen Seite das Ideal der reinen, demütigen, selbstlosen und vor allem sexualitätsfreien Dienerin, die durch ihren Vorsprung der unbefleckten Empfängnis von »normalen« Frauen nie ganz einzuholen, der aber in Selbstverleugnung dennoch nachzueifern ist. Besonders die Frömmigkeitsgeschichte konzentriert sich zunehmend auf die Reinheit Mariens, »die aus der Reinen Schar/Reinste wie keine war« (Laurentius von Schnüffis; zit. n. Schäfer, 2006). Reinheit wird der weibliche Weg zur Heiligung; wenn Frauen nicht die Mutter eines heiligmäßigen Sohnes waren, konnte ihr Leben dann zum Stoff werden, aus dem die Heiligenlegenden sind, wenn sie ihre Reinheit auch unter den vielfältigsten Folterqualen verteidigt haben.

So wurde eine andere Maria, Maria Goretti, 1950 heiliggesprochen, weil sie »den Tod der Sünde« vorzog (Farmer, 1978). Die elfjährige Maria Goretti hatte sich im Jahr 1902 in einem Dorf im Latium südlich von Rom gegen eine Vergewaltigung gewehrt und war vom Vergewaltiger ermordet worden. Die »Sünde«, von der hier die Rede ist und die schlimmer ist als der Tod, ist eine Sünde gegen den Reinheitskodex von Frauen. Welcher kommunikative Impuls und welche Schuldzuschreibung hier im Jahr 1950 für die Millionen im Zuge des Krieges vergewaltigter Frauen gesetzt wurde, wird noch zu erforschen sein.

Zugleich hat diese Betonung der Reinheit einen ganz und gar rationalen Hintergrund: In einer patrilinearen Ökonomie, innerhalb derer der Vater Namen, Status, Land und Vermögen an den Sohn vererbt, kann die Sicherheit der Erbfolge letztlich nur durch die Reinheit und Keuschheit der Frau gewährleistet werden.

Diese ideengeschichtlich und religiös vorausgesetzte mangelnde Moralfähigkeit von Frauen und die umfassenden Reinheitsanforderungen, an

denen Frauen scheitern, liegen den Kontroversen um ungewollte Schwangerschaften und Abtreibungen zugrunde. Sie bleiben in der Regel verdeckt und scheinen lediglich durch Scham- und Schuldzuschreibungen hindurch.

4 Formatvorlage: »pro life« und »pro choice«

Der momentane Kampf um Schwangerschaftsabbrüche in vielen Ländern scheint sich zwischen Lebensschutz und Selbstbestimmung, zwischen »pro life« und »pro choice« abzuspielen. Hier werden die Identitätspolitiken von Frauen gegen eine Identitätspolitik von ungeborenen Kindern ausgespielt, alles auf einem binär geteilten Feld. Diese dualistische Debatte hat aber deutliche Schwächen und Probleme – sowohl in den theoretischen Grundlagen als auch in den ethischen Konsequenzen.

Lebensschutz – »pro life« – macht sich den Schutz menschlichen Lebens von dessen Beginn an zur Aufgabe (vgl. dazu auch Ammicht Quinn, 2015). Damit entsteht ein Problem: »Leben« kann mit der Empfängnis beginnen, mit der Nidation, mit der Aktivierung des neuen Genoms, mit der Fähigkeit, außerhalb des Mutterleibs zu leben, mit der Fähigkeit, Schmerzen zu empfinden, mit der Geburt. All dies wurde im Laufe der Geschichte diskutiert. In der christlichen Geschichte waren – in Anknüpfung an Aristoteles – Theorien der »Sukzessivbeseelung« entscheidend dafür, an welchem Zeitpunkt »ungeborenes Leben« zur »Person« wurde: für Thomas von Aquin am 40. Tag nach der Befruchtung für Jungen, am 80. Tag für Mädchen. Im Judentum wird meist der 40. Tag diskutiert, im Islam häufig der Ablauf von 120 Tagen. Die vielstimmigen Haltungen der Personwerdung des Menschen gegenüber (bei der Empfängnis, beim ersten Atemzug und an unterschiedlichen Punkten dazwischen) kann aber nicht den Blick darauf verstellen, dass die katholische Kirche sich kontinuierlich gegen Abtreibung positioniert hat. Ob aber ein Schwangerschaftsabbruch an einem bestimmten Zeitpunkt der Schwangerschaft als Mord betrachtet wurde, variierte in den Lehren.

Diese pränatalen (Beseelungs-)Diagnosen vor Einsatz des Ultraschalls haben eine gemeinsame praktische Basis: Thomas von Aquin ging davon aus, dass die Seele sich zeigt, wenn das Kind sich im Mutterleib bewegt – und für ihn bewegten sich Jungen früher als Mädchen. Er war auch nie schwanger. Im tatsächlichen Leben galt jahrhundertlang eine Frau dann

als schwanger, wenn sie die Bewegungen des Kindes spürte, in der Regel irgendwann zwischen dem 90. und dem 120. Tag.

In der US-amerikanischen Diskussion wird heute mit einem eigenen Gesetz – dem »heartbeat bill« in Texas und weiteren Bundesstaaten – noch ein weiterer Zeitpunkt als relevant etabliert. Mit dessen Hilfe werden Abtreibungen ab der sechsten Woche – in der Regel gerechnet vom Beginn der letzten Menstruation – verboten. Ein Fötus hat zu dem Zeitpunkt noch kein Herz, das schlagen könnte, wohl aber beginnt die Kontraktion von Zellen, die sich später zu Herzgewebe entwickeln werden. Das Leben beginnt laut diesem Gesetz mit im weitesten Sinne kardiologischer Aktivität, die als moralisch signifikantes biologisches Phänomen gesehen wird. Zugleich aber – und das zeigen die herzförmigen Luftballons, die von Unterstützer:innen des Gesetzes an alle Abgeordneten geschickt wurden – sind der »Herzschlag« und das »Herz« eben nicht ein auf Biologie reduzierbares Phänomen, sondern ein kulturelles: Das Herz ist ein Symbol der Liebe und des Personseins. Absolute »Lebensschutz«-Positionen nutzen hier ein kulturelles Motiv, das die (wissenschaftlich zweifelhafte) biologische Festlegung auf einen Zeitpunkt mit unmittelbarer emotionaler Überzeugungskraft verknüpft.

Selbstbestimmung – »pro choice« – scheint zu sagen: Menschliches Leben ist dann im vollen Sinn des Wortes menschlich, wenn ich darüber bestimmen kann, was am wichtigsten für mein Leben ist. Dies ist richtig – bis zu einem bestimmten Punkt. Es ist ein wichtiger Teil einer durch Freiheit gekennzeichneten menschlichen Existenz, dass Menschen wählen können, wen sie lieben oder heiraten, was sie studieren und anziehen, für wen sie in politischen Kontexten ihre Stimme abgeben, wo und wie sie leben und vieles andere mehr. Zugleich stehen wir in einer abendländischen und patriarchalen philosophischen Tradition, die uns einen aufgeblähten Begriff von Autonomie als Erbe hinterlassen hat: Ein Mensch ist dann und nur dann ein Mensch, so die Lehre aus dieser Tradition, wenn er autonom ist. Autonomie, die »Selbstgesetzgebung«, auch als Freiheit, Mündigkeit und Selbstbestimmung beschrieben, wird als zentrale Eigenschaft des menschlichen Lebens gedacht. In dieser Tradition steht auch Peter Singer.

Autonomie ist wichtig. Aber Autonomie ist nicht der einzige zentrale Punkt, und er wird nie vollständig und nie über den gesamten Lebensverlauf verwirklicht. Menschliches Leben kann nicht allein durch Unabhängigkeit verstanden werden, sondern genauso durch Abhängigkeit, sodass die Frage nach dem Zusammenhang von Mündigkeit und wechselseitiger

Abhängigkeit neu gedacht werden muss. Damit wird jede Autonomie eines menschlichen Lebens zur »relationale[n] Autonomie« (Mackenzie & Stoljar, 2000). Mit dieser Kritik wird Autonomie nicht aufgegeben. Aber Autonomie wird als Denkform und als Praxis in den Kontext vielfältiger Beziehungen und Beziehungsfähigkeiten gestellt. Die Erinnerung daran, dass auch Frauen selbstbestimmt und mündig sind, war zu einem bestimmten Zeitpunkt eine wichtige Erinnerung, die einen Nachholbedarf markierte. Sie markiert diesen Nachholbedarf bis heute. Wichtig ist aber ein weiterer Schritt: Es geht darum, Autonomie in ihren Interdependenzen zu erkennen und zu analysieren, um nicht mit feministischen Absichten in die Fallen einer patriarchalen Tradition zu geraten.

Was wir von Lebensschutz-Positionen lernen, ist die Akzeptanz eines ungeborenen Kindes – gerade dann, wenn es den gesellschaftlichen Standards von Gesundheit, Schönheit oder potenzieller Produktivität nicht gerecht wird. Was wir von Selbstbestimmungs-Positionen lernen, ist die Akzeptanz der Würde von Frauen, die nicht Gefäße oder Container sind, sondern Personen. Wenn wir dies gelernt haben, können wir beruhigt diese Kontroverse hinter uns lassen, denn Akzeptanz bedeutet noch nicht ein Für oder Wider in der Abtreibungsfrage. Dazu ist das Leben zu widersprüchlich, zu unordentlich, zu vernetzt; es lässt sich nicht in Binaritäten zwingen.

5 Was tun mit den Formatvorlagen?

Kulturelle Narrative zeigen sich häufig als unsichtbar gewordene Ideologeme, die den Grundüberzeugungen, den säkularen und religiösen Glaubbenseinstellungen und den lauterer und leiseren Debattenbeiträgen zugrunde liegen.

Eine Ideengeschichte des Zweifels an der Moralfähigkeit von Frauen ist eine der Formatvorlagen für viele der restriktiven Abtreibungsregelungen weltweit.

Reinheitsvorstellungen und Reinheitskodizes haben ihren historisch häufig mit Ritualen verbundenen Ort: Sie warnen vor Tabuverletzungen, und ein komplexes System von Reinigungsriten hilft, die verlorene Reinheit wiederherzustellen. Nur an der Oberfläche erscheinen solche Reinheitsvorstellungen in spätmodernen Gesellschaften bedeutungslos und lächerlich. Sie sind übergangslos von der Werbewirtschaft adaptiert worden,

in der – nach wie vor – Hygienefragen mit moralischen Fragen verknüpft werden. Als ein Hersteller von Menstruationsbinden in einem Werbespot tatsächlich rote Flecken zeigte, war die Reaktion umstritten; nicht wenige Fernsehzuschauer:innen waren angeekelt. »Leaking women« (Fine, 2019) und deren unzuverlässige Körperlichkeiten stehen immer in Gefahr, ein »weißes« Patriarchat oder eine patrilineare Ökonomie zu beschmutzen.

Schließlich sind öffentliche Debatten, die sich entlang der binären Formatvorlagen von »pro life/pro choice« bewegen, eine Verkürzung und eine Verfälschung der Problemlagen. Abtreibungen sind höchst unterschiedlich: Extreme Geschlechterungleichheiten, vor deren Hintergrund ein weiteres Mädchen in der Familie nur als ein Unglück erscheint, sind anders als Abtreibungen im Kontext extremer Armut; im Kontext von Vergewaltigungen als Kriegsverbrechen; im Kontext des erwarteten Ausschlusses aus der Familie oder Gesellschaft; im Kontext der Situationen, in denen der Verlust von Kontrolle über den eigenen Lebensplan als die größte Sünde erscheint; im Kontext möglicher gesundheitlicher Folgen oder möglicher »Behinderungen«; im Kontext von Rassismus; und so weiter. Verfälscht werden die Problemlagen durch die Blindheit für unterschiedlichste soziale Kontexte ebenso wie durch die nicht nur semantische Unterstellung, dass die Wahlmöglichkeit für Frauen gegen »Leben« gerichtet ist.

All diese Formatvorlagen, ob sichtbar oder nicht, fokussieren auf den »Mutterleib«. »Die Frau« steht damit neben ihrem Körper, über den verhandelt wird, ohne dass sie Subjekt sein kann. Konflikte aber können nur gelöst werden, wenn die Orte, an denen die Konflikte entstehen, in den Blick genommen werden. Schwangerschaftskonflikte entstehen in der Regel nicht im Mutterleib.

Diese Formatvorlagen müssen entmoralisiert werden.

6 Entmoralisierung und Ethik: zwei Konsequenzen

Entmoralisierung heißt, dass nicht generell (und immer wieder mit Abscheu) über ungewollte Schwangerschaften geurteilt werden darf. Ein moralistisches Urteil reduziert die komplexe Lebenssituation auf ein einziges Prinzip oder einen einzigen Wert. Häufig wird die eigene Identität an ein solches Prinzip geknüpft. Dabei wird ignoriert, dass eine urteilende Instanz weder absolut ist, noch dass einzelne Prinzipien oder Werte in Konflikten

mit anderen Werten oder Prinzipien stehen können. Moralistische Urteile also haben keinen Platz in gerechten Diskussionen um Abtreibung.

Der Endpunkt einer Entmoralisierung aber ist nicht das Schweigen über moralische Fragen. Entmoralisierung mündet in eine bestimmte Form der Ethik.

Ethik nimmt die Konflikthaftigkeit unterschiedlicher Werte in den Blick. Der Blick richtet sich dabei nicht auf einen individuellen und isolierten »Mutterleib«. Vielmehr wird ein kollektives Subjekt zum Verantwortungsträger (vgl. Young, 2011). Kollektive und geteilte Verantwortung bedeutet nicht, dass dann die weitere Verwandtschaft, die Arbeitgeber:innen und die Peergroup nach ihren Meinungen gefragt werden müssen und alle abstimmen dürfen. Geteilte Verantwortung bedeutet vielmehr, dass Menschen in vielfältigen Beziehungen leben, und dass in diesen vielfältigen Beziehungen die Verantwortung für das Wohlergehen anderer ihren Platz hat.

In der Entmoralisierung der »Formatvorlagen« und der ethischen Frage nach geteilter Verantwortung werden zwei Konsequenzen deutlich.

Die erste Konsequenz ist die *Anerkennung des Entscheidungsrechts von Frauen*³. Empirisch ist mittlerweile völlig klar geworden, dass restriktive Gesetzgebung nicht die Zahl der Abtreibungen mindert. Stattdessen führt eine restriktive Gesetzgebung oder ein De-facto-Verbot wie ein *heartbeat bill* zur Kriminalisierung von Angst und Unsicherheit ebenso wie zu unsicheren Abtreibungen mit allen physischen und psychischen Konsequenzen und einer dramatischen Reduktion von *reproductive care*. Die Entscheidung über eine Abtreibung darf letztlich niemand fällen als die Frau* selbst. Wer sonst? Ihr Vater? Der Vater des Kindes? Der Pfarrer? Eine Justizbehörde? Zugleich ist ein kollektives gesellschaftliches Subjekt unterstützende Verantwortungsträgerin. Dies verweist darauf, dass eine verlässliche Sexualerziehung und der Zugang zu empfängnisverhütenden Mitteln gewährleistet werden müssen. Weltweit nötig sind sichere Abtreibungen im Kontext weiterer physischer, psychischer und sozialer gesundheitlicher Versorgung für Frauen*, die sich nicht in der Lage sehen, ein Kind zur Welt zu bringen. Und wichtig sind Beratungsinstitutionen, die die Solidarität mit schwangeren Frauen* artikulieren, Hilfen geben ohne zu moralisieren und Unterstützung anbieten ohne zu bevormunden. Denn das Recht auf

3 Die Schreibweise Frauen* dort, wo es um ethische Fragen der Gegenwart geht, signalisiert, dass gerade auch in der Diskussion um Reproduktion und Abtreibung es nicht vorentschieden ist, wer und wie eine Frau ist.

die Anerkennung individueller Entscheidungen ist nicht die Forderung nach isolierten Entscheidungen, sondern ein genuiner Ausdruck »relationaler Autonomie«.

Diese Legalisierung von Abtreibungen ist eine grundlegende Notwendigkeit. Zugleich sind mit einer Legalisierung nicht alle Probleme gelöst.

Die zweite Konsequenz einer Ethik kollektiv geteilter Verantwortung ist die *Notwendigkeit von Debattenräumen*. Erst wenn sichere und zugängliche Abtreibungen gegeben sind, können diese Debattenräume gewaltfrei werden: frei von der Gewalt festgelegter Rollenbilder, frei von normalisierten Körpern und normierten Lebensläufen, frei von Strafandrohung des Rechtssystems oder der Familien und mit freiem und ungezwungenem Zutritt. Jenseits verfälschender und verkürzender Formatvorlagen geht es dort um die Komplexitäten und Kontextualitäten von Abtreibungen – und das bedeutet: Es geht um die schwierigen im engeren Sinn ethischen Fragen. Diese Debattenräume sollen verhindern, dass Abtreibungen, wie früher, in eine Sprachlosigkeit der Scham und Illegalität oder, wie es sich heute abzuzeichnen scheint, trotz Legalität in eine Sprachlosigkeit der Scham münden. Die Debattenräume können in Beziehungen, Familien, Schulen und Universitäten, Arbeitsverhältnissen, Sozial- und Gesundheitsinstitutionen, religiösen Gemeinschaften, medialen Räumen entstehen. Von Beratungsstellen könnten erste institutionalisierte Impulse dafür ausgehen. Erst in gewaltfreien Räumen können die schwierigen Fragen des Jahres 1989 neu erörtert werden. Es sind Fragen nach dem Stellenwert von »Normalitäten« und »Gesundheiten« für ein gutes Leben und ein Kind. Es sind Fragen nach dem untergründigen Fortwirken einer behindertenfeindlichen Gesellschaft. Es sind Fragen nach reproduktiven Rechten für behinderte Menschen. Und es sind Fragen nach reproduktiven Rechten auch für queere und trans* Menschen.

In solchen Debattenräumen, für deren Entstehen alle verantwortlich sind, haben ungewollt schwangere Frauen* und Frauen*, die sich für oder gegen eine Abtreibung entschieden haben, eine besondere Stimme. Ungewollt schwangere Frauen* sind immer wieder in schwierigen und verletzbaren Situationen, die sich verschärfen, wenn sie mit moralisierenden Vorurteilen konfrontiert werden. Sie werden verachtet, bemitleidet oder belehrt. Sie sind aber Autoritäten und Expertinnen ihrer eigenen Situation. Zur Würde von freien und gleichen Bürgerinnen gehört auch die Anerkennung ihrer Perspektive, ihrer Erfahrung und ihres Wissens, das Hören ihrer Stimmen und die Anerkennung ihrer Glaub-Würdigkeit. Sie sind Zeuginnen,

und ihnen gebührt die Gerechtigkeit, als Zeuginnen wahrgenommen zu werden. »Testimonial justice« (Fricker, 2007) heißt Zeugenschaft ablegen in einem Kontext, der diese Zeugenschaft willkommen heißt und nötig hat.

Damit werden Auseinandersetzungen zwischen »rein« und »unrein«, zwischen »pro life« und »pro choice«, zwischen »gesund« und »behindert«, zwischen »passend« und »unpassend« beendet, ebenso wie Auseinandersetzung um »sanctifying life« und »unsanctifying life«. Stattdessen geht es um Auseinandersetzungen darum, wie gerechte Strukturen geschaffen werden können, in denen menschliches Gedeihen, »human flourishing«, möglich ist.

Literatur

- Ammicht Quinn, R. (2015). Der Frauenkörper als Aushandlungsort. Vom nötigen neuen theologischen Sprechen über Schwangerschaftsabbrüche. In R. Bucher & R. Oxenkecht-Witzsch (Hrsg.), *Was fehlt? Leerstellen der katholischen Theologie in spätmodernen Zeiten: Ein Experiment* (S. 169–192). Würzburg: Echter.
- Ammicht Quinn, R. (2018). Verfügungsgewalt. Ethische Fragen zum Schwangerschaftsabbruch. *FAMA – feministisch-theologische Zeitschrift*, 34(3), 3–6.
- Ammicht Quinn, R. (2019a). (Un)Ordnungen und Konversionen. *Trans*, Gender, Religion und Moral*. In G. Schreiber (Hrsg.), *Das Geschlecht in mir. Neurowissenschaftliche, lebensweltliche und theologische Beiträge zu Transsexualität* (S. 231–247). Berlin: De Gruyter.
- Ammicht Quinn, R. (2019b). Hat Religion ein Geschlecht? In M. Läser-Nather, A.-L. Oldmeier & D. Beck (Hrsg.), *Backlash?! Antifeminismus in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft* (S. 169–187). Frankfurt a.M.: Ulrike Helmer Verlag.
- Christoph, F. (1983). *Krüppelschläge: Gegen die Gewalt der Menschlichkeit*. Reinbek: Rowohlt.
- Christoph, F., Goehler, A., Leyrer, K., Paczensky, S.v. & Witkofsky, H. (1989). Krüppelschläge: Wie weit reicht das Selbstbestimmungsrecht der Frau? *KONKRET-Streitgespräch. Konkret*, 4, 41–48.
- Degener, T. & Köbsell, S. (1992). »Hauptsache, es ist gesund«? *Weibliche Selbstbestimmung unter humangenetischer Kontrolle*. Hamburg: Konkret Literatur Verlag.
- Douglas, M. (1966). *Purity and danger: An analysis of concepts of pollution and taboo*. London: Routledge.
- Eisenstadt, S.M. (2000). *Multiple modernities 2000*. New York: Routledge.
- Ewinkel, C. & Hermes, G. (1985). *Geschlecht: behindert, besonderes Merkmal: Frau. Ein Buch von behinderten Frauen*. München: AG SPAK.
- Farmer, D.H. (1978). Maria Goretti. In Farmer, D.H., *The Oxford dictionary of saints* (S. 193). Oxford: Oxford University Press.
- Fine, M. (2019). *Leaking women: A genealogy of gendered and racialized flow*. New York: CUNY Academic Works.
- Freud, S. (2000 [1925]). Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunter-

- schieds. In ders., *Sexualleben. Studienausgabe Bd. V* (S. 253–266). Frankfurt a.M.: Fischer.
- Freud, S. (2000 [1933]). Die Weiblichkeit. In *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse und Neue Folge. Studienausgabe Bd. 1*, S. 544–565.
- Fricker, M. (2007). *Epistemic injustice: power and the ethics of knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- Herzog, D. (2018). *Unlearning eugenics. Sexuality, reproduction, and disability in post-Nazi Europe*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Herzog, D. (2021). Behindertenrechte und reproduktive Rechte: Deutschland im Sommer 1989. Vortrag in Tübingen, Oktober 2021. Unveröffentlichtes Vortragsmanuskript. Tübingen.
- Pawlowski, H. (1971). *Krieg gegen die Kinder? Für und Wider die Abtreibung. Mit einer Dokumentation*. Limburg: Lahn-Verlag.
- Kant, I. (1964). Der Charakter des Geschlechts. Zerstreute Anmerkungen. In W. Weischedel (Hrsg.), *Schriften zu Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik. Wekausgabe Band XI* (S. 648–658). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Klee, E. (1983). »Euthanasie« im NS-Staat. Die »Vernichtung lebensunwerten Lebens«. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Klee, E. (Hrsg.). (1985). Dokumente zur »Euthanasie« im NS-Staat. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Klee, E. (1989). Von Menschen und Tieren. Eine Kritik praktischen Ethik. *Die Zeit*, Nr. 27, 20.06.1989. <https://www.zeit.de/1989/27/von-menschen-und-tieren> (09.12.2023).
- Kohlberg, L. (1974). *Zur kognitiven Entwicklung des Kindes*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kohlberg, L. (1996). *Die Psychologie der Moralentwicklung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Koschorke, A. (2013). »Säkularisierung« und »Wiederkehr der Religion«. Zu zwei Narrativen der europäischen Moderne. In U. Willems, D. Pollack, H. Basu, T. Gutmann & U. Spohn (Hrsg.), *Moderne und Religion: Kontroversen um Modernität und Säkularisierung* (S. 237–260). Bielefeld: transcript.
- Kuhse, H. (Hrsg.). (2002). *Unsanctifying human life. Essays on ethics*. London: Wiley Blackwell.
- Kuhse, H. & Singer, P. (1985). *Should the baby live? The problem of handicapped infants*. Oxford: Oxford Paperbacks.
- Mackenzie, C. & Stoljar, N. (2000). *Relational autonomy. Feminist perspectives on autonomy, agency, and the social self*. Oxford: Oxford University Press.
- Marzell, P. (2021). Krüppelfrauen gegen den § 218. Zeit mit (Groß-)Vätern. Elternschaft nach dem Boom. <https://grossvater.hypotheses.org/312> (09.12.2023).
- Ochs, U. (1986). Offener Brief an den Bundestagspräsidenten Philipp Jenninger. *Die randschau. Zeitschrift für Behindertenpolitik*, 1(3). [https://archiv-behindertenbewegung.org/archiv/1-03-1986_\(08-01-2020_22-36-43\).pdf](https://archiv-behindertenbewegung.org/archiv/1-03-1986_(08-01-2020_22-36-43).pdf) (20.08.2024).
- Origenes (1993). *Vier Bücher von den Prinzipien*. Darmstadt: WBG.
- Schäfer, C. (2006). »Wunderschön prächtige«. *Geschichte eines Marienliedes*. Tübingen: Francke.
- Sierck, U. (1989a). Unser Lebensrecht ist undiskutierbar! *Die randschau. Zeitschrift für Behindertenpolitik*, 4(3). [https://archiv-behindertenbewegung.org/archiv/1-3-1989_\(08-01-2020_22-37-09\).pdf](https://archiv-behindertenbewegung.org/archiv/1-3-1989_(08-01-2020_22-37-09).pdf) (29.08.2024).
- Sierck, U. (1989b). *Das Risiko nichtbehinderte Eltern zu bekommen. Kritik aus der Sicht eines Behinderten*. München: Materialien der AG SPAK. [https://archiv-behindertenbewegung.org/archiv/1-3-1989_\(08-01-2020_22-37-09\).pdf](https://archiv-behindertenbewegung.org/archiv/1-3-1989_(08-01-2020_22-37-09).pdf)

- bewegung.org/media/18_das-risiko-nichbehinderte-eltern-zu-bekommen-low.pdf (20.08.2024).
- Singer, P. (1993). *Practical ethics*. 2. Aufl. Cambridge: Cambridge University Press.
- Valente, A. (2022). »Ich habe besser verstanden, was es heißt, eine Frau zu sein«. Fast überall auf der Welt werden Abtreibungen juristisch eingeschränkt und moralisch verurteilt. Frauen aus 17 Ländern schildern, was sie erlebten, nachdem sie sich trotzdem für einen Abbruch entschieden hatten. *Süddeutsche Zeitung Magazin*, 41. 14.10.2022.
- Young, I. (2011). *Responsibility for justice*. Oxford New York: Oxford University Press.
- Zinn, A. (2018). »Aus dem Volkskörper entfernt?« *Homosexuelle Männer im Nationalsozialismus*. Frankfurt a. M. u. New York: Campus.

Biografische Notiz

Regina Ammicht-Quinn, Dr. theol. habil., ist Professorin für Ethik. Sie war bis Ende 2023 Sprecherin des Internationalen Zentrums für Ethik in den Wissenschaften (IZEW) der Universität Tübingen und Direktorin des Zentrums für Gender- und Diversitätsforschung (ZGD; mit Prof. Dr. Ingrid Hotz-Davies). Im Zuge von Erstplatzierungen bei Berufungen auf Lehrstühle der theologischen Ethik wurde ihr mehrfach das römische »nihil obstat« verweigert. Ihre Schwerpunkte sind Grund- und anwendungsbezogene Fragen der Ethik, insbesondere ethische Fragen digitaler Technikentwicklung und des digitalen Lebens; Kulturethik und ethische Grundlagen kultureller Konflikte; Sicherheitsethik; Ethik von Gender-Diskursen; Körperdiskurse; Sexualität; Scham.

