

Dorry de Beijer

Mütterlichkeit und neue Formen der Fortpflanzungstechnologie

Frauen als passiver Nährboden und
als rational vorgehende
Konsumentinnen

In unserer Zeit wird intensiv über die neuen Formen der Fortpflanzungstechnologie, der kommerziellen Leihmutterchaft und der genetischen Manipulation diskutiert, und dies sowohl auf internationaler als auch auf örtlicher Ebene. Welchen Beitrag kann eine feministische Ethik hier beisteuern? Die feministische theologische und ethische Literatur über dieses Thema ist noch nicht sehr umfangreich. Es werden dort aber zwei Aufgaben genannt. Erstens hält die schweizerische Moralthologin Ina Praetorius es für wichtig, das kirchliche Reden über diese Problematik und die damit verbundenen medizinisch-ethischen und theologischen Auffassungen kritisch zu hinterfragen. Die nordamerikanische Theologin Margaret Farley hält es dagegen für wichtig, auf ethische Fragen einzugehen, die unmittelbar mit der Anwendung bestimmter Techniken verbunden sind: Kann die Befruchtung *in vitro* aus feministisch-theologischer Sicht akzeptiert werden? Wie steht es um das moralische Selbstbestimmungsrecht der Frauen während der Behandlung? Was ist im Interesse des Kindes? Anschließend geht Farley dazu über, diese Fragen in einem breiteren ethischen Rahmen zu erörtern: Wie sollte die Fortpflanzungstechnologie sich entwickeln, um menschenwürdige Fortpflanzung in unserer Welt zu ermöglichen? Damit spricht sie im Grunde eine dritte Aufgabe einer feministischen Ethik an: das kritische Reflektieren über die Technologie selbst.

In diesem Aufsatz will ich zeigen, wie notwendig diese Art der Reflexion für die Weiterentwicklung und Vertiefung einer angemessenen feministischen Ethik der Fortpflanzung ist. Dies möchte ich im Zusammenhang mit einem wich-

tigen Thema der heutigen feministischen Diskussionen tun: der Beziehung zwischen individueller Wahlfreiheit, Macht und Technologie. Ändern sich die Auffassungen des Feminismus über diese Beziehung, so hat dies auch Folgen für die zentralen Fragen und Aufgaben einer feministischen Ethik. Anschließend werde ich einige Ansätze einer ethischen Reflexion über die Technologie formulieren. Ich werde die Frage stellen, inwieweit eine patriarchalische Sicht des Menschen bei dieser Technologie eine Rolle spielt, welche Bedeutung Mutterschaft und Mütterlichkeit beigemessen wird und welche Folgen sich daraus für die Frauen ergeben.

Man erlaube mir hier eine Vorbemerkung. Meine Beobachtungen und Schlußfolgerungen beschränken sich auf den konkreten gesellschaftlichen Kontext, der der meine ist, und auf die Frauenbewegung in den Niederlanden, wie diese vor allem von weißen Frauen getragen wird.

Die Diskussion, in der ich stehe, wird von der entsprechenden Diskussion in der Bundesrepublik Deutschland und in den USA mitbestimmt. Sie weist aber eigene Akzente auf in bezug auf die ethischen Fragen, die sich im Zusammenhang mit den Befruchtungstechniken, der pränatalen Diagnostik und der selektiven Abtreibung erblich kranker Embryos stellen. Ethische Fragen im Zusammenhang mit Techniken der Geschlechtswahl und kommerzieller Leihmutterchaft spielen nur in geringerem Maße eine Rolle, da sie in den Niederlanden nicht erlaubt sind. Wenn ich den eigenen westlichen Kontext, von dem ich hier ausgehe, kritisch zu durchleuchten suche, dann ist dies hoffentlich ein erster Schritt auf eine feministische Auseinandersetzung mit dieser Problematik hin, so wie diese sich weltweit stellt. Dabei sollte sowohl den internationalen Machtverhältnissen als auch weltweit den gemeinsamen Interessen der Frauen Rechnung getragen werden.

Die medizinisch-technische Beherrschung der Fortpflanzung

Die Feministinnen rechtfertigen die «alten» Formen einer Fortpflanzungstechnologie — die Verwendung von Verhütungsmitteln, Sterilisation und Abtreibung — mit dem Recht der Frauen, selber über Mutterschaft und Fortpflanzung zu entscheiden. Für die Feministinnen des Westens beinhaltet dies das Recht auf den Zugang zu je-

nen Techniken, die es erlauben, die Mutterschaft (zeitweilig) auszuschließen. Diese Forderung nach freier Selbstbestimmung durchbricht die patriarchalische Ideologie der Mütterlichkeit als der wahren Bestimmung der Frau. Feministische Theologinnen wie B. Wildung Harrison und G. Heyward haben betont, daß das Recht auf die eigene freie Entscheidung kein Freiheitsrecht im bürgerlich-liberalistischen Sinn dieses Wortes ist, sondern eine Neuverteilung der Macht zwischen beiden Geschlechtern impliziert. Es geht um die moralische Autonomie und die freie Verfügung über die eigene Person angesichts einer von anderen ausgeübten heteronomen Macht. Nicht die Kirche, nicht der von Männern beherrschte Machtapparat der Gesellschaft, nicht die pharmazeutische Industrie, sondern die Frauen selbst sollen bestimmen. Damit bekommen diese Frauen nicht nur die Verfügungsgewalt über ihre eigene Fortpflanzungsfähigkeit. Es eröffnet sich ihnen der Zugang zu jenen Quellen gesellschaftlicher Macht, die bisher den Männern vorbehalten waren. Jene alten Formen einer Fortpflanzungstechnologie, die alle eine ungewollte Schwangerschaft verhindern sollen, sind dabei sowohl Bedingung als auch Mittel zur Verwirklichung der eigenen Entscheidungsfreiheit und des Verfügungsrechts über den eigenen Körper und das eigene Leben.

Die Einführung und Verbreitung neuer Formen der Fortpflanzungstechnologie und die neuen Möglichkeiten der genetischen Manipulation, die sich für die Zukunft abzeichnen, haben bei vielen Feministinnen zu einem neuen Nachdenken über diese Thematik geführt. Sie begrüßten es, daß die neuen Techniken es bestimmten Gruppen von Frauen ermöglichen, Mutter zu werden. Man denke hier nicht nur an die Unfruchtbarkeit verheirateter Paare, sondern auch an alleinstehende Frauen und lesbische Paare sowie an jene Paare, die Erbkrankheiten zu fürchten haben. Dabei gewinnen der technisch-medizinische Umgang und die technologische Beherrschung der menschlichen Fortpflanzung immer mehr an Bedeutung sowohl in quantitativer als in qualitativer Hinsicht. Vor allem folgende fünf Aspekte werden hier, so meine ich, in den feministischen Veröffentlichungen in den Vordergrund gerückt.

Erstens weisen die Feministinnen darauf hin, daß immer mehr Aspekte der menschlichen Fortpflanzung medizinisch-technologisch be-

herrschbar werden. Vor zehn Jahren handelte es sich dabei noch vor allem um solche Aspekte wie die Kontrolle über den Menstruationszyklus und den Eisprung, wie Schwangerschaft und Entbindung. Heute haben die Techniken der künstlichen Befruchtung im allgemeinen und die der Befruchtung *in vitro* (im Reagenzglas) im besonderen zu einer wahren Revolution geführt. Wir haben es ja so gelernt, den gesamten Befruchtungsprozeß wissenschaftlich besser zu verstehen und in den Griff zu bekommen. Von diesen Erkenntnissen ausgelöst, aber auch unabhängig davon entwickeln sich immer neue Techniken der Foetus-, Samen- und Eizellenmanipulation. Zudem kommt es — auch infolge jener neuen Techniken der künstlichen Befruchtung — immer mehr zu einer Verbindung und Vermischung der Befruchtungs- und Selektionstechniken. Menschliche Fortpflanzung und Selektion bedingen bzw. ergänzen sich immer mehr.

Der zweite Aspekt hat mit dem oben schon erwähnten Gegensatz zwischen Selbst- und Fremdbestimmung zu tun. Die neuen Experten der menschlichen Fortpflanzungstechnologie bestimmen, welche Frauen für eine Behandlung in Betracht kommen. Diesbezüglich kritisieren die niederländischen Feministinnen, daß lesbische und alleinstehende Frauen faktisch nicht in Frage kommen. Sie sehen darin einen Ausdruck von Fremdbestimmung und Familienideologie. Neben diesem «Ausschluß» findet eine sehr gefährliche, verdeckte Form der «Einschließung» statt. Die Anzahl der Kandidatinnen, die für bestimmte Techniken in Betracht kommen, wird langsam größer, sowohl durch die Ausweitung der medizinischen Indikation als auch infolge von Werbekampagnen wie z.B. der Kampagne in den Niederlanden zur Information über Erbkrankheiten.

Ein dritter Aspekt des neuen medizinisch-technischen Umgangs mit der menschlichen Fortpflanzung ist die Neudefinition solcher existentieller Probleme wie der unfreiwilligen Kinderlosigkeit oder des Lebens mit ernsthaften auf Erbkrankheiten zurückgehenden Behinderungen. Früher wurden diese Probleme als Fragen betrachtet, die unmittelbar mit der Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens zu tun hatten. Heute scheint es sich um rein medizinische Aufgaben zu handeln, die dann auch auf rein medizinisch-technische Weise bewältigt werden müssen. Lösungen, die nicht medizinisch-techni-

scher Art sind, wie die Adoption fremder Kinder durch kinderlose Ehepaare, die Übernahme der Verantwortung für behinderte Kinder und die Verteilung dieser Verantwortung auf verschiedene Personen und die Übernahme von Pflegeelternschaften spielen demzufolge nur noch am Rande eine Rolle.

Die nordamerikanische Soziologin Barbara Katz Rothmann und die Engländerin Susan Himmelweit machen auf einen vierten Aspekt aufmerksam. Nach ihrer Meinung ist es eine Illusion zu glauben, daß die Zunahme technischer Möglichkeiten auch eine größere Entscheidungsfreiheit nach sich zieht. Bei einem solch optimistischen Denken wird übersehen, daß es — ohne daß dies besonders auffällt — immer schwieriger wird, sich für die alte Situation und die alten Lösungen zu entscheiden, weil diese gesellschaftlich immer weniger erwünscht sind. So hält man es zum Beispiel in den westlichen Gesellschaften inzwischen für unverantwortlich, wenn eine Frau sich dazu entscheidet, ihre Fruchtbarkeit nicht kontrollieren zu wollen. Denn dies verstößt gegen die herrschenden Wertvorstellungen in bezug auf die Beherrschung der Natur, die individuelle Selbstentfaltung des Menschen und die Familie — die bekanntlich zwei Kinder haben soll. Wir stehen so vor einer Tendenz, bei der es immer besser, progressiver und verantwortlicher zu sein scheint, sich für die Möglichkeiten zu entscheiden, die die Technik bietet. Diese Tendenz läßt sich — so meine ich — auch bei der pränatalen Diagnostik und der selektiven Abtreibung feststellen. Die Entscheidung, trotzdem ein Kind mit einer erblichen Krankheit oder Mißbildung zur Welt zu bringen, scheint in einer Gesellschaft wie der niederländischen, in der die Gesundheit als das höchste, erstrebenswerteste Gut betrachtet wird, mit immer weniger Verständnis und Solidarität rechnen zu können.

Noch einen letzten Aspekt will ich hier erwähnen, der mit den vorhergenannten eng zusammenhängt: die Individualisierung der Verantwortung für die Fortpflanzung und für die neue Generation (und ihre Qualität). Mit der Zunahme individueller Rechte geht die Zunahme individueller Pflichten und individueller Verantwortung einher. Die Schattenseite dieser Entwicklung zeigt sich erneut in aller Schärfe bei der Anwendung der pränatalen Diagnostik und der selektiven Abtreibung. Mehr noch als bei

den anderen Formen der Fortpflanzungstechnologie geht es bei den letzteren nicht so sehr um das Leben der Eltern als vielmehr um das des kommenden Kindes. Haben die Eltern dabei nicht die moralische Pflicht, das Beste für das eigene Kind zu tun und soviel wie möglich Leid zu verhindern? Wenn sie sich aber dafür entscheiden, nicht auf diese Techniken zurückzugreifen — und auch dies ist eine Wahl — und wenn sie dann auch noch ein behindertes Kind bekommen, wird das ihnen angelastet. Vor allem die Mutter, der immer noch die Hauptverantwortung für die Erziehung der Kinder zugeschrieben wird, bekommt die Schuld. Hierdurch geraten solche Mütter zwischen zwei Fronten: Auf der einen Seite steht ihr Kind, auf der anderen die Gesellschaft. Die Unterstützung behinderter Menschen und ihrer Pflegerinnen und Pfleger kostet eine Gesellschaft viel Geld, was zur Folge hat, daß im Zuge einer gewissen Sparpolitik die Solidarität mit den schwächeren Gesellschaftsgruppen an Stellenwert verliert. Die ehemals kollektive Verantwortung für die Lebensqualität künftiger Generationen wird nun in ein Problem einiger Individuen verwandelt, das diese dann auch individuell zu lösen hätten.

Wahlfreiheit als Voraussetzung für die Macht der Technologie

Aus den vorangegangenen Bemerkungen über die Zunahme der medizinischen und technologischen Beherrschung der Fortpflanzung und die Folgen, die sich daraus für die Frauen und für die Gesellschaft ergeben, geht zweierlei deutlich hervor: Erstens ist die Technologie offensichtlich mehr als nur ein Mittel zu bestimmten Zwecken. Zudem ist sie auch mehr als nur eine Anhäufung von Techniken, die aus der wissenschaftlichen Forschung hervorgegangen sind. Die Technologie ist eine komplexe gesellschaftliche Institution mit ihren eigenen gesellschaftlichen Strukturen, aber auch mit dem, was der Wissenschaftsphilosoph Arnold Pacey die Kultur oder Ideologie der Technologie nennt: ein Komplex von moralischen Werten und Handlungsorientierungen, die eng mit der wissenschaftlichen Forschung und deren Verwendung verbunden sind. Diese Kultur übt auf die gängigen Werte einer Gesellschaft und so auch auf die Bedeutung, die ihre einzelnen Mitglieder den moralischen Fragen beimessen, großen Einfluß aus.

Zweitens entfaltet die feministische Forderung nach moralischer Autonomie und Entscheidungsfreiheit der Frauen offensichtlich zu wenig kritische Kraft angesichts der gesellschaftlichen Macht der Fortpflanzungstechnologie. Dies heißt nicht, daß die Freiheit der Frauen, sich für oder gegen die Mutterschaft zu entscheiden, auf unserer Welt überall tatsächlich gewährleistet wäre. Die diesbezügliche Entscheidungsfreiheit der Frauen bleibt für jede feministische Ethik ein wesentliches Gut und ein Ziel, das sie nicht aus den Augen verlieren will. Allerdings bin ich mit den niederländischen Ethikern H. ten Have und G. Kinsma auch der Meinung, daß die Entscheidungsfreiheit und die Mündigkeit der Patientinnen — d.h. ihre Autonomie als Individuen — einer anderen Art der Autonomie zugrunde liegt: der Eigendynamik der medizinisch-technologischen Entwicklung. In dieser Entwicklung, die nur von einer kleinen wissenschaftlichen und wirtschaftlichen Elite beeinflusst wird, werden die Grenzen des technisch Machbaren und damit auch des ethisch Erlaubten ständig und wie von selbst verlegt.

Die niederländische Biologin Cor van der Weele betrachtet diese Entwicklung als eine neue Form der Eugenik. Diese sei von der demokratischen Staatsform der westlichen Staaten geprägt, und dementsprechend dürfen und müssen die einzelnen Individuen bestimmen, welche Qualitäten sie ihren Nachkommen mitgeben. Dabei handelt es sich um keine gesetzlich festgeschriebene Verpflichtung, sondern um eine subtile Beeinflussung der Werte und der Sinnggebung durch eine autonom fortschreitende Technologie. Tatsächlich, so diese Autoren, zwingt die Fortpflanzungstechnologie der Gesellschaft und ihren individuellen Nutznießern unter der Maske der Autonomie und der Selbstbestimmung neue Werte und Normen auf. Zwar dürfen die Nutznießer der Technologie unter den von ihr gebotenen Möglichkeiten auswählen, sie haben aber keinen Einfluß darauf, von welcher Qualität die Wahl ist, die sie treffen bzw. nicht treffen wollen.

Wenn eine feministische Ethik sich nicht paradoxerweise gegen die Interessen der Frauen wenden will, die Mutter werden wollen, darf sie die Frage nach der Macht nicht ausschließlich in der Begrifflichkeit von Autonomie oder Heteronomie formulieren. Bei der Beantwortung dieser Frage nach der Macht muß sie auch auf das ach-

ten, was in der Begrifflichkeit der herrschenden Werte einer Gesellschaft als normales und abweichendes Verhalten oder gar Menschsein in bezug auf diese Gesellschaft und ihre Technologie gilt. Auch geht es nicht mehr um die Frage, ob die Entscheidungsfreiheit und Autonomie der Frauen größer oder kleiner wird. Ich stimme diesbezüglich mit den Schlußfolgerungen von B. Katz Rothmann, S. Himmelweit und C. van der Weele überein, daß aus einer feministischen Sicht der Fortpflanzungstechnologie die Wahlfreiheit der Frauen nicht im Gegensatz zu dem gesellschaftlichen Kontext, in dem sie leben, sondern im Rahmen dieses gesellschaftlichen Kontextes gesehen werden muß. Diesen Kontext darf man nicht mehr als ein Hindernis bzw. umgekehrt als Stimulans betrachten, sondern als einen konstitutiven Faktor, der die Entscheidungssituationen auch in ethischer Hinsicht strukturiert und orientiert. Die zentrale Frage ist nicht, ob es den Frauen nunmehr möglich ist, Entscheidungen zu treffen, sondern durch welche Faktoren es möglich wird, sie zu treffen, und von welchen Faktoren diese Entscheidungen weiterhin geprägt sind.

Eine feministische Ethik sollte — so meine ich — einen eigenen spezifischen Beitrag zur Beantwortung dieser Fragen beisteuern. Dieser Beitrag liegt in der kritischen Analyse und der ethischen Bewertung der Kultur der Fortpflanzungstechnologie und deren Einfluß auf die moralischen Dilemmata, vor welche Frauen, die Mutter werden sollen, gestellt werden. Denn von einer (moraltheologischen) Perspektive aus kann diese Kultur als eine Form säkularisierten Glaubens betrachtet werden. Es lassen sich ja nicht nur bestimmte Wertvorstellungen entdecken, sondern auch eine Art «Bekanntnis» zu bestimmten Utopien eines gelungenen Menschseins und eines guten Lebens, und vielleicht ist in dieser Kultur sogar ein gewisses Gottesbild am Werke. Für feministische Ethikerinnen und Theologinnen stellt sich hier die Frage, inwieweit diese Werte und Utopien eine patriarchalische Sicht der Dinge zum Ausdruck bringen, und wie sich dies auf die Frauen, die gewisse Techniken über sich ergehen lassen, auswirkt. In diesem Kontext will ich auf diese Frage eingehen, indem ich mich exemplarisch mit den Bedeutungen, die der (biologischen) Mutterschaft beigemessen werden, auseinandersetze.

*Mutterschaft: Die Frau als passiver Nährboden
und als rationale Konsumentin*

Feministische Theologinnen haben den Zusammenhang erörtert zwischen der westlichen wissenschaftlichen und technischen Beherrschung der Natur und der in der Gesellschaft ausgeübten Herrschaft über Frauen und andere «Fremde». Die Frau, oder genauer die Mutter, ist das primäre, ursprüngliche Symbol dieses Zusammenhangs. Bei den neuen Formen der Fortpflanzungstechnologie und der genetischen Manipulation bekommen diese Beherrschung und diese Herrschaft offensichtlich eine neue Dimension. Zwar haben sich bisher die Zukunftsprognosen jener Fortpflanzungsspezialisten nicht bewahrt, die davon ausgingen, daß der Befruchtung *in vitro* eines Tages die gleiche Bedeutung wie dem natürlichen Befruchtungsprozeß zukommen würde und «ihre» Babys klüger, stärker und gesünder sein würden als die anderen, die auf natürlichem Wege gezeugt werden. Diese Prognosen bezeugen uns aber die männliche Sehnsucht, Mutter Natur und Mutter Frau zu imitieren und ihnen Konkurrenz machen zu können. Auch die «extremen» Utopien des in aller Vollkommenheit nachproduzierbaren Menschen sowie die Utopie der «Ektogenese» — der Herstellung eines Menschen in einem Reagenzglas von der Eizelle bis zum lebensfähigen Kind — bestätigen, daß es sich immer mehr um die Beherrschung natürlicher Prozesse handelt. Diese Utopien verkennen vollkommen das mütterlich-schöpferische Vermögen der Natur und der Frauen und meinen, durch höchst technologische Produktionsprozesse könne alles ersetzt werden. Der künftige Mensch wird ein Produkt technischer Qualitätsarbeit sein. Damit aber wird er aufhören, ein Kunstwerk zu sein.

In beiden Utopien zeigt sich noch ein anderer Aspekt der patriarchalischen Ideologie: die Zerstörung der Beziehungen zwischen dem Menschen und seiner Umwelt. Im vollkommenen Menschen, der seine ihm durch die Art seiner Zeugung verliehenen genetischen Eigenschaften von innen heraus zu entfalten vermag, und im Foetus, der sich auch ohne Mutter voll entwickeln kann, kommt eine ganz bestimmte Sicht des Menschen zum Ausdruck: der Mensch als selbstgenügsames, abstraktes Individuum, das unabhängig von seiner Umwelt lebt und handelt. Die feministische Psychoanalyse hat über-

zeugend gezeigt, daß diese Sicht des Menschen nicht universal ist, daß sie aber zugleich die beiden Themen enthält, die für die maskuline Persönlichkeitsstruktur so typisch sind: die Trennung als Bedingung, um zur Individuation zu gelangen: Ein Junge kann in einer (westlichen) patriarchalischen Kultur nur dann Mensch werden, wenn er die Bande, die ihn mit seiner Mutter verbinden, durchschneidet und starke Egogrenzen seiner Umgebung gegenüber entwickelt. Beide Utopien sind so extremes Symbol der normalen und normativen patriarchalischen Sicht der Beziehung zwischen dem (männlichen) Menschen und seiner Umgebung. Diese Beziehung wird nach Meinung feministischer Theologinnen von hierarchisch-dualistischer Trennung charakterisiert. Sie ist also paradoxerweise wesentlich eine Nicht-Beziehung. Seine Umgebung, die Welt, der Kosmos, der andere Mensch, der Körper der Frau: dies alles ist bestenfalls ein günstiger Nährboden für männliches Wirken, liefert aber keinen eigenen konstituierenden, unverzichtbaren Beitrag. Auf keinen Fall betrachtet der männliche Mensch sich selbst als Teil dieser «Umwelt». Die Frauen werden auf diese Weise nicht so sehr auf eine Mutterrolle reduziert als vielmehr auf eine Rolle als passive Behälter des menschlichen Foetus und so auch als passive Umwelt des Menschen, wobei dieser als ein Produkt der Technik mit bestimmten erwünschten Eigenschaften verstanden wird.

Dies führt mich zu einem zweiten Bild der Mütterlichkeit in der Kultur der Fortpflanzungstechnologie. Frauen, die Mutter werden wollen oder schon schwanger sind, werden immer mehr angedredet, als wären sie kritische Konsumentinnen, die in der Lage seien, für ihre eigenen Interessen und die ihrer künftigen Kinder einzutreten. Demnach sammeln und beurteilen diese Frauen wissenschaftliche Informationen, sie wiegen die Vor- und Nachteile bestimmter Techniken und Behandlungen gegeneinander ab und treffen von der Warte dieser ihrer Informiertheit aus eine rational verantwortete Wahl, wenn diese auch oft weitgehende und unbekanntere Folgen für sie, ihre Kinder und ihre Umwelt hat. Die widersprüchlichen Gefühle, von der diese Frauen vor und nach ihrer Entscheidung oft geplagt werden, werden dabei eher als Nebenwirkungen gedeutet, die noch weiter zu verarbeiten sind, denn als Zeichen, daß eine aktive und mündige Stellungnahme noch keine Gewähr da-

für bietet, daß die betreffende Entscheidung auch moralisch richtig und gut ist.

Diese beiden widersprüchlichen Bilder der Mutter — als eines passiven Nährbodens für den Foetus und als einer Person, die aktiv über diesen Foetus entscheidet — haben eines gemein: Die Beziehung zwischen der Frau und dem Kind, das sie erwartet, ist von Distanz und Trennung geprägt. Dabei steht nicht die sich entwickelnde Beziehung zwischen Mutter und werdendem Kind in der Mitte, sondern der sich entwickelnde Foetus und dessen Qualität. So gesehen, ergänzen beide Bilder einander, und sie enthalten mehr als nur eine Utopie der Zukunft. Meine Vermutung, daß sie schon jetzt die Entscheidungssituationen, in die die Frauen hineingeraten, sowie auch die Art und Weise, wie diese Entscheidungen zustande kommen, beeinflussen, wird durch die neuere Forschung über die Erfahrungen von Frauen mit pränataler Diagnostik und selektiver Abtreibung bestätigt. So weist die schon genannte Soziologin B. Katz Rothmann in ihrem Buch «The Tentative Pregnancy» nach, daß Frauen, die sich für eine pränatale Diagnose entscheiden, sich von Anfang ihrer Schwangerschaft an gezwungen fühlen, zwischen sich und dem sich entwickelnden Foetus zu unterscheiden. Sie wissen ja nicht, ob sie ihre Schwangerschaft austragen werden. Diese Frauen sind zwar schwanger, aber sie erwarten nicht wirklich ein Kind, obwohl — und dies kompliziert die gesamte Situation erheblich — die Schwangerschaft und das Kind sehr erwünscht sind. Die Autorin zieht hieraus die Schlußfolgerung, daß diese Art der Technologie hohe und zudem widersprüchliche Anforderungen an die Frauen stellt. Sie müssen sich der männlichen Erfahrungswelt anpassen, in der die Trennung wichtiger ist als ein Sichaneinanderbinden und als Intimität, während sich in der Schwangerschaft eigentlich der umgekehrte Prozeß vollzieht. Die Untersuchung des niederländischen Soziologen Tj. Tijnstra beschäftigt sich mit Frauen, denen geraten wurde, sich einer Ultraschalluntersuchung zu unterwerfen, weil konstatiert wurde, daß «etwas nicht in Ordnung ist». Aus seinem Bericht geht hervor, daß ein Teil dieser Frauen solchen Untersuchungen gegenüber sehr ambivalente Gefühle hegt. Sie fühlen sich gezwungen, den Rat zu befolgen, obwohl sie es lieber nicht täten. Tijnstra spricht in diesem Zusammenhang von einem technologischen Imperativ. Ich möchte

dem hinzufügen, daß diese ambivalenten Gefühle keineswegs damit zu tun haben, daß es diesen Frauen an Verantwortung fehlt. Vielmehr fühlen sie sich von einem technologischen Mutterideal überfordert, wonach die Frau eine aktiv auftretende, rational vorgehende «Entscheidungsexpertin» sein soll.

Zum Schluß

Ich möchte hier die Hypothese äußern, daß die erwähnten emotionalen und moralischen Konflikte nicht subjektiver oder ethischer Natur sind, sondern aus dem Aufeinanderprallen zweier unterschiedlicher, objektiver Auffassungen von der (biologischen) Mutterschaft und der Beziehung zwischen der Mutter *in spe* und dem neuen Leben im Werden hervorgehen. So wird einerseits der genetischen Qualität des Foetus immer mehr Wert beigemessen. Hier setzt sich die Sicht einer patriarchalischen Kultur durch, die von der hierarchischen und dualistischen Trennung zwischen dem Menschen und dessen Umwelt ausgeht. In dieser Perspektive ist für die Frau als Mitschöpferin neuen Lebens kein Platz. Sie wird auf eine Rolle als passiver Nährboden reduziert, wenn auch dieses Bild der Frau in einer zweiten Instanz dem Bild dieser Frau als aktiver und rationaler Konsumentin und Mitproduzentin weicht.

Damit kontrastiert die Sicht der betreffenden Frauen. Diese entwickeln während einer erwünschten Schwangerschaft eine komplexe Beziehung der Nähe und der Distanz und der gegenseitigen Abhängigkeit zu ihrem werdenden Kind. Nach meiner Meinung ist es für eine feministische Ethik wichtig, daß sie die verschiedenen Sinn- und Wertvorstellungen, die in beiden Perspektiven enthalten sind, besser in den Blick bekommt und würdigt, als das hier in diesem Aufsatz geschehen konnte. Es handelt sich hierbei nicht um ein endgültiges feministisches Urteil darüber, welche Wahl verantwortlich ist und welche nicht. Es muß einer solchen Analyse aber an erster Stelle darum zu tun sein, den Frauen und ihren Partnern gerecht zu werden, die in dieser Art von Dilemma um eine verantwortliche Wahl kämpfen. Demnach ist es auch notwendig, eine andere Sicht der Mütterlichkeit und der Beziehung zwischen Mutter und werdendem Kind zu entwickeln als die patriarchalische. In

diesem Kontext sind — so meine ich — Relationalität, Kreativität und Körperlichkeit die Schlüsselworte für eine Sicht der Mütterlichkeit, die dieser die Ehre gewährt, die ihr gebührt, und die den Foetus mehr sein läßt als eine Anhäufung von Zellen oder ein Produkt einer Spitzentechnologie.

Es geht mir hierbei nicht um die Entwicklung von alternativen Utopien, sondern vielmehr darum, daß ein gewiß bescheidenes, aber zugleich auch vielumfassenderes und sicherlich viel mühsameres menschliches Projekt gefördert

wird: die «kleine» Ethik der Ehrfurcht oder des Respekts der Umwelt bzw. den anderen gegenüber. Diese werden in einem solchen Verhalten weder gezeugnet noch vereinnahmt, sondern als «Verwandtes» erfahren und benannt. Eine solche Ethik weiß den totalitären Anspruch der Utopien einzudämmen, und sie feiert die Unterschiede zwischen den Menschen als die Vielheit der Gaben des göttlichen Schöpfers. Damit habe ich dann auch eine vierte Aufgabe und Möglichkeit einer feministischen (theologischen) Ethik der Fortpflanzung formuliert.

Literatur

M. Farley, *Feminist Theology and Bioethics*: B. Hilbert Andelson/C. Gudorf/M. Pellauer (Hgg.), *Women's Consciousness, Women's Conscience. A Reader in Feminist Ethics* (San Francisco 1985) 285-505.

H. ten Have/G. Kimsa, *Geneeskunde tussen droom en drama. Voortplanting, ethiek en vooruitgang* (Kampen 1987).

C. Heyward, *The Limits of Liberalism. Feminism in Moral Crisis*: C. Heyward, *Our Passion for Justice. Images of Power, Sexuality and Liberation* (New York 1984) 153-174.

S. Himmelweit, *More than «A Woman's Right to Choose»?*: *Feminist Review* 29 (Spring 1988) 38-56.

B. Katz Rothmann, *Choice in Reproductive Technology*: R. Arditti/R. Duelli Klein/S. Minden (Hgg.), *Test-Tube Women. What Future for Motherhood?* (London 1984) 23-35.

B. Katz Rothmann, *The Tentative Pregnancy. Prenatal Diagnosis and the Future of Motherhood* (London 1986).

A. Pacey, *The Culture of Technology* (Cambridge 1983).

I. Praetorius, *Theologische Ethik — feministische Theologie — Frauenpolitik*: M. Brockschöten u. a. (Red.), *Frauen gegen Gentechnik und Reproduktionstechnik. Dokumentation zum Kongreß vom 19.-21.4.1985 in Bonn* (Köln 1986) 95-97.

Tj. Tijmstra, *De beleving van echoscopisch onderzoek*: *Medisch Contact* 42 (1987) 464-466.

C. van der Weele, *Eugenetica in een nieuw jasje?*: *Tijdschrift voor gezondheid en politiek* (Dec. 1985) 25-27.

B. Wildung Harrison/S. Cloyes, *Theology and Morality of Procreative Choice*: C. Robb (Hgg.), *Making the Connections, Essays in Feminist Social Ethics* (Boston 1985) 115-134.

Aus dem Niederländ. übers. von Dr. Karel Hermans

DORRY DE BEIJER

1956 in Rotterdam, Niederlande, geboren. Studierte Theologie an der Katholischen Universität Nijmegen. Seit 1987 Studiensekretärin der Arbeitsgruppe «Frau und Kirche» des Katholischen Rates für Kirche und Gesellschaft. Veröffentlichungen: Mitautorin von: *Op Water en Brood. Vrouwen vieren liturgie* (Ten Have, Baarn 1981); verschiedene Zeitschriftenbeiträge über Probleme des Theologiestudiums von Frauen; außerdem zwei Aufsätze über eine feministische Sicht der neuen Fortpflanzungstechnologie in «LOVER» (Literaturübersicht für die Frauenbewegung) 1987/2 und in «MARRA» (Zeitschrift für Feminismus und Theologie) 1989/2. Anschrift: Gruitberg 35, NL-6511 KV Nijmegen, Niederlande.